

La constitution malebranchiste de la conscience sensible

Thèse réalisée en cotutelle auprès de
l'Institut de Philosophie de l'Université de Neuchâtel et de
l'Ecole Doctorale de Philosophie de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel
pour l'obtention du grade de Docteur ès Lettres par
Marion Saliceti

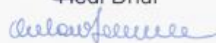
Acceptée par un jury composé de :
Prof. **Richard Glauser**, Université de Neuchâtel, co-directeur de thèse
Prof. **Denis Kambouchner**, Université Paris I Panthéon-Sorbonne (France), co-directeur de thèse
Prof. **Frédéric De Buzon**, Université de Strasbourg (France), rapporteur
Prof. **Raffaele Carbone**, Université Paul Valéry, Montpellier 3 (France), rapporteur
Prof. **Denis Moreau**, Université de Nantes (France), rapporteur

Soutenue le 15 Janvier 2016

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Richard Glauser, co-directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel ; M. Denis Kambouchner, co-directeur de thèse, professeur, Université de Paris I ; M. Frédéric de Buzon, professeur, Université de Strasbourg ; M. Raffaele Carbone, professeur, Université Paul Valéry Montpellier 3 ; M. Denis Moreau, professeur, Université de Nantes, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Marion Saliceti en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 15 janvier 2016

 Le doyen
Hédi Dridi


Cette étude est consacrée à l'analyse malebranchiste de la sensibilité. Elle montre comment, par une analyse couplée de ses conditions concrètes et de sa constitution métaphysique, développant une véritable psychologie de l'intériorité et de l'expérience ordinaire et faisant du sentiment le point nodal de la double union de l'homme au monde et à Dieu, Malebranche parvient à produire une description puissamment originale de la conscience sensible. En témoigne en particulier le profond réaménagement qu'il impose aux cadres cartésiens de la noétique et de la psychologie, au cours de l'élaboration des concepts structurants de son analyse du sentir.

Pourtant, s'il nous faudra souligner d'indéniables lignes de fracture entre les pensées, dont nous aurons à réévaluer le rapport, nous montrerons aussi en quoi l'analyse malebranchiste du sensible peut être comprise comme le prolongement – assurément critique et parfois paradoxal – de certaines suggestions cartésiennes.

This study addresses Malebranche's analysis of sensibility. It tends to show how Malebranche, by an accurate account of its concrete conditions and metaphysical setting, developing a real psychology of interiority and day-to-day experience and considering sensation as the knot of humans' double bond to God and the world, achieves to give an utterly original description of what he refers to as 'inner feeling'. This appears mainly through the shifts Malebranche impulses to the cartesian settings of noetics and psychology. However, despite obvious differences between both authors' conceptions, this study will show that Malebranche's analysis can as well be understood as an extension, yet critical and paradoxical, of some lines of inquiry Descartes himself had been suggesting.

Mots-clés : Malebranche, Descartes, esprit, âme, union psycho-physique, sentiment intérieur, conscience, réflexion, moi, perception, idées, représentation.

Key-words : Malebranche, Descartes, mind, soul, mind and body union, inner awareness, consciousness, reflection, self, perception, ideas, representation.

Table des matières

Introduction.....	7

Chapitre I : Connaître l'homme par réflexion.

<i>I. Penser en chrétien, une histoire de liens.....</i>	<i>15</i>

Liminaire: maîtres et moniteurs, esquisse d'un certain chemin philosophique – Peindre l'esprit de l'homme tout entier – L'homme et ses deux unions – Une théorie du péché: comment la nature de l'homme ne s'est pas perdue.

<i>II. Philosopher à contre-courant : la science la plus utile est la plus méconnue.....</i>	<i>34</i>

La science la plus utile et la plus dédaignée – Une "science de l'homme"? Discipline empirique ou rationnelle? – De la réflexion sur soi et du sot projet de se peindre – Remarques conclusives.

Chapitre II: L'âme et le corps chez Malebranche. Découverte de la distinction et épreuve de l'union.

<i>I. L'esprit peut connaître ses objets de différentes façons.</i>	<i>79</i>

La distinction, non évidente, se déduit de l'idée claire de l'étendue – La connaissance de soi n'est pas la plus claire.

<i>II. La connaissance par conscience ou par sentiment intérieur.</i>	<i>84</i>

L'intériorité opaque – Sentir n'est pas connaître – La voie négative comme recours contre l'impossibilité d'une psychologie rationnelle – Les révélations du sentiment intérieur: la conscience de la liberté.

<i>III. De l' « être » du moi.</i>	<i>116</i>

L'appréhension d'un singulier – Qui est le moi malebranchiste? – Une conscience affectée.

<i>IV. Epreuve et analyse de l'union.....</i>	<i>132</i>

Le statut métaphysique de l'union psycho-physique selon Malebranche – Comment l'union se manifeste à la conscience – Les fondements malebranchistes de l'union psycho-physique.

Chapitre III: Sensations, imaginations, passions. Le système du sensible.

<i>I. L'expérience interne de la sensorialité: ce que "sentir" veut dire.</i>	<i>190</i>

Vivacité du sentir, légèreté du connaître. – La passivité des affects.

<i>II. Une critique des sens ?</i>	<i>196</i>

Les erreurs de la conscience naturelle: de bonnes raisons de douter? – Ce ne sont pas les sens qui (se) trompent, c'est moi – La relativité des données perceptives – Couleurs et apparences – Perceptions et sciences imaginaires.

III. *L'empire de la variété : imaginations et passions. 229*

L'imagination, aux confins de l'âme et du corps – Qu'en est-il de l'activité de l'âme dans les passions? – L'admiration, une passion incomplète? – La mécanique corporelle: constitution de la subjectivité dans les rapports interpersonnels.

IV. *Un « savoir » sensible ? 279*

De l'usage des modalités affectives en sciences – La "révélation naturelle" du sentiment – L'instruction sensible: un apprentissage pratique du discernement – Remarques conclusives.

Chapitre IV: Nature et manifestation du perçu.

I. *Expliquer la sensation: du modèle cartésien aux écarts malebranchistes. 306*

Le processus perceptif: mécanisme et rejet de la ressemblance – Du sens commun à l'âme.

II. *L'union de l'âme et du corps dans la sensation : la fabrique des idées ? 318*

Un bref état de la problématique cartésienne – Nature et origine des idées selon Malebranche: que l'esprit ne possède pas la faculté de produire des idées. – Quatre "choses", trois "degrés", (al)chimie de la perception sensible – Imagination toute simple et sensation composée. Des jugements qui s'opèrent "en nous; sans nous".

III. *Questions de noétique : ce que voir toutes choses en Dieu veut dire.....383*

Que voit-on au juste quand on ne voit rien (de réel)? Le paradigme du membre fantôme – Sentir, est-ce connaître? Vraies et fausses idées en régime malebranchiste – La constitution progressive de la théorie des idées efficaces – Objet, contenu et terme de la perception – Remarques conclusives.

Conclusion.....444

Annexe.....453

Bibliographie 454

Introduction

Origines du projet

Les études malebranchistes ont connu, dans les vingt ou trente dernières années, des développements plutôt florissants. En Europe et aux Etats-Unis, en effet, de nouvelles éditions ont facilité l'accession aux textes¹ et de nombreux travaux aux thématiques fort variées ont revivifié le commentaire, soulignant l'inventivité et l'entrain d'une philosophie originale. C'est dans ce contexte stimulant que nos recherches ont commencé, animées par une curiosité particulière pour l'analyse malebranchiste de la perception sensible.

L'abondance des pages consacrées à ce champ, dans la *Recherche de la vérité*, notamment², pouvait à elle seule justifier que l'on s'y arrête. Au fil des lectures du corpus, la densité et la force des analyses des modalités sensibles du rapport au monde – perceptions, émotions, passions – nous convinrent davantage encore de l'intérêt d'une telle étude mais ce sont quelques pistes esquissées chez plusieurs commentateurs, mettant l'accent sur l'apparition chez Malebranche d'une forme singulière de phénoménologie de l'expérience sensible qui achevèrent d'aiguillonner notre intérêt³.

¹ En 2000, Steven Nadler, dans son introduction au *Cambridge Companion to Malebranche* (p.1) écrivait que ce dernier avait enfin atteint, dans le monde anglo-saxon, une renommée équivalente à celle des autres grands postcartésiens, Spinoza et Leibniz, et soulignait l'abondante production d'études critiques consacrées à sa philosophie depuis les traductions anglaises des années 80. Or on ne peut que constater que ce mouvement de renouveau ne s'est pas tari ces vingt dernières années.

² Ce dont le relevé des innombrables occurrences des termes sentir, sentiment, sensation, etc... dans l'ensemble des textes de l'oratorien atteste avec éclat.

³ Parmi les commentaires qui s'intéressent au traitement malebranchiste de la perception ou de la sensibilité, un certain nombre d'études pointent des traits, dans l'œuvre de l'oratorien, qui attestent d'un souci du sensible d'allure « phénoménologique », si l'on désigne par ce terme une analyse qui s'attache à décrire le mode d'apparaître de la réalité à la conscience et/ou une psychologie descriptive (Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, Paris, Verdier, 1996, p. 23). Ainsi, dans *Système et existence*, A. Robinet notait-il en 1965 : « on n'en finirait pas de relever dans l'œuvre de Malebranche les éléments de base d'une véritable « phénoménologie de la perception » (note 1, p. 297) ; F. Alquié, dans *Le cartésianisme de Malebranche* (Paris, Vrin, 1974) s'interrogeait quant à lui sur la parenté de l'analyse malebranchiste à l'analyse phénoménologique, notamment pp. 177-179 ; Joseph Moreau, dans « Vision en Dieu, présence du monde » (in *Malebranche*,

Celui-ci s'étant ainsi déplacé de la seule perception extérieure à l'ensemble des modalités de la pensée induites par l'union psychophysique, il s'est rapidement agi pour nous de réfléchir à la « constitution malebranchiste de la conscience sensible ». Cette formule entendait alors nommer l'ensemble de ce qui relève, chez Malebranche, de la sensibilité, et souligner l'écart entre les modes affectifs de la conscience et les opérations de l'entendement pur. En travaillant sur ce concept, il s'agissait alors de s'attacher à décrire et évaluer la manière dont Malebranche rendait compte des expériences affectives.

Or la première impression qui s'imposa à nous fut celle-ci : l'enquête sur la conscience sensible conduisait Malebranche à retravailler en profondeur les notions cartésiennes qui avaient constitué le sol de sa réflexion. En témoignait le contraste formé par les deux situations perceptives qui servaient d'appui, chez l'un et l'autre auteur, à la réflexion sur le sentir : le sujet malebranchiste apparaissait régulièrement comme un moi environné dont l'expérience était sans cesse saturée par d'innombrables impressions reçues au contact du monde, là où le sujet cartésien semblait un observateur vigilant, œil neutre face auquel se déployait une chose disséquée. Quelle distance, donc, du sujet cartésien, inspectant les choses à distance depuis le socle bien établi de la conscience de soi, au personnage malebranchiste à l'intériorité opaque, ouvrant les yeux dans une campagne et soudain assailli par la richesse d'expérience du sensible !

Ainsi, l'enjeu de notre travail se dessinait plus nettement : il devait s'agir, entre autres choses, d'évaluer la signification et la pertinence d'une telle impression. Cela nous conduisit à réinterroger en profondeur les rapports de Malebranche à Descartes à l'aune du traitement que chacun d'eux réservait à la « conscience sensible ».

Il fallut se demander alors si l'analyse malebranchiste de la modalité humaine du sentir et de la constitution de la subjectivité qui en découlait manifestait une prise de distance, comme l'éloquent contraste à l'instant souligné le suggérait ou, au contraire, si elle était l'expression paradoxale d'une volonté de prolonger les efforts de l'anthropologie et de la psychologie cartésiennes. Un tel questionnement nous engagea par suite à réfléchir à la position occupée par

l'homme et l'œuvre, Paris, Vrin, 1967) faisait de la philosophie malebranchiste un jalon important sur le chemin de la phénoménologie. Plus récemment, les articles de François Azouvi (« Les paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche », in *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, dir. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1991) ; de Jean-Christophe Bardout, « Toute puissance et singularité » ; Nathalie Depraz « De la phénoménologie de la perception à la gnose transcendante » et Alexandra Roux « La grâce et la légèreté de l'être chez Malebranche » (tous trois issus du volume édité par Bruno Pinchard en 1998 : *La légèreté de l'être*, Paris, Vrin) mais aussi certains passages de l'ouvrage de Denis Moreau, *Malebranche*, (Paris, Vrin, 2004, notamment p. 51 sur la valorisation du « monde senti ») convergent vers ce type de questionnement. Clara Da Silva-Charrak, dans un article (« Une philosophie qui ne serait plus du tout la sienne », *Chiasmi international*, 2001/3) et un ouvrage de 2005 (*Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, PUF), revient, en citant A. Robinet, sur l'inspiration malebranchiste manifeste dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Pour l'essentiel, les suggestions de rapprochements entre philosophie malebranchiste et phénoménologie pointent trois thématiques : l'attention portée à la description des données du sentiment intérieur, la conception de la conscience comme visée et ouverture, la redistribution des rapports de l'activité à la passivité dans la pensée humaine.

Malebranche dans le mouvement de constitution, dans la modernité, d'une psychologie de la conscience et d'une anthropologie préoccupée des phénomènes de l'union.

Le présent travail constitue donc le résultat de ce cheminement.

Dans les développements qui suivent, nous tâcherons en particulier de montrer que la conception malebranchiste de la conscience sensible, ancrée dans une critique de la transparence à soi et de la représentation, peut être comprise comme un approfondissement des vues cartésiennes autant qu'une critique de certains de leurs attendus, le tout interrogeant le sensible comme problème. Car on verra Malebranche ouvrir des perspectives nouvelles dans l'appréhension du soi en étoffant des directions suggérées par Descartes : avec l'oratorien, la conscience prend l'allure du sentiment intérieur – éprouver véracité plus que claire intuition à la parenté manifeste au sentiment de l'union – et le moi apparaît comme centre de relations et d'affections, d'où il apert qu'être conscient, c'est avant tout recevoir une modification, c'est-à-dire sentir, être affecté.

En utilisant le concept de « conscience sensible », littéralement étranger à la lettre du texte, nous souhaitons le « faire parler », en le plaçant « sous un jour qui est le nôtre » et ainsi, prendre la mesure de son originalité⁴. En usant de cette formule et en désignant une sorte de phénoménologie du sentiment chez Malebranche, nous nous efforcerons donc de circonscrire dans les textes un foyer d'intérêt qui nous est apparu, au fil de nos lectures, comme le souci principal de l'œuvre⁵.

Par l'expression « conscience sensible » nous désignerons donc les modes d'appréhension du réel qui semblent relever d'un rapport immédiat aux choses – dont l'analyse révélera en réalité la complexité – et qui diffèrent des démarches de la pure intellection. La conscience sensible englobe donc d'une part, l'appréhension que le sujet a de ses propres affections qui se dédouble en sentiment intérieur de soi-même et conscience de l'existence ou de la présence de corps extérieurs et, d'autre part, le savoir qu'il a – ou du moins la familiarité qu'il entretient avec – les objets qui l'environnent, à travers les modalités affectives que sont perception extérieure, imagination et passions. Par « constitution », nous désignons d'une part, la structure de la conscience selon Malebranche, d'autre part, le mouvement d'élaboration des concepts qui rendent raison du régime de ce que nous regroupons sous le terme de « conscience sensible ». En interrogeant la constitution malebranchiste de la conscience sensible, nous entendons donc nous intéresser à la manière dont

⁴ « Le moyen de comprendre un système, c'est de lui poser les questions dont nous nous soucions nous-mêmes » M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Première leçon, Paris, Vrin, 1997, p. 11.

⁵ Ainsi espérons-nous, en interrogeant les textes de Malebranche à partir du problème de la conscience sensible, faire apparaître le complexe problématique qui fait l'originalité de son système, en le faisant « sortir de ses gonds », selon l'expression de Pierre Aubenque : « Le conflit actuel des interprétations », in *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, dir. Yves-Charles Zarka, Paris, PUF, 2001, pp. 45-58.

se construit au fil des textes, dans ses strates successives, une certaine compréhension de la conscience, comme affection et ouverture à une altérité.

Notre lecture nous conduira en outre à nous intéresser aux pensées qui ont précédé ou accompagné la formation de la philosophie malebranchiste, non pas pour en livrer tout le détail mais pour faire paraître les lignes de fracture qui passent entre les systèmes et donnent occasion à une philosophie nouvelle de penser plus loin⁶.

Perspectives

Dans le premier chapitre, nous nous intéresserons à la manière dont Malebranche pense sa « science de l'homme ». Nous nous attacherons à y montrer que ce champ disciplinaire désigne non un agrégat de savoirs épars mais un certain type d'analyse, caractérisé par une pratique spécifique de la réflexion, conjoignant sentiment et raison ; appliqué à un sujet humain défini de manière singulière.

La démarche malebranchiste nous apparaît en effet comme le projet de rendre compte conjointement de la place du sujet dans le monde – doublement déterminée par son union à Dieu et aux corps – et de sa capacité à le comprendre et à se connaître. Nous montrerons que la philosophie chrétienne dont Malebranche théorise d'emblée les démarches entend se spécifier comme science d'expérience ayant à analyser la situation humaine en conditions postlapsaires. Si elle induit une forme de psychologie empirique, elle y adjoint une réflexion rationnelle capable de dépasser la variété contingente de l'expérience pour atteindre des contenus de connaissance certains. Aussi la science *humaine*, contrairement au sens dépréciatif que l'expression pouvait prendre par exemple chez Montaigne, n'est-elle pas vaine aux yeux de l'oratorien. L'anthropologie malebranchiste apparaît alors comme un système des savoirs sur l'homme, science réflexive, mêlée d'expérience et de raison, les plans métaphysique et expérientiel étant intégrés à raison de leur soumission commune à l'Ordre. Nous tâcherons précisément de faire apparaître que la singularité de l'entreprise anthropologique malebranchiste se joue dans l'effort de synthèse, non seulement entre augustinisme et cartésianisme, mais entre expérience et raison, métaphysique et vécu, qui autorise les variations de discours et l'appréhension holistique d'un sujet toujours compris comme étant en relation dont le savoir qui s'y applique est science autant que sagesse.

⁶ Il ne s'agira donc pas pour nous, selon les termes de Pierre Aubenque, « d'épurer [les textes] de leurs suppositions indémonstrées et de leurs fautes logiques » (p. 58) par une lecture analytique et critique, mais de contextualiser le propos (p. 52) et de saisir quelles sont les ambitions et quel est le comment de ce qui est dit, mais aussi comment les « éléments étrangers » se sont acclimatés (p. 58) dans le malebranchisme, traçant des perspectives dont il s'est – ou non – saisi.

Le sujet humain, objet de l'anthropologie, se comprend essentiellement chez Malebranche comme un existant conscient de lui-même, c'est-à-dire possédant sentiment intérieur de ses propres modifications. Si la science de l'homme, d'après le titre de la *Recherche*, se revendique comme connaissance de son esprit, ce sera de cet esprit « tout entier », non seulement comme faculté intellectuelle, principe de la pensée, mais comme esprit fini, instance qui reçoit vérité et mouvement de Dieu et qui est unie à un certain corps⁷. De sorte que, si la science de l'homme aura pour premiers objets d'intérêt la distinction et l'union des substances qui composent l'être humain, cela lui sera d'emblée l'occasion de réfléchir aux conditions de la singularité de l'individu, qui sera pensé comme *moi*, capable de se saisir par sentiment intérieur c'est-à-dire selon une modalité d'appréhension spécifique. L'analyse de la délimitation de l'objet de la science de l'homme chez Malebranche nous renvoie donc à l'impression globale évoquée plus haut : les concepts de la psychologie cartésienne semblent bien se trouver modifiés.

Dans les chapitres II et III, nous observerons les procédures de la science de l'homme *en acte*, en analysant la manière dont Malebranche rend effectivement compte de l'union, de la distinction et des phénomènes psychophysiques en usant de la « réflexion ». Une comparaison suivie avec les textes qui ont sans nul doute constitué les sources ou les inspirations de Malebranche permettra en outre de mesurer les spécificités de son entreprise et/ou de ses résultats.

Dans le chapitre II, nous nous intéresserons spécifiquement à la constitution du moi malebranchiste. Nous nous y demanderons comment Malebranche rend raison de l'union et quel rôle joue le sentiment dans son analyse. Nous établirons que, parti d'une conceptualisation bi-substantialiste de l'homme assez semblable à celle de Descartes, Malebranche se démarque nettement de ses sources par une noétique radicalement nouvelle qui procure une conception originale du « moi ». Malebranche, en effet, rompt l'équivalence cartésienne entre conscience et connaissance de soi et, s'il affirme la radicale distinction de la conscience de soi et de la connaissance d'objet, c'est pour clamer l'obscurité de la première. Une fois posé cependant qu'il n'y a pas d'idée claire de l'âme, il admet que le sujet peut atteindre à une forme de connaissance spécifique de lui-même par la voie du sentiment intérieur en explorant la façon dont il lui fournit donation de lui-même et expérience de l'union. Le moi se connaît bien comme être singulier, même s'il n'a affaire, dans la conscience, à aucun sujet en soi. L'expérience de soi est comprise sur le modèle de l'épreuve de l'union, sans intuition. Toutefois, le sentiment éclaire en partie : il permet à la fois de juger des

⁷ Si Malebranche semble récuser une distinction ferme entre esprit et âme, l'emploi qu'il fait de ce deuxième terme entend la plupart du temps insister sur le lien essentiel, bien que non nécessaire, de l'esprit humain à un corps et par lui, à tous les autres. L'âme est alors en ce sens l'esprit d'un homme (le corps étant facteur d'individuation) et non la substance pensante au sens générique, moins encore comme centre épistémique. L'âme désigne donc une conscience individualisée.

qualités particulières du sujet et de certaines propriétés générales de l'âme, si bien qu'il peut apparaître comme un outil de critique des prétentions d'une certaine raison.

Le chapitre III traitera de la « vie sensible », c'est-à-dire de la manière dont, selon Malebranche, se constitue pour un sujet, dans l'attitude naturelle, une représentation de lui-même et du monde sous la triple modalité de la perception, de l'imagination et de la passion. Nous montrerons comment l'analyse de ces trois modalités affectives, menée conformément à la méthode réflexive de la science de l'homme, clarifie l'activité de l'âme et du corps dans leur élaboration, c'est-à-dire la constitution d'une représentation sensible de soi et du monde. On montrera aussi comment la « phénoménologie » de l'expérience sensible à laquelle Malebranche se livre donne sa singularité à une enquête sur les erreurs de la conscience ordinaire qui se prémunit contre la condamnation pure et simple du sensible en s'attachant à décrire la manière dont un monde perçu, organisé autour du corps propre, advient à la conscience. De sorte qu'il semble que Malebranche adresse moins ses critiques à la perception elle-même, qu'aux théories qui se méprennent dans son analyse. Nous ferons ensuite apparaître que selon Malebranche, la conscience de soi par sentiment intérieur s'enrichit de la connaissance des états émotionnels ; le sujet privé de substantialité découvert au chapitre II se trouvant appréhendé par la réflexion sur les états intérieurs, ce qui n'est pas la moindre des découvertes d'un savoir sensible sédimenté par l'expérience. Ainsi le moi se trouvera-t-il redéfini comme subjectivité incarnée, appréhendée par le sentiment, tandis que la perception extérieure sera reconnue comme une instance capable de savoir dans son champ.

Le dernier chapitre portera précisément sur deux aspects plus spécifiques de l'explication des phénomènes perceptifs : la description des processus matériels qui en sont le support et l'analyse de la « représentation ». Il s'agira alors pour nous de montrer que ces deux volets de l'enquête conduisent Malebranche, dans sa volonté de combattre le réalisme direct autant que le scepticisme, à élaborer une théorie de la perception très éloignée de celle que Descartes et ses successeurs, parmi lesquels Arnauld, avaient promue et dont l'emblème est le statut accordé aux idées. Interrogeant les « illusions » sensibles, Malebranche en vient en effet à mettre en question l'apparente évidence de la relation cognitive de l'esprit au monde, mettant au jour les difficultés d'une théorie de la représentation qui attribue à l'âme, sans plus d'explication – mais en supposant une relation causale des choses à l'esprit – la faculté de penser à des objets. Distinguant entre modifications et idées, redéfinissant les frontières qui passent entre activité et passivité de l'esprit, Malebranche propose de fonder l'intentionnalité de la conscience sur la théorie des idées efficaces qui permet de comprendre tout acte de pensée comme une modalité du sentir, renversant par là la proposition de l'intellectualisme auquel il est bien souvent renvoyé. Loin de rabattre le sentir sur

une connaissance intellectuelle et la perception sur un jugement plus ou moins consciemment opéré par l'esprit, Malebranche avance au contraire que tout acte de conscience consiste en une épreuve de sentiment plus ou moins sensible, de sorte que toute connaissance est un sentir.

Ainsi, nous pourrions affirmer que la science de l'homme, s'appliquant à faire le départ entre connaissance et sentiment, aboutit en vérité à la reconnaissance de la nature affective, puisque passive, de toute connaissance. La conscience humaine se définit dès lors comme faculté d'être affecté, par Dieu, directement ou indirectement.

Ce parcours dans l'analyse malebranchiste de la conscience sensible nous permettra de mesurer la richesse d'une philosophie qui interroge les évidences structurantes de la pensée classique – transparence de la conscience, accès cognitif propre de l'esprit au monde des objets physiques, identité entre événements mentaux et concepts – et, ce faisant, déjoue les catégories dans lesquelles on serait tenté de la ranger : philosophie chrétienne et rationaliste, elle fait la part belle à l'existence incarnée, c'est-à-dire à l'expérience du vécu humain ; pensée cartésienne, elle se démarque de ses sources par une refonte radicale du concept de conscience. Notre travail espère donc rendre sensible le fourmillement d'hypothèses d'une philosophie qui s'emploie si bien à décrire et à déployer les virtualités de la conscience humaine saisie dans sa complexité, non pas seulement du point de vue surplombant du savant, mais aussi et surtout depuis la situation même du sujet affecté de sentiments. Une telle perspective sur la conscience sensible, résultat de la démarche spécifique de la science de l'homme, semble trouver un écho dans ce mot de Merleau-Ponty, condensant l'esprit de sa propre entreprise :

« L'expérience vécue n'est intéressante immédiatement que pour qui s'intéresse à *l'homme*. Je n'ai pas beaucoup espéré que mon travail pût intéresser le physicien en tant que physicien ⁸ ».

⁸ « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Compte rendu de la séance de la Société Française de Philosophie », séance du 23 novembre 1946, in *Le primat de la perception*, Paris, Verdier, 1996, p. 95.

« De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme⁹ »

« Il faut étudier l'homme sans cesse en général, et soi-même en particulier pour le connaître parfaitement ¹⁰ »

Chapitre I: Connaître l'homme par réflexion

C'est guidé par le projet de le peindre « tout entier » que Malebranche façonne, dans la préface de la *Recherche*, le portrait de l'homme qu'il se donne pour objet, faisant de ce texte le prélude de son anthropologie.

L'homme malebranchiste y apparaît défini par sa situation métaphysique dans la hiérarchie des créatures, attestée par sa double liaison à Dieu et aux corps. Le savoir qui se rapporte à un être dont la conscience sensible apparaîtra comme la condition même, voit donc sa méthode et sa finalité définies dans la préface : clarifier, organiser et comprendre l'expérience humaine dans sa complexité. Pour ce faire, ce savoir devra conjoindre diverses approches et ressources théoriques : celles de la métaphysique, de la physiologie et d'une psychologie – comme phénoménologie de l'expérience concrète et interprétation de la conscience sensible – dont Malebranche contribue à fixer les contours modernes.

Dans les pages qui suivent, nous tâcherons donc d'éclairer le regard que Malebranche porte sur l'homme, en évaluant son rapport à ses sources, en examinant les fondements théoriques et méthodologiques de son anthropologie et en interrogeant l'unité – c'est-à-dire l'intégration des éléments constitutifs – de cette discipline ambitieuse qu'est la science de l'homme.

⁹ Préface de la RV, PI I, p. 13 ; OC I, p. 20.

¹⁰ *Traité de morale*, PI II, p. 646 ; OC XI, p. 272.

I. Penser en chrétien, une histoire de liens

1. Liminaire : maîtres et moniteurs. Esquisse d'un certain « chemin » philosophique.

La *Recherche de la vérité* signe l'entrée en philosophie de Malebranche. Dès sa parution, l'ouvrage est accueilli comme une heureuse synthèse entre cartésianisme et augustinisme. Or Malebranche, qui, dans une lettre à Arnauld du 30 mars 1694¹¹ se souviendra de son inspiration et de son intention originelles – joindre les principes de Descartes à ceux d'Augustin – est d'emblée sensible à ce qui peut opposer les deux auteurs – théorie de la connaissance et principes de l'anthropologie – et constituer par là-même tout le sel de son entreprise.

L'habileté du texte liminaire de la *Recherche* consiste en particulier à convoquer plus ou moins discrètement ces deux autorités, l'une et l'autre louées pour certains de leurs apports à la pensée de l'homme, en suggérant tout à la fois la fidélité de Malebranche et son indépendance à l'égard de ces inspireurs, réunis dans un esprit synchrétique original. Si Malebranche reste peu disert quant à d'éventuels emprunts ou convergences avec ses contemporains, les références explicites à Augustin abondent¹². Sans doute cet appel relève-t-il autant d'un authentique sentiment de convergence que d'un habile calcul, destiné à donner au milieu Oratorien des gages de conformité aux écrits du Père de l'Eglise. Reste que l'accord avec Augustin est affirmé par la reprise de thèmes facilement identifiables, centraux chez Malebranche et déterminants dans son rapport à Descartes¹³ : l'homme, situé entre Dieu et les créatures, possède une dignité du fait de son union à celui-ci et une destination à la vérité parce qu'il est à l'image de Dieu et participe d'une raison universelle ; tous les esprits tendent à la vérité et au bonheur, l'erreur provient du corps, lumière et reproches intérieurs de Dieu ; les hommes ne sont les uns pour les autres que des moniteurs.

¹¹ OC IX, p. 1009.

¹² Malebranche cite en effet : *Les Confessions, De l'immortalité de l'âme, Du maître, Les Soliloques, Sur l'ordre, Sur la Genèse, Explications sur les psaumes, Traité de l'évangile de Saint Jean, La vraie religion*.

¹³ Selon G. Rodis-Lewis (« Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche », p. 246), l'augustinisme qui nourrit la préface de la *Recherche* pose d'emblée les bornes du cartésianisme que Malebranche déploie dans les livres I et II. D'où cette conclusion nuancée : « si l'originalité d'une philosophie se mesure à sa théorie de la connaissance, et de la relation entre l'esprit humain et le principe ontologique qui fonde son accès au vrai, Malebranche n'a jamais été « cartésien ». Cependant, avec le dualisme initial et la règle d'évidence, la réduction des propriétés des corps à un mécanisme d'origine divine prolonge l'héritage de Descartes. », Id., p. 253, in *Mélanges offerts à F. Alquié*, Paris, PUF, 1983, pp. 231-253.

Par contraste, la présence plus discrète de Descartes dans la préface surprend¹⁴. L'unique allusion qui lui est faite ne laisse toutefois pas d'être décisive: c'est en effet pour *corriger* Augustin sur la question de la nature de l'âme et de sa distinction au corps, question centrale de l'anthropologie, qu'il y est fait appel¹⁵.

Plusieurs formules de Malebranche rappellent en outre certains passages bien connus de Pascal. Or, pas davantage que Descartes, il ne sera nommé¹⁶. Là, la reprise d'un vocabulaire métaphorique indéniablement connoté manifeste la volonté d'adopter une posture conforme à l'esprit du temps pour produire un discours de preuve plus que de démonstration, en attente d'un établissement rationnel et articulé des arguments. D'après la préface, Malebranche entend en effet aider des esprits attentifs à ressaisir en eux les vérités de la lumière intérieure. Aussi le texte esquisse-t-il une typologie des niveaux de lecture selon des degrés de volonté c'est à dire d'attention¹⁷. Les réflexions malebranchistes se voient alors proposées aux lecteurs comme autant d'occasions à un examen sérieux de leurs opinions¹⁸. La démonstration qui sera l'objet des longs développements à venir, reposera, elle, sur des exemples – destinés à frapper les esprits les plus grossiers – mais aussi et surtout sur des explications par les causes générales des illusions et des préjugés. Au stade de la préface, Malebranche adopte donc un point de vue délibérément non démonstratif et se tient à distance de toute parole d'autorité¹⁹. Critiquant la position de surplomb du savant, il revendique au contraire une humilité de style et de projet, renvoyant le lecteur, par l'usage des références et l'appel à l'examen par la conscience des vérités à la « réflexion sérieuse », à l'attention au vrai plus qu'à l'autorité.

2. *Peindre l'esprit humain "tout entier".*

¹⁴ Un certain « esprit cartésien » est pourtant assurément à l'œuvre dans la préface, dans le combat contre les sciences curieuses et les préjugés ou dans la caractérisation de l'erreur comme une disproportion entre pouvoir de l'entendement et demande de la volonté.

¹⁵ « La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps. Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été longtemps sans la pouvoir reconnaître. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'âme et du corps, que tous ceux qui l'ont précédé, et qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualités sensibles que nous apercevons par leur moyen ; car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la matière. De sorte qu'on peut dire avec assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps, que depuis quelques années. » Préf. PI I, p. 13 ; OC I, p. 20.

¹⁶ Par exemple : « La chasse, la danse, le jeu, la bonne chère sont leurs occupations ordinaires. Leur âme esclave du corps estime et chérit tous ces divertissements quoique tout à fait indignes d'elle. » Id., PI I, p. 6 ; OC I, p. 12.

¹⁷ Id., PI I p. 12 ; OC I, p. 19.

¹⁸ « car il suffit de les faire souvenir, que la volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'âme d'être unie à Dieu par la connaissance de la vérité, et par l'amour du bien, que d'être unie à un corps (...) » , Id., PI I, p. 5 ; OC I p. 11.

¹⁹ Id., PI I p. 16 ; OC I, p. 23.

Le titre complet de l'ouvrage *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, adopté dès la parution de la première édition, place l'entreprise malebranchiste dans une perspective tant descriptive que normative, en l'orientant vers une anthropologie à visée épistémique dont le cœur paraît être une entreprise de purgation des erreurs²⁰. En effet, le motif de l'erreur – ignorance, faux jugements, tromperie, confusion, faute morale – irradie dans l'ensemble de l'ouvrage, même si un simple survol de sa table des matières permet de mesurer la prégnance particulière de ce thème dans le livre consacré aux « sens ».

La préface annonce donc une enquête sur « l'esprit de l'homme tout entier », expression qui reçoit son sens d'une explication immédiate:

« On le considère en lui-même, par rapport aux corps, et par rapport à Dieu. On examine la nature de toutes ses facultés; on marque les usages que l'on doit faire pour éviter l'erreur. Enfin on explique la plupart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connaissance de l'homme²¹ »

En lui-même, c'est-à-dire ici, dans son double rapport à Dieu et au corps : ces deux liens sont donc constitutifs de sa nature propre et il serait absurde de traiter de l'esprit de l'homme abstraction faite de ces relations qui en constituent l'identité ontologique.

Les divisions de l'ouvrage le confirment et le choix de traiter de « l'esprit tout entier » commande un certain dispositif méthodique, la nature de l'esprit devant être expliquée, ses différentes fonctions analysées puis ramenées à une unité. Pour déterminer ce qu'il en sera de la connaissance de l'esprit tout entier, Malebranche écarte donc la signification sommairement quantitative de l'expression, en refusant la « simple exposition de nos égarements », c'est à dire le « grand dénombrement de toutes les erreurs ». De tels recensements seront utilisés au titre des « mille expériences » destinées à rendre l'esprit attentif mais Malebranche visera non un déploiement de faits sinon la saisie des causes générales des erreurs et/ou l'essence de l'esprit, plus que ses modifications infinies, appelant « déduction » une telle méthode²².

²⁰ Ce titre a pu donner argument à Thomas M. Lennon, dans son article « Malebranche and Method », publié dans le volume *Cambridge Companion to Malebranche* (CUP, 2000, p 80) pour écrire que la *Recherche de la Vérité* a pour seul objet la méthode, et qu'elle est elle-même une méthode. Cela contredit au moins en partie certaines déclarations de Malebranche (au cours de sa réplique à Foucher en particulier), dans lesquelles il définit l'objet de son entreprise et insiste beaucoup sur la relative séparation qu'il convient d'opérer entre le livre sur la méthode et les précédents. Certes, ces derniers contiennent des éléments essentiels aux développements sur la méthode, mais ce serait sans aucun doute affaiblir considérablement leur portée que de la restreindre à ce rôle propédeutique.

²¹ RV, Préf., PI I, p. 12-13 ; OC I, p. 19-20.

²² Id., p. 12 (OC I, p. 19) et I, PI I, pp. 22, 43, 45-46 (OC I, pp. 40, 66, 68), notamment : « Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens ;

Selon Malebranche, si l'on peut concevoir l'esprit comme entendement pur – ce sera l'objet du livre III²³ – une telle perspective ne rendra compte que de *l'un des aspects* de sa nature, car en effet, l'esprit d'un homme est uni à un corps, ce qui le détermine à certaines de ses modifications. Concevoir l'esprit de l'homme *tout entier*, ce sera donc l'envisager dans son unité *et* dans la multiplicité de ses opérations. Or, si l'esprit humain est capable de différents modes d'appréhension de ses objets, c'est précisément en raison de la situation de l'homme, uni non seulement au corps, mais aussi à Dieu, cette structure de double relation étant ce qui spécifie la nature et la condition présente de l'esprit humain et par conséquent oriente le savoir qui doit lui être appliqué.

3. *L'homme et ses deux unions.*

Car l'homme que Malebranche se donne pour objet est déterminé par deux conditions : en lien à Dieu et situé dans le monde par un réseau de relations qui l'ancrent dans le devenir humain en général, lestant son existence singulière d'une histoire séculaire qui le dépasse.

Cette double union s'exprime par une tension inéliminable qui modèle l'existence en fonction de rapports de forces – c'est à dire des poids relatifs qu'exercent sur l'homme ses liens à Dieu et au corps. Il apparaît donc comme un faisceau de tensions. En affirmant cela, Malebranche entend renouveler la manière dont les « philosophes païens » mais aussi une certaine philosophie chrétienne avaient rendu raison de l'esprit humain²⁴. Précisément, la thèse de la double union est à ce point déterminante dans la philosophie malebranchiste que Denis Moreau a pu la désigner comme un « coup d'éclat conceptuel » destiné à se démarquer du cartésianisme²⁵.

La situation de l'homme selon Malebranche consiste donc en un déséquilibre permanent entre deux rapports rivaux. C'est pourquoi la thèse de la double union connote de manière singulière la hiérarchie ontologique qui permet à Malebranche d'affirmer la supériorité de l'âme sur

et nous ne nous arrêtons pas tant aux erreurs particulières qui sont presque infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs et aux choses qu'on croit nécessaires pour la connaissance de l'esprit humain. » : RV, PI I, pp. 45-46, OC I, p. 68. Traitant par exemple des facultés de l'esprit, Malebranche aura ainsi à cœur de montrer que sensation, imagination, conception désignent un même entendement se tournant vers ses objets de différentes manières : RV I, PI I, p. 25 ; OC I, p. 44.

²³ Malebranche y envisage « l'esprit considéré en lui-même et sans rapport au corps ». RV III, PI I, p. 292 ; OC I, p. 379.

²⁴ « Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les philosophes païens ne considèrent dans l'âme, que son rapport et son union avec le corps, sans y reconnaître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu; mais je suis surpris que des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, saint Augustin à quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la *forme* du corps, que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu, c'est à dire, selon saint Augustin, pour la vérité de laquelle seule elle est immédiatement unie ». Préf. RV, PI I, pp. 3-4 ; OC I, pp. 9-10.

²⁵ Denis Moreau, *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, 2004, p. 35

le corps. En effet, la «place» de l'homme n'est pas fixe. Les deux tensions sont prises dans un mouvement de balancier: si l'une s'accroît, l'autre décroît, et inversement.

«Il est vrai que notre union avec Dieu diminue et s'affaiblit, à mesure que celle que nous avons avec les choses sensibles augmente et se fortifie²⁶ »

« Il en est de même de l'union de notre esprit avec notre corps. Cette union diminue à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente.²⁷ »

Un tel mouvement s'observe car les deux unions induisent des tensions strictement antithétiques, l'une portant l'homme à la connaissance et à la vérité, l'autre l'inclinant à se croire corporel, l'une l'élevant, l'autre l'abaissant. Ainsi, les deux unions agissent l'une contre l'autre, comme tirant aux deux bouts d'une même corde²⁸. Quand l'union à Dieu domine, l'esprit est clair et pénétrant, quant l'union au corps se fait sentir, les passions éblouissent et dissipent la raison²⁹. Chaque lien exerce donc sur l'esprit une force variable mais aucun des deux n'est totalement éliminable: tout homme est toujours en même temps joint à Dieu – c'est à dire à la raison universelle – et aux corps³⁰. Chez les hommes qui se comportent en brutes, il restera donc toujours quelque chose de l'union à Dieu – à la vérité – et à tout le moins, le désir inéliminable d'être heureux ; chez tous les hommes, des vérités, au moins morales, sous la forme de reproches secrets de la raison se maintiendront, tandis que même les plus savants conserveront un fort attachement à la corporéité.

Le rééquilibrage entre les deux tensions dont Malebranche fait l'horizon éthique de sa philosophie aura donc pour but de disqualifier aux yeux du sujet l'union au corps, c'est à dire de la désigner comme fautive³¹, mais pas de la vaincre tout à fait. Car si le lien au corps est ontologiquement second (dans la mesure où il est fondé sur l'union primitive à Dieu), il ne laisse

²⁶ Préf. RV, PI I, p. 8 ; OC I, p. 15.

²⁷ Idem.

²⁸ « Lorsque son corps la trompe, Dieu la détrompe; lorsqu'il la flatte, Dieu la blesse; et lorsqu'il la loue, et qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de sanglants reproches » ; « il est visible par toutes ces choses qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit » (Préf. RV PI I, p. 7 et 11 ; OC I, p. 14 et 18).

²⁹ Id., PI I, p. 9-10 ; OC I, p. 15-16 : Ce mouvement de balancier rappelle le fragment L519/B70 de Pascal, décrivant l'instabilité de la position de l'homme dans la nature : « La nature nous a si bien mis au milieu que si nous changeons un côté de la balance, nous changeons aussi l'autre. Je faisons, zôa trekei. Cela me fait croire qu'il y a des ressorts dans notre tête, qui sont tellement disposés que qui touche l'un touche aussi le contraire. »

³⁰ « L'âme, quoique unie au corps d'une manière fort étroite, ne laisse pas d'être unie à Dieu, et dans le temps même qu'elle reçoit par son corps ses sentiments vifs et confus, que ses passions lui inspirent, elle reçoit de la vérité éternelle qui préside à son esprit, la connaissance de son devoir et de ses dérèglements. » ; « (...) quand nous serions aussi éclairés, et aussi détachés de toutes les choses sensibles que les apôtres, il est nécessaire depuis le péché, que notre esprit dépende de notre corps, et que nous sentions la loi de notre chair, résister et s'opposer sans cesse à la loi de notre esprit » ; « Il est vrai que notre union avec Dieu s'affaiblit (...) mais il est impossible que cette union se rompe entièrement, sans que notre être soit détruit. » ; « Mais il n'arrive jamais que [l'union de notre esprit à notre corps] se rompe entièrement que par notre mort. » (Préf., RV, PI I, p. 7-9, OC I, pp. 14-16)

³¹ L'union au corps apparaîtra ainsi comme conditionnée par l'union à Dieu, lui-même conçu comme « lien des liens », selon l'expression de R. Carbone, dans *Infini et science de l'homme*, p. 197.

pas, dans la situation postlapsaire, de se faire entendre davantage que cette dernière. Ainsi, l'homme qui fait l'objet des analyses malebranchistes est celui qui, par son corps, tient à toute la nature, c'est-à-dire à l'ensemble de la création : éléments naturels au sens plein, mais aussi et surtout, aux autres hommes, à sa ville, à son pays, à son prince. Autrement dit, cet individu est un sujet de plaisir, d'émotions, de passions, qui se plaît au commerce des autres et non un modèle désincarné c'est-à-dire une pure intelligence³².

Or, la prégnance de l'inclination au corps – c'est-à-dire la concupiscence – s'explique par les suites du péché originel. La nature de l'homme et l'union de son âme à son corps doivent en effet être comprises, selon Malebranche, sous la détermination de l'histoire scripturaire, l'homme présent occupant une place intermédiaire entre un Adam originaire et l'horizon spirituel de la constitution d'une société d'intelligences.

Une telle orientation signe assurément l'affranchissement malebranchiste au regard des coordonnées cartésiennes de l'anthropologie. Aussi André Robinet peut-il noter la radicalité de cet écart : « ce qui est dans cet ouvrage [la Recherche] neuf, et cartésienement inadmissible, relève de l'usage des *concepts* d'union et d'Etat, ainsi que du concept de Jésus-Christ.³³ » ; « le cartésianisme est ruiné *ab ovo* par cette invasion de l'histoire, sur le plan de la métaphysique, par ce recours à Jésus-Christ aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans celui de la foi, par l'usage de modèles féconds qui font de Malebranche l'initiateur de ce que j'appellerais volontiers une anthropologie positive, en imitant l'expression de théologie positive³⁴ » ; « Du *Traité de l'homme* à la « Science de l'homme », il y a tout ce monde de la tradition religieuse que Malebranche se donne pour mission de faire revivre dans un contexte qui lui est hostile et indifférent³⁵ ».

Plaçant l'homme dans son contexte historique et dotant l'histoire d'un sens, Malebranche affirme ainsi que le péché a transformé l'état primitif de l'homme, en fortifiant l'union au corps et en diminuant le lien à Dieu³⁶. L'accentuation du lien au corps des suites du péché fonde donc une véritable méconnaissance par les sujets de leur nature qui les porte à s'identifier à leur corps ou à le considérer comme la meilleure partie de leur personne³⁷. Malebranche explique de cette façon, par

³² Sur le caractère déterminant de l'union au corps on peut notamment renvoyer au passage suivant : « Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps : car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent et qu'il imagine. (...) la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement de son corps » RV V, PI I, pp. 487 et 488.

³³ « Aux sources jansénistes du premier ouvrage de Malebranche », p. 458.

³⁴ Id., p. 478.

³⁵ Id., p. 479.

³⁶ Préf. RV, PI I, p. 5 ; OC I, pp. 11-12. On trouve dans le *Traité de morale* semblable idée : « C'est à cause de cette étroite union de l'esprit et du corps, qui par le péché s'est changée en dépendance, que rien n'est plus dangereux que le commerce du grand monde, et qu'il est nécessaire d'avoir une vocation particulière, des raisons fortes et extraordinaires, pour s'y engager. » PI II, p. 582 ; OC IX, p. 198.

³⁷ « La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps. » PI I, p. 13, OC I, p. 20.

le «sentiment si bas qu'ils ont d'eux-mêmes», que les individus, naturellement mus par une inclination au bien, se consacrent presque exclusivement aux plaisirs et aux biens corporels³⁸.

Selon Malebranche, en effet, les vérités essentielles qu'enferme l'union à Dieu – spiritualité de l'âme, supériorité des biens intelligibles sur les biens sensibles – sont en partie occultées par l'inquiétude (c'est-à-dire l'incapacité à fixer l'attention³⁹) et la préoccupation engendrées dans l'esprit par la proximité au corps. Car l'union ou plutôt la dépendance à celui-ci dissipe l'attention d'un esprit soumis aux stimulations constantes des sensations, des imaginations et des passions et rendu comme insensible aux vérités. L'incarnation est si prégnante qu'elle déguise les idées que l'on se fait de soi-même, obscurcissant la lumière naturelle. Ainsi, la rivalité des inclinations au sensible et au vrai rend-elle raison de la confusion qui apparaît dès lors comme une preuve de la véracité de la théorie de la double union⁴⁰.

Renvoyant dos à dos des attitudes aussi différentes que celle de l'homme aisé en quête de plaisir et celle de qui cherche avant tout à se maintenir en vie, Malebranche paraît partager l'analyse pascalienne du divertissement, entendu comme diversion, fuite de soi, agitation constante⁴¹. De même, l'idée d'une «distance infinie» de l'homme à Dieu, d'un «abaissement» consécutif au péché évoque évidemment, pour le lecteur, la condition de l'homme telle qu'elle est décrite dans les *Pensées*. Or les «transplantations» – suivant le mot de Gilles Olivo – des thèmes pascaliens chez Malebranche leur font assurément subir des torsions⁴². Ainsi nous accordons-nous avec Denis Moreau⁴³ pour souligner la distance de Malebranche à Pascal quant à l'interprétation de la situation

³⁸ C'est ainsi que l'oratorien analyse la recherche effrénée des plaisirs, la course au divertissement, le loisir des plus aisés, les efforts des plus modestes pour acquérir les moyens d'une «misérable vie», comme aussi la curiosité des savants. Toutes ces manœuvres témoignent selon lui d'une sorte de renversement d'estime consécutif au péché qui fait négliger l'âme au profit des biens «imaginaires et périssables du corps».

³⁹ Le motif de l'inquiétude dans la *Recherche de la vérité* est analysé avec grand soin par Marc Parmentier («L'inquiétude dans la Recherche de la vérité», *Les études philosophiques*, 2001/1, pp. 85-103) qui en décèle deux aspects : inquiétude «métaphysique», fondée sur le mouvement que Dieu excite continuellement dans les créatures et versant anthropologique de l'attitude qui consiste dans un fort attachement aux pensées présentes et aux corps, les deux faces de l'inquiétude se liant, dans la mesure où le mouvement reçu de Dieu se convertit en curiosité pour les biens et choses sensibles en raison d'une mauvaise détermination de la liberté (d'où la recherche perpétuelle de faux biens et de fausses sciences).

⁴⁰ «Le corps, selon [Augustin], remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations, qu'il devient incapable de connaître les choses les moins cachées : la vue du corps éblouit et dissipe celle de l'esprit, et il est difficile d'apercevoir nettement quelque vérité par les yeux de l'âme, dans le temps que l'on fait usage des yeux du corps pour connaître» (Préf. RV, PI I, p. 10 ; p. OC I ; p. 17) ; «On a une si étroite liaison avec son corps, et on en dépend si fort, que l'on appréhende avec raison de n'avoir pas toujours bien discerné le bruit confus, dont il remplit l'imagination, d'avec la voix pure de la vérité qui parle à l'esprit.» (Préf. RV, PI I, p. 16 ; OC I, p. 24).

⁴¹ Dominique Weber, dans «La fuite de soi, le masque du divertissement» (SER, 2001/12 tome 395, pp. 631-641) analyse ainsi le divertissement pascalien : «Ce qui est en jeu dans ces conduites, c'est le détournement de sens de toute entreprise humaine qui se voit alors dotée d'un but autre que le sien propre. Non pas nourrir celui qui est dans le besoin ni augmenter la connaissance que nous avons du monde, mais, à chaque fois, ne pas laisser l'homme être en souci de lui-même, lui permettre de fuir loin de lui, afin qu'il ne soit plus en charge de sa vie.»

⁴² Gilles Olivo, introduisant un volume consacré à l'utilisation de schèmes pascaliens chez Malebranche, Locke, Leibniz, Rousseau, Kirkegaard, Nietzsche ou Heidegger propose de parler de «transplantation» plutôt que d'emprunts, pour souligner le caractère d'originalité irréductible des nouvelles conceptions qui s'articulent en puisant à la source pascalienne : «Pascal transplanté», *Études philosophiques*, 2010/4 n° 95, pp. 475-477.

⁴³ D. Moreau, *Malebranche*, p. 36.

de scission qui semble être celle de l'individu, dans la tension que génère la double union. On serait tenté, en effet, d'y lire un écho au déchirement de l'homme pascalien, et il est vrai que la situation d'un homme mobile rappelle la recherche d'un point fixe ou d'un centre. Toutefois, la position malebranchiste, même si elle semble imprégnée du pessimisme pascalien, s'en éloigne par la conviction que Dieu est toujours présent à la créature et que par conséquent, la place de celle-ci lui est connue, ou, à tout le moins, connaissable. Selon Malebranche, l'homme n'est ignorant, en effet, que parce qu'il se laisse dominer par ses passions corporelles, alors que chez Pascal, la désorientation paraît totale et inéluctable, d'où le sentiment du tragique de la condition d'un homme privé d'un Dieu qui se cache. En outre, sous la plume de Malebranche, le divertissement n'est ni une stratégie d'évitement destinée à occulter la crainte de la mort, ni un *modus vivendi* nécessaire à rendre la vie acceptable dans la condition mouvante du monde d'après la chute. Au fond, ce que Malebranche retient du divertissement, ce n'est pas son sens existentiel (proprement pascalien). Il le présente seulement comme marqueur de la domination du corps sur l'esprit, c'est à dire d'un certain renversement mais non d'un état d'inquiétude sceptique.

Sur ce point, les travaux de Véronique Wiel contiennent de précieux enseignements. Etudiant les voies d'expression des « contrariétés » chez Malebranche et Pascal, elle soutient que « leurs choix respectifs en matière syntaxique engagent deux visions de la condition humaine⁴⁴ ». Tandis que Pascal use de structures parataxiques pour insister sur la condition scandaleuse de l'homme et exprimer la tyrannie sans partage d'un corps qui le soumet à un état de désordre et de misère, Malebranche, lui, exprime les contrariétés par des conditionnelles concessives (quoique) indiquant par là-même que les deux membres de l'assertion sont également vrais⁴⁵. L'usage de cette tournure, intensif dans la préface aux fins de construire le philosophème original de la double union, prouverait que Malebranche « prend acte de la faiblesse humaine et en livre une analyse aussi subtile que circonstanciée⁴⁶ ». Tandis, donc, que Pascal accumule les oxymores comme pour dénier toute discursivité possible à des vérités dont on ne pourrait atteindre la compréhension, indiquant par là que seule la foi permet le dépassement des contrariétés, Malebranche s'engage dans une description des tensions qui verra la concession se retourner en explication, une fois l'union à Dieu

⁴⁴ « Malebranche en dialogue avec Pascal : la question des « contrariétés », *XVIIe siècle*, 2004/3 n° 224, pp. 461-476, p. 475.

⁴⁵ Pierre Magnard, dans son article « D'étincelles en parataxes », paru dans *la Revue des sciences philosophiques et théologiques* (2009/1, t. 93, pp. 23-33) s'intéresse à ce même phénomène syntaxique et en tire des conclusions très voisines de celles de V. Wiel : « Le perpétuel chassé-croisé des antonymes caractérise l'ambivalence des opérateurs d'une pensée régie par la coïncidence des opposés » (p. 29) ; et : « Un usage parcimonieux des conjonctions de subordination laisse la topologie et la dynamique du champ de force tirer le meilleur parti de la disposition frontale, symétrique, antagoniste, en chiasme des éléments considérés. » (*Ibid.*).

⁴⁶ « ce n'est pas seulement leur coprésence qui est assertée ici car en les ramassant en une seule structure logique, les « solidarisant » de la sorte, c'est toute la vertu de la tournure concessive de poser simultanément la réalité de l'expérience humaine (jusque dans ses pires errements) et la possibilité de la mettre en perspective, de la dépasser, de la reprendre dans un mouvement qui la met en relation avec ce à quoi l'homme participe aussi, l'Ordre, et avec celui qui le veut. » (p. 467)

désignée comme source de toute union aux corps. Une telle résolution se noterait dans des formules telles que: « Car enfin l'esprit ne peut être uni au corps, que *parce qu'il* est uni à Dieu ». Le « quoique » de la préface pourra être non remplacé mais doublé par un « puisque » une fois établi que Dieu fait tout. Dans cette résolution syntaxique, on pourrait alors lire la preuve que, pour Malebranche, au plan de l'Ordre, expérience existentielle, foi et raison s'accordent, alors qu'elles restaient irrémédiablement disjointes chez Pascal⁴⁷. Or si le souci apologétique n'est assurément pas absent de la perspective Malebranchiste, il se joint à une visée philosophique et métaphysique dont V. Wiel perçoit précisément la présence dans la concordance entre expérience, foi et raison que l'usage malebranchiste de la langue contribue à produire.

Ainsi donc, les divergences chez Pascal et Malebranche résideraient non dans le constat de certaines contrariétés inhérentes à la nature humaine mais dans leur interprétation et la manière dont le travail philosophique peut rendre raison d'une expérience intérieure paradoxale. L'enquête malebranchiste fournirait donc des arguments pour justifier, sur un plan rationnel, ce qui paraissait échapper à la conception pascalienne. Pour Malebranche, il ne s'agit donc pas de contrebalancer la condition présente en rétablissant une union à Dieu disparue, mais de la désigner à sa juste place, c'est à dire comme fondement de tout lien aux créatures. Etudier le lien de l'esprit à Dieu, selon Malebranche, c'est en effet aller bien au delà d'une théorie sur la lumière naturelle ou la création, puisque c'est envisager – par la théorie occasionnaliste – la présence de Dieu comme puissance et comme sagesse dans chacune des dispositions de la créature, comme idée et mouvement pour aller plus loin.

4. Une théorie du péché : comment la nature de l'homme ne s'est pas perdue.

Comme indiqué plus haut, ce n'est pas la moindre des spécificités de l'anthropologie malebranchiste, si on la compare au corpus cartésien, que la place qu'y occupent les spéculations sur le péché originel. Malebranche utilise en effet la réflexion sur la chute comme un élément déterminant de la construction de sa science de l'homme.

⁴⁷ « Malebranche valide les contrariétés que chacun constate d'expérience tout en invalidant les conclusions que nous croyons pouvoir en tirer. Il cherche ainsi à réconcilier ce qui s'éprouve dans l'expérience avec ce que la raison, consultée avec attention, peut nous en dire. » (p. 475)

L'examen du péché et de ses suites se trouve pour la première fois présenté dans le premier livre de la *Recherche*, suite à l'annonce des desseins de ce tome, lorsque commence l'analyse des erreurs des sens qui s'ouvre par une déclaration forte :

« Quand on considère avec attention les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel.⁴⁸ »

Par là, Malebranche marque dès l'abord son rejet d'une interprétation réformée qui penserait l'homme comme intégralement et irrémédiablement corrompu. Selon Malebranche les erreurs de la sensibilité ne sont pas les marques d'un déficit de la nature humaine mais bien du mauvais usage qui est fait des sens. Aussi affirme-t-il l'adaptation – c'est-à-dire aussi la positivité – des sentiments et des passions à leur rôle, qu'il entreprend de prouver à l'aide de deux hypothèses départagées en fonction de principes métaphysiques relatifs à la connaissance de l'ordre⁴⁹.

La première hypothèse, qui permet d'expliquer que l'homme ressente aujourd'hui la prégnance des plaisirs sensibles sur les plaisirs moraux, pose qu'au regard de la justice divine, la situation présente est aussi conforme à l'ordre que celle du temps adamique⁵⁰. Une délectation prévenante portait alors Adam à aimer Dieu et un « instinct de nature », c'est-à-dire une « impression de Dieu même » inclinait l'individu au bien⁵¹. Or ce dernier mouvement perdure⁵², tandis que la satisfaction sentie par Adam à l'accomplissement de son devoir – c'est-à-dire le principe d'équivalence entre valeur du bien et plaisir ressenti – se serait perdu⁵³. Aussi, en l'absence d'une grâce particulière, l'homme présent n'éprouverait plus dans la vie morale de plaisir supérieur à celui du corps. L'acte de désobéissance du péché aurait donc été *sanctionné* par le retrait de Dieu, c'est-à-dire par la disparition de la délectation spécifique prise à son union⁵⁴. Aussi le corps en serait-il venu à être dominant, une fois le plaisir du lien à Dieu minoré et la modification de la nature –

⁴⁸ Il faut préciser dès l'abord que la démonstration de la validité des sens vaut aussi, selon Malebranche, pour les passions : leur économie et leur rôle biologique n'ont pas changé des suites du péché même si elles sont devenues plus impérieuses, l'inclination à les suivre s'étant changée en dépendance : PI I, pp. 520-521 ; OC II p. 163.

⁴⁹ Sur l'équivalence des hypothèses au regard de leur conception de la neutralité des sens : RV I, PI I, p. 48 ; OC I, p. 72.

⁵⁰ En cela il s'oppose donc à la conception Thomasienne qui le nie : ST, Ia, IIae, q 82a3.

⁵¹ Geneviève Rodis-Lewis (Tome I des OC, p. 1366, note 5) montre que cette première hypothèse correspond à la position de Senault, dans *L'homme criminel*. Elle cite à l'appui de cette observation l'extrait suivant : « En cet heureux état, l'homme n'était que pour Dieu. Il trouvait son bonheur dans son devoir, il obéissait avec plaisir, et comme la grâce faisait la perfection de son être, il ne lui était guère moins naturel d'aimer Dieu que de s'aimer soi-même. » *Traité I*, discours 2, p. 19.

⁵² « Car quoique le péché ait corrompu toutes choses, il ne les a pas détruites. (...) Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles, ou les mêmes impressions de l'Auteur de la nature qu'avait Adam avant son péché. » RV IV, PI I, 389 ; OC I, p. 13.

⁵³ « Le premier homme ressentait du plaisir, dans ce qui perfectionnait son corps, comme il en sentait dans ce qui perfectionnait son âme, parce qu'il était dans un état parfait, il éprouvait celui de l'âme beaucoup plus grand que celui du corps. »

⁵⁴ « Ainsi le principal changement qui lui est arrivé, et qui cause tout le désordre des sens et des passions, c'est que par une juste punition, Dieu s'est retiré de lui, et qu'il n'a plus voulu être son bien. »

c'est-à-dire l'état de l'homme avant le péché, ou, selon la formule que Malebranche emploie, « sortant des mains de Dieu » – serait donc bien la conséquence d'un châtement divin⁵⁵.

La deuxième hypothèse, en faveur de laquelle Malebranche penche dès 1675, repose sur des prémisses différentes :

« Etant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous avons aussi deux moyens de reconnaître qu'une chose est bonne ou mauvaise : nous pouvons le reconnaître par l'usage de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnaître notre bien par une connaissance claire et évidente : nous le pouvons aussi reconnaître par un sentiment confus. »

La question n'est plus posée ici selon des déterminations d'intensité – donc de quantité – plus ou moins grande des plaisirs, mais sous l'angle de la valeur ou de la qualité et le schéma dualiste qui conçoit l'homme comme un composé s'explicite en ses conséquences : il existe pour lui deux types de biens et de connaissances. La situation théorique de cette deuxième hypothèse est plus complexe et plus articulée que celle de la première supposition. Le plaisir s'y trouve en effet couplé à la douleur, absente de la première formulation. Or pour Malebranche, celle-ci est le sentiment le plus fort et le premier. La préférence donnée aux corps sera donc plutôt comprise par Malebranche comme une réponse aux douleurs et un moyen de les éviter que comme une recherche de la maximisation du plaisir.

S'il est nécessaire d'introduire ici, outre la considération de la douleur, celle des moyens de connaître, c'est en raison de considérations sur la destination de l'homme, Malebranche posant en effet que nous n'éprouvons douleur et plaisir que pour les biens du corps que nous connaissons par instinct. Ce faisant, il reprend une thèse assez classique, rencontrée notamment chez Descartes : le bien du corps est connu par un « sentiment confus », ce qui libère l'esprit de la considération des biens corporels qui « ne méritent pas » une telle application⁵⁶. Et Malebranche ajoute qu'Adam possédait les mêmes sens que l'homme actuel, afin de n'être pas détourné de Dieu par la nécessité de s'appliquer aux phénomènes sensibles⁵⁷. Ainsi l'état d'Adam était-il comparable à celui d'après la chute puisqu'il ressentait des plaisirs et des douleurs qui portaient tous la marque de la sensibilité, c'est-à-dire son caractère involontaire. Sans ces sentiments institués pour porter Adam aux corps – et en premier lieu au sien propre – il les aurait méprisés, voyant avec clarté que Dieu seul pouvait

⁵⁵ Ce qui suppose que les actions humaines puissent avoir un effet nécessitant sur la volonté divine en l'enfreignant.

⁵⁶ RV I, Pl I, pp. 49-50 ; OC I, p 73.

⁵⁷ « Adam avait donc les mêmes sens que nous, par lesquels il était averti sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devait faire pour son corps. Il sentait comme nous des plaisirs, et même des douleurs ou des dégoûts prévenants et indélébiles. »

être son bien⁵⁸.

Cette seconde hypothèse justifie pleinement l'existence en l'homme (avant ou après la chute) des sentiments et l'ordre du sentir par leur faculté de procurer une connaissance inexacte mais suffisante. Elle se fonde sur l'évidence de la destination de l'homme au bien de l'esprit, c'est à dire à Dieu. Or, contrairement à ce que supposait la première hypothèse, cette version pose qu'Adam connaissait son bien et n'était donc pas porté à aimer Dieu par un plaisir prévenant, ce qui permet de rendre mieux compte de la possibilité même du péché, l'homme étant laissé à sa liberté et préférant son plaisir à la raison⁵⁹. En effet, Adam savait que Dieu seul agissait sur lui et que les corps n'étaient pas ses biens, mais il ne le sentait pas⁶⁰:

« Sa conviction n'était pas sensible. Il le connaissait sans le sentir. Au contraire, il sentait que les corps agissaient sur lui, quoiqu'il ne le connût pas.⁶¹ »

Le premier homme a donc péché parce qu'il ressentait un plaisir qui le portait aux biens sensibles tandis que la joie intellectuelle ressentie à l'exercice du devoir n'était pas de nature à contrebalancer cette première tendance. Ainsi peut-on supposer que, le plaisir monopolisant toute la capacité de son esprit, il ne voyait plus son devoir, et que c'est ainsi que, distrait par les biens sensibles, il a pu tomber⁶². Si Adam ressentait une grande inclination au plaisir, sa chute résulte pourtant de sa volonté propre car les plaisirs et les peines sensibles n'étaient pas des motifs incontrôlables de son action puisqu'il pouvait se rendre maître des mouvements excités dans son corps et son âme par les objets sensibles⁶³. Adam n'aurait donc pas dû se laisser déborder ni par la représentation d'un

⁵⁸ « Si l'esprit ne voyait dans les corps, que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourrait les aimer ni s'en servir avec beaucoup de peine: ainsi il est comme nécessaire qu'ils paraissent agréables, en causant des sentiments qu'ils n'ont pas. » RV PI I, p. 49 ; OC I, p. 73.

⁵⁹ Dans la première hypothèse, en effet, l'homme était déterminé au bien par un plaisir prévenant. Il devenait donc difficile de comprendre pourquoi il aurait quitté le bien, s'il avait ressenti un bonheur supérieur dans l'accomplissement du devoir que dans toute autre action. Le péché devenait inexplicable. La deuxième hypothèse sauve en revanche la liberté humaine, rendant possible le péché, déculpabilisant Dieu, et démontrant l'implication de l'inclination et de la connaissance dans le choix de l'individu : « Mais l'expérience a fait voir à la honte du libre arbitre, et à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam était capable, dans un état aussi réglé et heureux que celui où il était avant son péché. »

⁶⁰ IVe Ecl. PI I, p. 826 ; OC III, p. 48.

⁶¹ *Conversations chrétiennes*, IV, p. 1209 ; OC IV p. 95.

⁶² Ce qui le rend capable de pécher, c'est la capacité limitée de son esprit (qui est conservée, dans l'homme présent) car « il est nécessaire que tout esprit fini soit sujet à l'erreur et au péché » (CC, IV, PI I, p. 1210 ; OC IV, p. 96) la tendance au plaisir corporel et les idées sensibles qui s'y attachent offusquant la perception du bien : « Pour petite et peu raisonnable que soit l'espérance d'un grand bien, elle est capable de nous porter à de grands excès. Ainsi l'on peut supposer dans Adam une si forte application à l'objet sensible, et par conséquent, un si grand éloignement de la présence de Dieu, que la moindre espérance, le doute le plus léger, le sentiment le plus confus d'un aussi grand bien que celui d'être semblable à Dieu, a été capable de le porter à une action, qu'il ne pensait peut-être pas fort criminelle dans le moment de sa chute. »

⁶³ « Mais ces plaisirs et ces douleurs ne pouvaient pas le rendre esclave, ni malheureux comme nous, parce qu'étant maître absolu des mouvements qui s'excitaient dans son corps, il les arrêtait incontinent après qu'ils l'avaient averti, s'il le souhaitait ainsi, et sans doute le souhaitait-il toujours à l'égard de la douleur. » ; « Le premier homme arrêtait, quand il le voulait, les mouvements qui se communiquaient à son corps, ou pour le moins, qui se communiquaient à la principale partie de son cerveau. ».

plaisir à venir ni par une joie présomptueuse à la vue de ses perfections naturelles ni par sa tendresse à l'égard son épouse⁶⁴.

Pour Malebranche, le péché est donc assurément un produit du libre arbitre et a pour effet la privation de la puissance du sujet vis-à-vis de son corps : plaisirs et douleurs qui n'étaient que signes, avertisseurs biologiques deviennent commandements impérieux⁶⁵. L'état d'esclavage au corps, produit – et non cause – du péché, nommé concupiscence, devient donc la condition universelle du genre humain⁶⁶.

Notons que cette domination du corps sur l'esprit est bien une conséquence du péché et non le produit d'une volonté expresse de Dieu, c'est à dire d'une punition⁶⁷. Ainsi la « rébellion des sens » ne signifie-t-elle ni que les sens sont pourvus d'une malignité propre, ni que Dieu a changé les lois de la nature et de l'union de l'âme au corps, pas plus qu'il n'a cherché à « s'éloigner positivement » du pécheur⁶⁸ ce qui permet à Malebranche d'affirmer enfin que sentiments et passions ne sont pas pervertis par l'effet du péché⁶⁹ et que perdurent, dans l'homme concupiscent, des vestiges de sa nature primitive⁷⁰. L'union de l'âme et du corps est donc une suite des lois de la nature, tandis que l'assujettissement de l'âme au corps résulte de la transgression constituée par le péché.

Pour rendre compte de l'origine de la faute et de ses effets, Malebranche se réfère plus ou moins précisément, en l'infléchissant, à la position augustinienne qui pose que l'homme n'est plus dans son état de nature originel mais dans un état de nature viciée, résultant d'un châtement⁷¹. Pour

⁶⁴ RV I, PI, p. 51 ; OC I, p. 75. Ces trois raisons sont alléguées sans que Malebranche opte fermement pour l'une d'entre elles. Les deux dernières sont d'ajout plus tardif.

⁶⁵ « Ses sens et passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, et le rendirent, comme nous, esclave de toutes choses sensibles. »

⁶⁶ « L'homme pour ainsi dire n'est que chair et que sang depuis le péché. La moindre impression de ses sens, et de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit : et le cours des esprits et du sang l'emporte avec soi, et le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent en vain qu'il se raidit contre ce torrent qui l'entraîne, et c'est rarement qu'il s'avise d'y résister : car il y a trop de douceur à le suivre, et trop de fatigue à s'y opposer. » RV III, PI I, p. 365 ; OC I, p. 469.

⁶⁷ « Ce n'est qu'indirectement et par notre faute, ce n'est qu'à cause du péché, qui a changé en véritable dépendance l'union de l'âme au corps très sagement établie. Ce n'est qu'à cause de la perte que nous avons faite du pouvoir que nous avons sur notre corps avant le péché, que les plaisirs et les douleurs sensibles nous éloignent de Dieu. » CC IV, PI I, pp. 1206-1207 ; OC IV, p. 93.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ L'« ordre et l'exactitude » des sens ne peut être une suite du péché : RV I, PI I, p. 52 ; OC I, p. 77.

⁷⁰ « Il n'est pas juste que Dieu suspende les lois dans la communication des mouvements, ni qu'il y ait des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps, en faveur d'un pécheur et d'un rebelle. Néanmoins l'ordre et la bonté de Dieu paraissent toujours dans ses lois qu'il a établies, parce qu'elles apprennent à l'homme quel est le bien du corps par une voie si courte et si agréable, qu'elles ne l'empêchent pas malgré lui de s'appliquer à son vrai bien. Car ce ne sont pas ces lois, mais la concupiscence qui trouble maintenant ta raison et qui te corrompt le cœur. » Puisque les lois divines sont inchangées, que les sens soient des occasions d'erreur procède seulement de la concupiscence : « Mais le péché fait que Dieu, sans rien changer de ses lois, devient pour les pécheurs le juste vengeur de leurs crimes. (...) En un mot, Dieu aime l'ordre invinciblement. Il le suit inviolablement. Il ne peut se démentir. » Or la première loi de l'ordre est que les esprits sont plus estimables que les corps. La contradiction dans l'ordre n'est donc qu'apparente, ou du moins, elle n'est pas un paradoxe dans l'action de Dieu : « car l'homme ayant désobéi à Dieu, il a été juste que son corps cessât de lui être soumis ».

⁷¹ « A l'origine, la nature de l'homme a été créée irréprochable et sans vice. Mais cette nature humaine, qui fait que chacun de nous est issu d'Adam, a dorénavant besoin d'un médecin, car elle n'est pas saine. Tous les biens qu'elle possède par sa constitution, la vie, les sens, l'intelligence, elle les tient du Dieu souverain, son créateur et son demiurge. Mais le vice, qui

Augustin, le péché consiste dans un acte volontaire par lequel le premier homme s'est détourné de Dieu et qui a pour punition sa dépendance au corps et sa mortalité⁷². Selon lui, il y a par conséquent deux acceptions du terme *nature* : au sens propre, elle désigne l'état de l'homme innocent et au second sens (qui est en fait un sens impropre), la condition présente de rébellion de la chair⁷³.

De l'héritage augustinien, Malebranche retient assurément la dépendance à la chair après le péché et la propagation de la concupiscence aux descendants. En revanche, il ne considère pas la condition présente comme un châtement ni la situation post-lapsaire comme le résultat de la destruction de la première nature, puisqu'il reste dans la nature déchue quelque chose de la nature innocente, que la légalité générale de l'ordre n'a pas été abolie et que notre lien à Dieu, même affaibli, nous est toujours présent, et, surtout, parce que la volonté de l'homme n'a pas produit une action spécifique de Dieu. En outre, il donne un autre sens à ces 'restes' de nature originelle qu'Augustin ne le faisait. En effet ce dernier évoquait surtout la persistance d'une loi morale originelle aux prémisses accessibles à « l'homme intérieur » et le maintien, malgré des altérations, de l'image de Dieu en l'homme. Or chez Malebranche, la « loi naturelle » désigne à la fois l'Ordre – dont la hiérarchie de perfection Dieu-Ame-Corps – et le sens physique que lui reconnaît la science moderne – les lois de l'union de l'âme et du corps. En outre, tandis qu'Augustin – et Pascal à sa suite – paraissent envisager les 'restes' de la nature primitive comme « un instinct secret » ou un sentiment de la grandeur perdue, une tension sourde vers la béatitude, Malebranche pense essentiellement une persistance de l'entendement du premier homme⁷⁴.

obscurcit et affaiblit ces dons naturels, de telle sorte qu'elle éprouve la nécessité d'une illumination et d'un traitement, ne vient pas de l'irréprochable démiurge, mais du péché originel commis par le libre arbitre. » *La nature et la grâce*, III, Pl III, p. 733.

⁷² « Pour avoir volontairement abandonné le Maître dont elle était l'esclave, elle ne peut retenir en son pouvoir l'esclave dont elle était le maître. La chair désormais cessa de lui être soumise, comme elle aurait dû l'être toujours, si l'âme avait été soumise à Dieu. » ; « Donc le genre humain tout entier, qui devait se propager par la femme était dans le premier homme quand ce couple primitif reçut de Dieu l'arrêt de sa condamnation. Et ce qu'est devenu l'homme, non par sa création, mais par son péché et son châtement, il l'a transmis à ses descendants » (*Cité de Dieu*, XIII, III) ; « La gravité de la faute entraîna une sanction qui vicia profondément la nature: ce qui n'était qu'une peine chez les premiers pécheurs, devient nature pour tous leurs descendants » (Id., XIII, I).

⁷³ *De libero Arbitrio*, II, 19. Chez Pascal, les deux états de la nature de l'homme sont cités dans la « liste » des *Sources des contrariétés* et la nature présente de l'homme envisagée comme corrompue (*Pensées*, frag. L6/B60 ; L214/B491).

⁷⁴ Philippe Sellier écrit, dans *Pascal et saint Augustin* (Albin Michel, 1995) : « L'axe véritable de la création va de l'âme humaine à Dieu, l'être humain ne demeure plus dans cet axe, mais ses flottements se situent cependant par rapport à lui. Dans les mouvements qui conduisent les hommes d'un excès à l'autre, la loi naturelle continue d'exercer son attraction invisible » (p. 102) ; « Pascal, comme saint Augustin, affirme l'existence de lois naturelles, la fragilité issue de la chute explique les bizarreries humaines et ces bizarreries permettent d'humilier la Raison. Mais l'homme n'est pas assez corrompu pour être incapable de percevoir où est la vraie morale quand on la lui montre. » (p. 103). Notons que pour Pascal (*Œuvres complètes*, Seuil, p. 363, *Du bon usage des maladies*), la marque ou le portrait de Dieu en l'homme s'est effacé – et non seulement obscurci et que le moi recouvre, de ses représentations multiples, l'espace laissé vide par le retrait de Dieu (« Vous l'y avez formée [votre image] mais elle est tout effacée. L'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'est plus connaissable. Vous seul avez pu créer mon âme : vous seul y avez pu former votre image : vous seul pouvez la reformer, et y réimprimer votre portrait effacé »). Aussi Laurence Devillairs (« *L'homme, image de dieu ...* », *Archives de philosophie* 2009/2), s'appuyant sur le fragment L919/B553 écrit-elle « il faudrait parler d'un antiaugustinisme de Pascal, l'absence de communication entre l'homme et Dieu rendant impossible la thématisation de l'homme comme *imago dei* » (le texte affirme notamment : « il n'y a point de rapport de moi à Dieu, ni à JC »). A l'appui de cette thèse, on peut également citer les frag. 449/556 et 431/560 des *Pensées*.

Aussi, le péché n'ayant pas rompu l'union à Dieu mais l'ayant seulement distendue, le sujet peut assurément, par l'attention, retrouver les idées dans lesquelles Adam, déjà, voyait⁷⁵. C'est pourquoi la connaissance adamique paraît représenter la perfection des données humaines de la connaissance et ce vers quoi le sujet doit tendre, c'est-à-dire précisément ce que Malebranche appelle « science humaine ».

L'insistance de l'oratorien sur la permanence de la loi naturelle explique en outre que l'usage du terme *nature* reste pour lui légitime et qu'il soit pris en un sens bien différent de celui qu'emploie Pascal, dans ce fragment célèbre :

« la vraie nature étant perdue, tout devient sa nature⁷⁶ ».

Ce type d'énoncé – qui impose le terme de *condition*, chez Pascal, pour désigner la situation postlapsaire de l'homme – comporte en effet le risque d'une dévaluation de la notion de nature et donc d'un pyrrhonisme à la fois moral et scientifique – si tout est nature, alors plus rien ne l'est. Or, chez Malebranche, l'idée que la nature n'est pas entièrement corrompue en nous est la condition de possibilité de la connaissance de l'ordre et de la nature humaine, c'est à dire la condition même de la réfutation du scepticisme : pas plus que les lois naturelles, les vérités ne nous sont cachées. La permanence de la capacité à se porter aux vérités⁷⁷ invalide donc le scepticisme

⁷⁵ Pour juger ici précisément du rapport à Augustin, il faudrait préciser que la doctrine du Père de l'Eglise sur ce point a varié. Comme le montrent en effet Isabelle Bochet et Olivier Boulnois (articles parus dans *Augustin : la question de l'image*. (dir. I. Bochet), *Archives de la philosophie*, 2009/72 n°2), Augustin, qui aurait d'abord nié qu'il restât quelque image de Dieu que ce soit en l'homme se serait rétracté de cette position dans le *De Trinitate* : « alors qu'il n'hésite pas, dans le *De diversis quaestionibus* LXXXIII et même dans le *De genesi ad litteram*, à parler d'une perte de l'image de Dieu dans le cas de l'homme pécheur, il corrige par la suite cette affirmation dans le *De trinitate* et dans les *Révisions* : l'homme n'a pas perdu tout ce qu'il possédait de l'image de Dieu, mais celle-ci est déformée » (I. Bochet, p. 282) ; « Dans un premier temps, Augustin envisage une perte totale de l'image et ressemblance : « Il n'est pas absurde de penser que la chute a consisté pour lui [Adam] à perdre l'image et la ressemblance de Dieu ». Avec la chute, l'homme (Adam) perd à la fois l'image et la ressemblance. Avec la grâce, il retrouve peu à peu l'une et l'autre. – Mais dans les *Retractationes*, Augustin se corrige : l'image n'est pas totalement perdue. « Il ne faut pas entendre ce passage au sens où le péché aurait fait perdre à l'homme tout ce qu'il tenait de l'image divine. D'une part, s'il n'en avait rien perdu, il n'y aurait pas de raison pour lui dire : [...] « Nous sommes transformés dans la même image » (II Corinthiens 3, 18). D'autre part, s'il n'en était rien resté, on n'aurait pas pu dire non plus : « Bien que l'homme marche dans l'image (*homo in imagine ambulat*), il s'agite vainement » (Psaume 38, 71) ». La position finale d'Augustin est donc ambiguë et inconfortable. Comme le dit le Psaume, l'homme marche dans l'image, l'image n'est pas totalement donnée, mais poursuivie dans un voyage infini vers sa fin. Dans l'homme, l'image vit un drame, une contradiction permanente entre différence et assimilation. » Ainsi, dans les livres X et XIV du *De trinitate*, Augustin affirme que l'image de Dieu ne s'est pas perdue. Elle perdure dans la partie raisonnable et intelligente de la mens. Aussi, l'âme humaine peut-elle, en exerçant ses facultés, « comprendre et voir Dieu » : « l'image peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être. » De Trin. XIV, 4, 6 BA 16, pp. 356-359. Par là, l'homme, tout en n'ayant plus de ressemblance véritable à Dieu, continue à en être l'image, même si elle est déformée.

⁷⁶ *Pensées*, L397/B426. On peut citer les fragments suivants, qui poursuivent cette même idée : 419/89, 125/92, 126/93, 630/94 sur la nature et la coutume (toute coutume se mue en nature et efface la première nature) et 199/72, 641/ 129 sur le mouvement (la nature humaine est mouvement, l'homme cherchant sans pouvoir l'atteindre une « assiette ferme »). Sur l'idée que la nature de l'homme est corrompue depuis le péché : 642/448 ; 400/427 ; 449/556 ; 491/439 ; 416/546.

⁷⁷ Jean-Christophe Bardout note ainsi : « Si la faculté sensible est indemne – en son fonctionnement, sinon en son pouvoir – de toute contamination directe par le péché, il en va de même, a fortiori, de la faculté intellectuelle, et de l'entendement pur, lui aussi préservé de toute lésion postlapsaire » (*Malebranche et la métaphysique*, PUF, Paris, 1999, p. 135).

pascalien qui verrait dans la nature déchue un déficit de raison et un motif pour se porter à une forme d'empirisme autant qu'à une défiance vis à vis de l'entendement⁷⁸.

Or le rejet du scepticisme se manifeste aussi dans l'attitude de Malebranche au regard des spéculations sur le péché originel. Alors que Pascal récuse clairement les hypothèses augustinienes⁷⁹, Malebranche, comme nous venons de le voir, s'attache à produire un discours rationnel – c'est le sens de ses hypothèses – sur le péché. Cela peut certainement se comprendre comme une volonté de donner un sens théorique fort à la notion de nature et à la chute et d'en

⁷⁸ C'est en tout cas de cette manière qu'Antony McKenna, dans l'article « Pascal et Gassendi, la philosophie du libertin dans les *Pensées* » (*Dix-septième siècle*, 2006/4, pp. 635-647) analyse la domination, chez Pascal, de la raison par l'imagination, les sens ou les passions. Ainsi écrit-il que Pascal propose une « puissante synthèse entre philosophie gassendiste et anthropologie augustinienne » (p. 647). Or, cela est d'importance au plan de l'épistémologie : « La primauté du corps dans la psychologie pascalienne confère aux termes de cœur, sentiment, coutume, imagination, puissances trompeuses, etc.. le statut de prise de position anticartésienne, fortement influencée par les objections anticartésiennes de Gassendi, et il fonde, sur une épistémologie dominée par le corps, la primauté du sentiment, du cœur. » (p. 641). Plus intéressante encore pour notre propos est cette conclusion : « [selon Pascal] notre première nature est cartésienne, l'intellect s'exerce indépendamment du corps, la raison saisit directement la vérité, les idées reflètent le monde tel qu'il est. En revanche, dominée par le corps, la « seconde nature » est gassendiste, elle ne nous livre que des images filtrées par l'imagination, le statut du corps mine toute certitude désormais, nos idées ne sont que des impressions ; elles se ramènent toutes – même si elles font figure de premier principe – à l'impression du corps, désormais « le pyrrhonisme est le vrai » » (p. 647). Précisons que selon Pascal, Dieu et/ou la vérité sont *sentis*, c'est-à-dire connus par un *instinct secret* qui diffère de la connaissance rationnelle d'entendement. Cet instinct découvre dans la nature (*et non en l'homme même*) une *image* de Dieu qui est tout à fois portrait et chiffre, car Dieu se montre en se cachant : 260/678, 446/586, 429/229. L'image de Dieu est nécessairement déformée, dévaluée : « la nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image » 934/580 ; « Pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne voir pas ; et c'est précisément l'état où est la nature » 449/556.

⁷⁹ « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont des choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre et qui passent l'état de notre capacité présente. Tout cela est fort inutile à savoir pour en sortir et tout ce qu'il nous importe de connaître est que nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus Christ » *Pensées*, frag. L431-B560. On peut aussi renvoyer à 430/431. Notons également que Pascal insitue Jésus-Christ comme médiateur nécessaire pour le salut et la vie morale mais aussi pour la connaissance, puisqu'il estime, dans ce dernier fragment, que l'on ne peut pas même connaître l'immortalité de l'âme (qui est, selon Pascal, « une chose qui importe si fort, nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (427/194) sans médiateur. Or c'est là l'un des principes que la science de l'homme malebranchiste se propose d'établir par la seule raison naturelle. Ajoutons, pour accuser encore l'écart qui se manifeste de Malebranche à Pascal au regard du discours sur le péché que le premier mobilise les ressources de sa psychophysiologie pour comprendre comment, durant la période de « corps à corps » de la mère à l'enfant, pendant la gestation, peut avoir lieu la transmission de la concupiscence, c'est-à-dire du péché. Ce qui apparaissait chez Pascal comme un insondable mystère (131/434) est ici expliqué par une filiation organique qui fait de chacun le porteur du péché non par l'effet d'un décret divin faisant retomber la responsabilité morale de la transgression sur tous les descendants d'Adam, mais d'une transmission de caractères de type organique, qui inscrit dans la chair même de tout être humain à naître les pulsions qui attestent de la nature déchue : « Il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'hui dans leur cerveau des traces et des impressions de leurs premiers parents. Car de même que les animaux produisent leurs semblables et avec des vestiges semblables dans leur cerveau, lesquels sont cause que les animaux de même espèce ont les mêmes sympathies, et antipathies, et qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres : ainsi nos premiers parents après leur péché ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges, et des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourraient bien les avoir communiqués à leurs enfants. De sorte que cette grande attache, que nous avons dès le ventre de nos mères à toutes les choses sensibles, et ce grand éloignement de Dieu où nous sommes en cet état, pourrait être expliqué en quelque manière par ce que nous venons de dire. Car, comme il est nécessaire que selon l'ordre établi de la nature, les pensées de l'âme soient conformes aux traces qui sont dans le cerveau, on pourrait dire que dès que nous sommes formés dans le ventre de nos mères, nous sommes dans le péché, et infectés de la corruption de nos parents, puisque dès ce temps-là nous sommes très fortement attachés aux plaisirs de nos sens. (...) Ainsi nous devons naître avec la concupiscence, et avec le péché originel. (...) Si l'on fait une sérieuse attention à ces deux vérités, la première que c'est par le corps, par la génération, que le péché originel se transmet, et que l'âme ne s'engendre pas, la seconde que le corps ne peut agir sur l'âme et la corrompre, que par les traces de la partie du cerveau dont ses pensées sont naturellement dépendantes ; j'espère qu'on demeurera convaincu que le péché originel se transmet de la manière que je viens d'expliquer » ». RV II, PI I, pp. 185-186 ; OC, I, pp. 247-248.

intégrer les concepts à l'anthropologie.

L'insistance de Malebranche à affirmer le maintien des lois divines dans l'état postlapsaire peut encore se mesurer en contrastant sa conception du péché et de ses suites à celle que propose Cordemoy dans le premier de ses *Traité de métaphysique*⁸⁰. Celui-ci, en effet, se saisit des questions relatives à la chute et à la condition postlapsaire de l'homme dans ces ouvrages, après qu'il a développé, dans les Six Discours sur le *Discernement du corps et de l'âme*, une conception de l'union psycho-physique très proche de la source cartésienne. Le tableau qu'il dresse de la situation présente des esprits, occupés aux plaisirs sensibles et indifférents aux vrais biens est proche de la description qu'en donne Malebranche dans la préface de la *Recherche*. Selon Cordemoy, tout sujet humain étant porté au bonheur par sa sensibilité – laquelle est nécessaire pour se porter au bien, c'est-à-dire pour aimer Dieu – il est susceptible de se laisser aller au plaisir imparfait plutôt que d'examiner les moyens d'atteindre sa fin véritable. Car l'exercice de la liberté demande un effort contre la sensibilité. C'est donc par la tendance naturelle au plaisir et la carence de détermination que Cordemoy explique le péché, lequel, malgré le système occasionnaliste, n'est imputable qu'au mauvais choix du sujet. Dieu, en effet, imprime aux esprits un mouvement incessant (nécessaire) vers le bonheur. S'il ne leur appartient donc pas d'élire leur fin, ils sont en revanche capables de choisir les moyens de l'atteindre ou de suspendre leur choix s'ils ne les aperçoivent pas clairement. Dieu fait donc bien tout ce qu'il y a de réel dans le péché, mais son action s'oriente en fonction des déterminations contingentes de la volonté du sujet⁸¹. Or celle-ci est influencée par les affections sensibles que l'individu, en les interprétant de manière erronée, détourne de leur finalité propre. Les sensations ont en effet, selon Cordemoy, fidèle en cela à la conception cartésienne, un rôle d'avertisseurs vitaux, c'est pourquoi elles sont rapportées par l'âme aux corps qui les produisent apparemment. Or, cette correspondance entre sensation et objet induit le sujet à confondre la sensation avec la chose même, et cette dernière avec la cause véritable des modifications⁸². Aussi les corps apparaissent-ils comme pourvoyeurs de plaisirs et de peine et le sujet confond-il l'apparence du bonheur avec le bien véritable.

Or, cette confusion tragique est le lot des hommes dans la situation postlapsaire. Cordemoy suppose en effet, dans le premier homme, une harmonie sans faille entre un corps bien réglé et un

⁸⁰ Bien que les œuvres de Cordemoy n'aient pas figuré dans l'inventaire de sa bibliothèque, Malebranche ne laisse pas d'y renvoyer dans la *Recherche de la vérité* : « Que si ce que je viens de dire ne suffit pas pour sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de Saint Augustin, comme le 10^e chapitre du dixième livre de la *Trinité*, les 1^{er} et 14^e chapitres du livre de la *Quantité de l'âme*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps. Ou enfin le sixième discours du *Discernement de l'âme et du corps* de M. de Cordemoy » (OC I, p. 123). Il est indéniable en outre que de forts échos des thèses de Cordemoy se font entendre chez Malebranche, sur maints sujets, et en particulier dans son analyse des causes occasionnelles sur lesquelles le chapitre suivant reviendra. Sa connaissance des thèses de Cordemoy paraît donc incontestable.

⁸¹ *Traité* II, I-VIII, pp. 283-285.

⁸² Id. VI, p. 286.

esprit capable de lui commander⁸³. Dans cet état, Adam, qui n'était affecté que de modifications agréables, disposait aussi pleinement de sa liberté, que rien n'aliénait. Or, après la chute, cet équilibre a été modifié, le péché entraînant le dérèglement du corps qui s'est mis à causer douleur, malheur, mort ; l'assujettissement de l'âme à ce dernier et, par conséquent, la difficulté pour l'esprit d'exercer sa liberté. Cette situation de dérèglement, transmise du premier homme à ses descendants, rend raison du caractère conflictuel de l'union de l'âme et du corps que la pure description de ses modalités, dans le *Discours*, ne permettait pas de faire apparaître⁸⁴.

S'il est clair que Malebranche et Cordemoy s'accordent sur l'imputation du péché à la liberté du sujet de déterminer l'efficace de Dieu, la divergence est patente en ce qui concerne ses effets. Or, chez Malebranche, l'affirmation d'un maintien des lois naturelles dans le monde postlapsaire nous paraît assurer une plus grande cohérence entre les deux pans de l'anthropologie qui pourrait, sans cela, se trouver en porte-à-faux entre l'affirmation d'une légalité à l'œuvre dans la nature et la conception des suites de la chute comme trouble à l'ordre initial. Si un même ordre reste à l'œuvre, les mêmes concepts valent pour la situation présente et pour l'état adamique. Le péché, ses conditions et ses effets sont donc compréhensibles, sans accroc, par les principes inaltérés de l'anthropologie. La question de la possibilité du péché et de ses effets impliquant des décisions théoriques quant à la nature de nos facultés – la volonté, en particulier – pour rendre compréhensible ce qui, pour Pascal, restait hors d'atteinte de la raison, on peut affirmer que Malebranche en traite d'un point de vue que l'on ne saurait qualifier autrement que de philosophique et non dans une simple perspective historique, comme A. Robinet le laissait penser dans les extraits cités plus haut.

Le modèle de l'état adamique et l'hypothèse d'une équivalence entre situation d'Adam et de l'homme déchu au plan des sentiments, sont obtenus en premier lieu à partir des prémisses de l'anthropologie malebranchiste (distinction des substances, double union). Puis, quand il s'agit de montrer que l'état de soumission au corps de l'homme déchu ne pouvait être celui d'Adam, c'est à l'expérience, couplée à la connaissance de l'ordre que Malebranche fait appel. Ainsi, le fait que la nature ne se soit pas totalement perdue en nous rend possible selon Malebranche ce qui apparaissait illusoire à Pascal : l'utilisation conjointe de l'observation de la nature présente et de la connaissance de l'ordre pour parler du premier homme. S'il est impossible pour Malebranche de juger de la nature adamique sur la seule foi de notre expérience⁸⁵ et s'il faut se fier à la raison et aux idées

⁸³ Le corps serait bien disposé, l'âme maîtresse de ses impressions, les sens véridiques, l'entendement éclairé, la volonté droite, les inclinations maîtrisables : Id., I, XVI, p. 280.

⁸⁴ Id. I, XVI, pp. 281-282.

⁸⁵ « Pour parler de l'homme innocent et fait à l'image de Dieu, il faut consulter les idées divines de l'ordre immuable. » EMR, IV, XVIII, Pl II, p. 736 ; OC XII-XIII, p. 103.

claires pour en construire le modèle, l'expérience de l'état présent n'entre pas pour rien dans l'élaboration du modèle théorique de la nature adamique, pourvu que soit identifié ce qui a une pertinence dans les vécus présents c'est à dire la prégnance du lien au corps – non distinguée du sentiment de la non-conformité de notre état à l'ordre. Ainsi c'est par expérience et par le « sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes » que, selon le VIIIème *Eclaircissement*, nous sommes capables de déterminer comment et pourquoi Adam a pu tomber⁸⁶. Or le *Traité de Morale* confirme la valeur du sentiment, puisque la science de l'ordre y est conçue comme mi-rationnelle et mi-expérimentale, ce qui signifie que nous avons accès aux rapports de perception par idées claires et par une voie sensible – inclinations et relations aux objets, c'est à dire conscience sensible.

Le contenu naturel de notre expérience contribue donc à élaborer le modèle de la nature primitive qui vaut non comme récit historique mais, en retour, comme un outil de compréhension et d'orientation du présent. La construction réflexive proposée par Malebranche a en effet, selon nous, une efficacité double puisque le contrepoint adamique permet de rendre raison de la situation actuelle de soumission de l'homme à son corps tout en traçant la direction à prendre pour s'en affranchir. C'est en ce sens que, pour Jean-Christophe Bardout, Adam constitue un « modèle épistémique »⁸⁷ qui permet de comprendre à quelles conditions il serait possible de réinstaurer l'ordre de soumission du corps à la raison bouleversé par le péché⁸⁸ : s'il est impossible dans l'état actuel de renouer avec la maîtrise du corps qui était celle d'Adam, on peut s'efforcer toutefois, selon Malebranche, de réduire cette union sensible, en évitant certaines expériences corporelles et surtout en détruisant les prestiges de ce qu'il appelle « les fausses expériences », c'est-à-dire en opérant une critique de notre rapport au sensible et en rendant raison (en les expliquant) des relations qui nous lient à notre corps, et, par lui, à toutes les choses du monde. La domination du corps sur l'esprit étant capable de variations du plus au moins, le sujet doit s'exercer à une pratique méditative qui lui fasse quitter son corps – ce pourquoi il en ressentira du déplaisir⁸⁹. Or, dans la méditation est atteint l'état d'Adam qui apparaît alors comme la figure du métaphysicien idéal.

⁸⁶ VIIIe Ecl. PI I, p. 851 ; OC III, p. 75.

⁸⁷ Sur ce point, nous nous accordons pleinement aux analyses de Jean-Christophe Bardout (*Malebranche et la métaphysique*, PUF, Paris, 1999, p. 134) : « La spéculation sur l'état supralapsaire d'Adam acquiert une dimension éminemment paradigmatique ; elle fixe l'état de l'homme idéal, de l'homme parfait et tel que Dieu ne voulu. Le modèle adamique est investi d'une dimension référentielle puisque c'est par référence à l'état supralapsaire d'Adam que nous prenons la mesure du désordre postlapsaire et de ce dont nous prive le péché. »

⁸⁸ Chez Pascal, au contraire, la méconnaissance de l'état d'Adam est d'autant plus cruelle que « le mystère le plus éloigné de notre connaissance qui est celui de la transmission du péché [est] une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ». L'homme est donc condamné à se méconnaître ou à accepter que toute la connaissance qu'il peut prendre de lui-même s'enracine dans un mystère insondable : « Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. D'où il paraît que Dieu voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes en a caché le nœud si haut ou pour mieux dire si bas que nous étions bien incapables d'y arriver. De sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison mais par la simple soumission de la raison que nous pouvons véritablement nous connaître » (L131/B434)

⁸⁹ Cf. Xè Ecl., RV I, p. 931 ; OC III, p. 160 et CC IV, PI I p. 1205 ; OC IV, p. 91.

En reconnaissant au modèle adamique une telle productivité cognitive et pratique, Malebranche affirme la singularité de son anthropologie.

II. Philosopher à contre-courant : la science la plus utile est la plus méconnue

Dans le dernier tiers de la préface de la *Recherche* apparaît le concept de « science de l'homme ». La première occurrence de l'expression en contient la signification autant qu'elle en pointe des défis :

« La plus belle, la plus agréable, la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant, cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a très peu qui s'y appliquent avec succès. La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps⁹⁰. »

Ce passage succède à l'explication des deux unions, des effets du péché, à l'exhortation à « rentrer en soi-même » en délaissant les biens et les témoignages du corps et enfin à la présentation des ambitions et de la méthode de l'ouvrage qui se clôt ainsi : « enfin on explique la plupart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connaissance de l'homme⁹¹ », l'adverbe « enfin » indiquant non pas la dernière séquence de l'œuvre mais bien la somme ou le résultat final escompté. La réflexion qui s'ensuit, consacrée à la connaissance de l'homme, désignée comme « connaissance de nous-mêmes » ou « science de l'homme », prolonge et approfondit les indications de méthode antérieures. Or, c'est précisément à ce point que Malebranche, comme nous l'indiquions plus haut, marque sa distance à Augustin et loue de manière à peine voilée l'entreprise cartésienne, affirmant que la science de l'homme est une conquête récente de la philosophie. La notion recevra, au fil de ses caractérisations, un sens qui la singularise des usages contemporains du terme.

L'expression « science de l'homme » est en effet en faveur au cours de l'âge classique. En en faisant usage, Malebranche s'inscrit donc dans un mouvement assez commun : la connaissance

⁹⁰ RV, Préface, Pl II, p 13 ; OC I, p. 20.

⁹¹ *Ibid.*

de l'homme, équivalent de la « connaissance de soi », fut l'objet privilégié de la philosophie d'un Montaigne ou d'un Charron⁹² et l'est encore des « moralistes » du siècle⁹³. Mais, alors que, comme description des caractères et passions humaines, la science de l'homme pouvait apparaître comme un pis-aller face à l'impossibilité d'atteindre un savoir parfait de toutes choses, ou une étude limitée à ses implications pratiques, elle prend un tour métaphysique sous la plume de Malebranche. Ainsi, si elle prend bien l'homme pour objet, elle ne s'en tient pas à lui et n'opère pas seulement à hauteur d'homme. En somme, elle désigne un certain type de savoir unifié, dont la méthode s'articule puissamment à l'ontologie de son objet et qui s'annonce comme préalable à toute enquête scientifique sérieuse.

La promotion de la science de l'homme comme discipline séminale est aussi l'occasion pour Malebranche d'une critique acerbe des faux savoirs et du scepticisme dont la préface façonne les motifs et que différents textes des livres II et IV de la *Recherche* ou du *Traité de morale* prolongent. L'enjeu pour Malebranche y est d'alerter le lecteur sur les dangers de la curiosité et des savoirs inutiles et de l'enjoindre à substituer au vain « souci du monde » – désir de connaître autant que d'être reconnu – une forme de souci de soi – par la connaissance de soi et la maîtrise de ses dérèglements.

Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons donc à la manière dont Malebranche établit la valeur, selon lui sans égale, de la science de l'homme et les modalités de la démarche réflexive qu'elle doit emprunter. Ce second élément sera notamment mis en lumière par une confrontation à la démarche montaignienne, dont Malebranche affirme vouloir se tenir à l'écart.

1. La science la plus dédaignée.

⁹² Selon Louis Van Delft, l'expression « science de l'homme » s'emploie par équivalence avec d'autres formules, qui traduisent toutes les préoccupations centrales des « moralistes » : « Au XVII^e siècle, le moraliste occupe une position absolument centrale dans la pensée, l'anthropologie, la « lecture » du monde, dans toute discussion roulant sur les valeurs. (...) L'exploration de cette galaxie nous fait ainsi rencontrer : science de vie (Montaigne), sciences humaines (Montaigne), science de l'homme (Guillaume Colletet, Mété), étude de l'homme (Pascal), science du monde, savoir du monde (Villiers), commerce de la vie (La Rochefoucauld), science des mœurs (La Mothe Le Vayer), expérience du monde (Villiers), étude du monde (Villiers), expliquer la nature humaine (Saint-Evremond), comédie humaine (La Rochefoucauld), la science de vivre (Nicole), condition humaine (le Sieur Rault, traducteur, en 1655, du *Della fisionomia dell'huomo* de Giambattista Della Porta ; Saint-Evremond), condition de l'homme (Pascal)... » ; « Si Montaigne paraît parler de sciences humaines avec une pointe de réticence, c'est par pure prudence. Science de l'homme se rencontre notamment chez Guillaume Colletet, chez Méré ». Ces tournures « cernent leur spécificité » (des moralistes), « leurs préoccupations primordiales » (Louis Van Delft, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 86-87 et 231).

⁹³ Louis Van Delft a analysé à plusieurs reprises cette appellation de « moralistes » : « les ambiguïtés du terme moraliste n'ont cessé de nous frapper » (« *La spécificité du moraliste classique* », p. 547). Il relève trois traits qui, s'ils sont combinés chez un auteur, légitiment l'emploi d'un tel qualificatif : thème, forme et attitude (*Les moralistes*, p. 106) : « écrivain qui traite des mœurs et (ou) s'adonne à l'analyse, en ne s'interdisant pas de rappeler des normes ; qui adopte très généralement pour forme soit le traité, soit le fragment ; dont l'attitude consiste à se maintenir avant tout à hauteur d'homme, du fait du vif intérêt qu'il porte au vécu » (*Le moraliste classique, essai de définition et de typologie*. Genève, Droz, 1982, p. 108).

La limitation des capacités humaines de connaissance implique, selon Malebranche, qu'il faille opérer un choix entre les diverses disciplines auxquelles de l'attention est consacrée⁹⁴. Ce principe, posé au livre IV de la *Recherche*, se trouve sous-entendu par la préface qui se livre à une défense virulente de la science de l'homme contre la propension naturelle de l'homme à se détourner de lui-même, contre les faux savoirs et la curiosité. Malebranche, s'en prenant vigoureusement à ceux qui font de leur tête des magasins de curiosités ou des dictionnaires⁹⁵ entend enjoindre son lecteur à substituer au vain souci du monde une forme de souci de soi :

« L'esprit de l'homme a sans doute fort peu de capacité et d'étendue, et pourtant, il n'y a rien qu'il ne désire de savoir. Toutes les sciences humaines ne peuvent contenter ses desirs, et sa capacité est si étroite, qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particulière. Il est continuellement agité, et il désire toujours de savoir, soit parce qu'il espère trouver ce qu'il cherche (...) soit parce qu'il se persuade que son âme et son esprit s'agrandissent par la possession de quelque connaissance extraordinaire. Le désir déréglé de son bonheur et de sa grandeur fait qu'il étudie toutes les sciences, espérant trouver son bonheur dans les sciences de morale, et cherchant cette fausse grandeur dans les sciences spéculatives, et dans toutes ces sciences vaines et extraordinaires, qui élèvent dans l'esprit de ceux qui les ignorent ceux qui les possèdent⁹⁶. »

Si la science de l'homme est la plus délaissée, c'est, selon Malebranche, en raison de trois facteurs : la préférence donnée au clinquant d'autres disciplines et les difficultés éprouvées face à la pensée abstraite⁹⁷, le dégoût de sa matière même (le soi) et une tendance générale au scepticisme. L'incapacité de l'homme à s'appliquer en général aux recherches abstraites et en particulier à la pensée de soi, s'explique, selon Malebranche, par son lien au corps, qui le détourne de ces matières arides (vérités métaphysiques) par l'attrait du sensible⁹⁸.

Or si sa réticence à l'intelligible affecte la science que l'homme a de lui-même, c'est le signe qu'en partie au moins elle consiste en une métaphysique. Car penser à l'âme comme immatérielle et consistant dans la pensée seule, c'est bien concevoir un objet abstrait et donc faire un effort

⁹⁴ RV IV Pl I, p. 426 ; OC II, p. 58.

⁹⁵ RV V, Pl I, p. 578 ; OC II, p. 231.

⁹⁶ RV IV, Pl I, p. 426 ; OC II, p. 58.

⁹⁷ RV VI, Pl I, p. 595 ; OC II, p. 251. Sur le rejet des sciences abstraites : RV Pl I, pp. 394-395 (morale), 530, 595 (métaphysique, science universelle) ; OC I, pp. 20-21, 174, 251-252.

⁹⁸ Sur l'incapacité à méditer, en raison d'un manque d'accoutumance aux réflexions abstraites : RV II Pl I, p. 212 ; OC I, p. 282-283. Mécanismes psychophysiques de l'imagination, inquiétude de la volonté, limitation de l'attention et de la capacité de l'esprit entravent la pensée sérieuse : RV IV Pl I, p. 392, 396, 404, 426 (OC II, p. 18, 22, 31, 58).

contre la tentation de se représenter l'âme en imagination⁹⁹. Aussi un tel effort de réflexion est-il, pour qui se porte au corps, particulièrement difficile. C'est pourquoi l'esprit humain, devenu comme corporel du fait de l'union, rechigne à se donner un tel objet. Le désintérêt pour l'intelligible est encore accusé par le « dégoût » de soi-même qui empêche toute réflexion sérieuse:

« C'est qu'ils sentent de la peine et du dégoût à rentrer dans eux-mêmes, pour y reconnaître leurs faiblesses et leurs infirmités, et qu'ils se plaisent dans les recherches curieuses, et dans toutes les sciences qui ont quelque éclat. »¹⁰⁰

Déjà détournés d'eux-mêmes par leurs liens aux corps, les individus élisent des objets de savoir qui les éloignent encore davantage de l'introspection. La méconnaissance de soi prend alors les allures d'un amoindrissement en partie volontaire de la conscience ou du souci de soi. L'occultation qui en résulte cache ce qu'il conviendrait d'examiner, c'est-à-dire les faiblesses, ou les infirmités :

« Etant toujours hors de chez eux, ils ne s'aperçoivent pas des désordres qui s'y passent. Ils pensent qu'ils se portent bien, parce qu'ils ne se sentent point. Ils trouvent même à redire que ceux qui connaissent leur propre maladie se mettent dans les remèdes, parce qu'ils tâchent de se guérir. »¹⁰¹

Ainsi, les savoirs extérieurs appliquent l'esprit à autre chose qu'à lui-même, et, ce faisant, le divertissent de la considération de sa misère¹⁰².

Malebranche mêle assurément, dans sa réflexion, lieux communs et considérations théoriques émanées de son système. Evoquant les sciences et les activités qui nous jettent au dehors et dissipent davantage encore l'esprit, le texte prend des accents pascaliens et l'oratorien retrouve la critique augustinienne de la curiosité – comme « démangeaison de voir et de connaître »¹⁰³ – et

⁹⁹ « IV. D'où vient qu'on s'imagine ne pas connaître ses propres sensations. (...) L'âme, depuis le péché, est devenue comme corporelle par inclination. (...) Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, et elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, et elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connaître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant, il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature, et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels : elle se prend tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre, tantôt pour l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps ; et se voulant ainsi trouver parmi les corps, et imaginer ses propres modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, et si elle se méconnaît entièrement elle-même. » RV I, PI I, p 109 ; OC I, p. 146.

¹⁰⁰ RV Préf. PI I, p 13 ; OC I, p. 20.

¹⁰¹ RV Préf. PI I, p 14 ; OC I, p. 21.

¹⁰² RV IV, PI I, p. 469 ; OC II, p. 106.

¹⁰³ Expression de Philippe Sellier renvoyant aux *Confessions*, X, 35 n 54 ; sur le même thème : Id. III, 2 ; X, 3 n 3.

de l'attitude du savant¹⁰⁴. Réactivant une opposition augustinienne entre curieux (qui s'applique à connaître le lointain) et sérieux (occupé à comprendre ce qui le touche de près) Malebranche met en regard le savant et le raisonnable. Comme Montaigne notamment, il s'attaque aux sciences de mémoire, à l'avidité de la science, au clinquant du langage et à la prévention des auteurs¹⁰⁵. Avec Pascal et Montaigne, à nouveau, il dénonce le fait que la science serve à « faire la parade¹⁰⁶ » et souligne la vanité qui l'accompagne et/ou la fonde¹⁰⁷. Evoquant les disciplines qui détournent l'homme de lui-même, il vise l'exercice des sciences de la nature, quand elles prennent les traits d'un savoir spectaculaire et qu'il s'obtient au détriment de la connaissance claire de soi¹⁰⁸. Car il y a dans ces savoirs – astronomie et chimie – dont le discours se charge d'une rhétorique ambitieuse¹⁰⁹, un orgueil au double effet : il obscurcit la conscience que le scientifique devrait avoir de sa place dans la création ; il détourne de la vraie destination de l'homme au bonheur et à la sagesse par l'exercice d'un jugement sans faute¹¹⁰. La raison pour laquelle ces disciplines attirent est à chercher, selon Malebranche, dans la séduction qu'exerce la représentation des objets mystérieux de ces sciences : les choses les plus extraordinaires sont celles qui produisent le plus grand nombre d'esprits dans le cerveau, échauffant, par là, les passions¹¹¹. De la même manière, la déférence envers les « opinions les plus belles » et la fascination pour l'antique procèdent d'une curiosité qui se porte par préférence au lointain¹¹². Dans toutes ces disciplines s'exprimerait donc un goût pour le monde et la reconnaissance qui ne dit pas autre chose que l'attachement au corps¹¹³.

¹⁰⁴ « Ils [les hommes] ont attaché l'idée du savant à des connaissances vaines et infructueuses au lieu de ne l'attacher qu'aux sciences solides et nécessaires » RV IV, PI I, p. 429 ; OC II, p. 61.

¹⁰⁵ Selon Malebranche, les sciences de mémoire excitent l'orgueil de ceux qui croient que leur esprit croît tandis qu'il ne fait qu'enfler : *Traité de morale*, PI II, p. 614 ; OC XI, pp. 234-235. Chez Montaigne, on peut renvoyer aux essais *Du pédantisme* et *De l'institution des enfants* : sur l'opposition entre éducation au jugement et sciences de mémoire (IN I, pp. 241, 261, 262), la répétition des opinions des auteurs (p. 242), la « téméraire avidité de science » qui abrutit l'esprit (pp.280-281), l'inutilité et la fatuité de la rhétorique (pp. 294-295).

¹⁰⁶ *Du pédantisme*, IN I, p. 241. A comparer avec : RV VI, PL I, p. 598 ; OC II, pp. 255-256.

¹⁰⁷ A rapprocher de : Pascal, *Pensées*, L23/B67, 687/144, 77/152 : « Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut connaître que pour en parler, autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer. ».

¹⁰⁸ « Mais ces grands génies qui pénètrent les secrets les plus cachés de la nature ; qui s'élèvent en esprit jusque dans les cieux, et qui descendent dans les abîmes, devraient se souvenir de ce qu'ils sont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouir. » RV Préf. PI I, p. 14 ; OC I, p. 21.

¹⁰⁹ « Quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'astronomie, parce que cette science considère des objets grands, éclatants, et qui sont infiniment élevés au dessus de tout ce qui nous environne ; il ne faut pas que l'esprit révère aveuglément cette idée : il doit s'en rendre le juge et le maître, et la dépouiller de ce faste sensible qui étonne la raison. » *Ibid.*

¹¹⁰ Ces sciences curieuses répondent à la passion d'admiration dont il sera montré au chapitre III que Malebranche en fait une analyse bien différente de celle de Descartes, qui la valorisait.

¹¹¹ RV V, PI I, p. 553 ; OC II, p. 200 ; RV IV, PI I, p. 414-415 ; OC II, pp. 43-44, sur le mystérieux cérémonial du médecin qui participe du crédit qu'on lui accorde.

¹¹² « Le respect mêlé d'une sotte curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses vieilles, celles qui viennent de loin ».

¹¹³ Sur l'amour de la grandeur et/ou de soi comme ressort de la passion pour les faux savoirs : RV IV, PI I, pp. 403, 417, 419 ; OC II, pp. 29, 47, 50. De ces textes il ressort que selon Malebranche, les deux désirs de connaissance et de domination (dégagés comme deux genres de la concupiscence par Augustin dans le *De vera religione*, XXXVIII, 70, BA 8, pp. 127-129) se confondent dans la recherche effrénée du savoir.

Ces savoirs, loin de participer à l'accroissement des connaissances utiles par un juste examen de soi-même¹¹⁴, doivent donc être offerts à la critique de la raison qui les dénoncera comme des symptômes de la condition présente d'attachement au corps et par lui, à la réputation¹¹⁵. Ainsi les humanités au sens large – histoire, langues étrangères, poésie – sont-elles assimilées à des études inutiles et dangereuses car elles appliquent l'esprit à des savoirs vains en le détournant des connaissances essentielles¹¹⁶. Or cela ne peut s'expliquer qu'une fois affirmée la nécessaire limitation de la capacité de l'esprit : loin de penser, comme Montaigne, que « notre âme s'élargit à mesure qu'elle se remplit¹¹⁷ », Malebranche estime que l'esprit, fini, ne peut s'augmenter et par conséquent, qu'un trop grand « remplissage » amenuise les capacités du jugement¹¹⁸.

En outre, toutes ces diverses disciplines relèvent, selon Malebranche, de la vraisemblance plus que de la vérité et contribuent à donner à l'esprit l'habitude de démarches peu rationnelles, une collection de présomptions valant souvent certitude. Aussi oppose-t-il nettement, dans le premier livre de la *Recherche*, ces disciplines et les sciences véritables – métaphysique, mathématiques – dont les objets sont nécessaires et les procédures infaillibles¹¹⁹.

¹¹⁴ « Les hommes ne sont pas nés pour devenir astronomes, ou chimistes ; pour passer toute leur vie pendus à une lunette, ou attachés à un fourneau ; et pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses. Je veux qu'un astronome ait découvert le premier des terres, des mers, des montagnes dans la lune ; qu'il se soit aperçu le premier des taches qui tournent sur le soleil, et qu'il en ait exactement calculé les mouvements. Je veux qu'un chimiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaïst par lequel Van Helmont se vantait de dissoudre tous les corps : En sont-ils pour cela devenus plus sages et plus heureux ? Ils se sont peut-être fait quelque réputation dans le monde ; mais s'ils y ont pris garde, cette réputation ne fait qu'étendre leur servitude. » RV Préf. PI I, p 14 ; OC I, p. 21.

¹¹⁵ RV Préf. PI I, pp 14-15 ; OC I, pp. 21-22 ; EMR, Vème entretien, art XIII, PI II, p 759 ; OC XII-XIII, p. 128.

¹¹⁶ Sur ce point, la pensée malebranchiste se rapproche des vues exposées par Augustin dans la lettre 118 à Dioscore. Selon lui, il est inutile de chercher à connaître les pensées de tel ou tel (ces « choses anciennes ») et seule compte la vérité dont elles peuvent être porteuses (ou exemptes). Cette lettre affirme en effet que ce que cherche le savant (ici, le jeune Dioscore qui avait interrogé Augustin sur certains passages de Cicéron) est la reconnaissance d'autrui et non la sagesse. Le désir de savoir qui porte à la « science ignorante » apparaît donc comme l'expression de l'amour propre : « ce but est frivole et vain. Il produit une sorte d'abcès de l'œil de l'esprit qui ne peut plus voir la vérité dans toute sa magnificence ». Tançant son correspondant pour avoir craint d'être moqué en raison de son ignorance, il lui enjoint de sacrifier les connaissances humaines au profit de la sagesse véritable. La lettre est commentée par Isabelle Bouchet dans l'article « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la lettre 118 à Dioscore » (*Revue d'études augustiniennes*, 1998/44, pp. 49-76) dont on peut notamment retenir ceci : « On comprend alors la réticence d'Augustin face à la demande de Dioscore : autant il se dit prêt à considérer « les choses en elles mêmes », autant il se refuse à les « considérer comme tirées des livres de Cicéron ». De façon similaire, il note, dans le *De magistro*, que ce serait pure sottise d'aller à l'école « pour apprendre ce que le maître pense » : seule, la vérité mérite d'être cherchée et apprise. » (p. 60) et : « La lecture des auteurs philosophiques ne peut donc être valable que si elle sert d'*admonitio*, c'est-à-dire si elle devient l'occasion de se laisser enseigner par la Vérité, c'est-à-dire par Dieu : la connaissance des opinions humaines est vaine, seule importe la quête de la vérité. De ce fait, les questions posées sont toujours à examiner pour elles-mêmes, et non parce que tel ou tel auteur les a abordées. » (p. 62).

¹¹⁷ *Du pédantisme*, IN, I, p. 237.

¹¹⁸ D'autres divergences manifestes avec Montaigne sont pour le moins à relever, à défaut de pouvoir être ici pleinement explicitées, au plan du rapport aux humanités et à la fréquentation du monde. L'auteur des *Essais* avoue en effet son goût pour l'histoire et la poésie (*De l'institution des enfants*, IN I, pp. 253-254), estime que la pratique de l'histoire, des voyages, des langues étrangères et des opinions des anciens doivent être enseignées aux plus jeunes « pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons, et pour frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui » (Id. p. 263). Opposant les philosophes anciens, hommes d'action autant que de réflexion, aux philosophes abstraits de son temps, il en appelle enfin à la fréquentation des hommes et à la curiosité pour les mœurs (Id. pp. 267-269).

¹¹⁹ Le vraisemblable est ce qui prend l'apparence du vrai et que l'on a tendance à accepter sans l'avoir examiné suffisamment. De là, nos erreurs : « Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement, comme je viens d'expliquer : car c'est faute d'avoir eu soin d'examiner de cette sorte, que nous nous sentons touchés presque de la même manière de deux choses si différentes » (RV PI I, p. 36 ; OC I, p. 57). Or, certaines disciplines sont

Pourtant, dans la *Préface*, Malebranche se montre critique vis-à-vis des mathématiques, ce qui surprend davantage que sa défiance somme toute classique contre l'érudition. Si la connaissance de soi se trouve alors préférée non seulement aux connaissances érudites et aux sciences « curieuses » mais aussi aux sciences mathématiques c'est d'une part parce que la hiérarchie que Malebranche conçoit entre les savoirs ne repose pas sur la certitude ni sur la perfection « épistémique » et que, d'autre part, la critique de l'algèbre s'adresse à la virtuosité de la résolution, or, sous cet angle, toute connaissance, y compris les savoirs relevant de la mathématique, peuvent tomber sous la critique de la frivolité.

C'est pourquoi, dans le *Traité de morale*, réfléchissant à l'éducation des enfants¹²⁰, Malebranche préconise de ne pas charger les jeunes esprits de connaissances inutiles qui troubleraient leurs âmes déjà perturbées par leur attachement aux biens sensibles ; de les mettre en garde contre leurs sens et leurs opinions spontanées, de les entraîner à connaître « les principes certains des sciences solides », c'est-à-dire à « contempler les idées claires, surtout distinguer l'âme du corps et reconnaître les propriétés et les modifications des deux substances dont ils sont composés »¹²¹. D'où il suit que si les sciences mathématiques peuvent être enseignées aux enfants, c'est parce qu'elles aident à rendre l'esprit attentif, à l'accoutumer au travail de l'attention et non parce qu'elles seraient estimables en elles-mêmes.

C'est d'ailleurs pour ces mêmes raisons que les mathématiques comptent au nombre des disciplines que Malebranche défend – de même que la métaphysique, la science de l'homme et la science de la nature – contre le zèle hâtif des hommes à la piété excessive qui voudraient combattre tout savoir¹²². Il affirme alors la pertinence de ces « sciences purement humaines très certaines et assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles » et, ce faisant, l'accoutument à se disposer

particulièrement portées aux vraisemblances, qui sont même leurs seuls outils : « Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires, les autres sont contingentes. J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités contingentes. Les mathématiques, la métaphysique, et même une grande partie de la physique et de la morale contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, et plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes ne contiennent que des vérités contingentes. (...) dans la morale, la politique, la médecine et dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance, non pour toujours, mais pour un temps : non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse ; et que si l'on attendait pour agir qu'on se fût entièrement assuré du succès, souvent l'occasion se perdrait. » (Id., pp. 41-42/63). Mais, si la vraisemblance est parfois le seul parti possible au regard de l'action, dans le domaine du savoir, on a tendance à s'y abandonner faute d'examen. Au titre des raisons pour lesquelles « on aime mieux suivre l'autorité, que de faire usage de son esprit », Malebranche cite en effet « la satisfaction qu'on reçoit dans la connaissance des vraisemblances, qui sont fort agréables et fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles. » (RV, PI I, p. 212 ; OC I, p. 282). La paresse se joint donc à l'échauffement de l'admiration pour imprégner l'esprit de vraisemblances (RV PI pp. 230, 561 ; OC I, p. 305, OC II, p. 209).

¹²⁰ TM II, PI II, pp. 612- 615 ; OC XI, pp. 232-236.

¹²¹ *Ibid.* PI II, p. 612 ; OC XI, p. 233.

¹²² RV IV, PI I, p. 422 ; OC II, p. 53.

aux vérités abstraites et transcendantes¹²³. Dans certains passages du livre VI de la *Recherche* que nous aurons à commenter plus loin, Malebranche valorise aussi la représentation sensible en géométrie, en ce qu'elle aide à comprendre ce qui semblait d'abord échapper. Mais le schéma, qui se présente comme un simple adjuvant, doit être dépassé par l'esprit qui en saisit le sens. Le sensible sert alors d'appui pour rentrer en soi-même, à la découverte des vérités nécessaires¹²⁴. Ce qui prouve que, si elles sont bien utilisées, les disciplines mathématiques, loin de porter l'esprit au dehors, peuvent contribuer à développer son attention et sa capacité d'abstraction.

Plus généralement, l'apprentissage des disciplines doit se faire graduellement, non que l'on exclue à jamais les humanités ni les sciences « vaines » du cursus, mais elles doivent, si elles sont enseignées, l'être après les « sciences les plus nécessaires », une fois « l'esprit formé ». Ainsi les enfants ne doivent-ils recevoir de leçons d'histoire qu'une fois capables d'exercer la force de leur esprit pour faire le départ entre « la vérité de l'histoire et les imaginations de l'écrivain ». De la même manière, Malebranche prescrit de n'étudier les langues que « lorsqu'on est assez philosophe, pour savoir ce que c'est qu'une langue »¹²⁵. De tout cela découle une conclusion normative :

« Il faut mettre chaque chose dans son rang. Il faut donner la préférence aux connaissances qui le méritent. Nous devons apprendre ce que nous devons savoir, et ne pas nous laisser remplir la tête d'un meuble inutile, quelque éclatant qu'il nous paraisse, quand le nécessaire nous manque.¹²⁶ »

Par opposition au lustre des sciences curieuses et à l'exaltation de la virtuosité et de l'érudition, la « connaissance de nous-mêmes » revendique donc une forme d'économie ou de simplicité¹²⁷ qui n'implique cependant ni stérilité ni sécheresse du contenu puisque Malebranche en fait le fondement même de tout autre apprentissage¹²⁸.

¹²³ La connaissance de la nature est défendue parce qu'elle dispose à la religion, faisant « connaître et admirer la puissance, la grandeur et la sagesse de Dieu » (PI I, p. 422 ; OC II, p. 54) ; et la connaissance de l'homme « car il est évident qu'on ne peut pas se bien connaître sans sentir ses faiblesses et ses misères » (422/53).

¹²⁴ RV VI, PI I, pp. 602-603 ; OC II, pp. 260-261.

¹²⁵ « En un mot, il faut commencer ses études par les sciences les plus nécessaires, ou par celles qui peuvent le plus contribuer à la perfection de l'esprit et du cœur. Celui qui sait seulement distinguer l'âme du corps, et qui ne confond nullement ses pensées et ses désirs avec les divers mouvements de sa machine, est par la connaissance de cette seule vérité, plus solidement savant, et plus en état de le devenir, que celui qui sait les histoires, les coutumes, les langues de tous les peuples, mais d'ailleurs si profondément enseveli, s'il m'est permis de parler ainsi, dans l'ignorance de son être propre, qu'il se prend pour la plus subtile partie de son corps, et s' imagine que l'immortalité de l'âme est une question qu'il n'est pas possible de résoudre. » TM II, PI II, pp. 614-615 ; OC XI, p. 235-236.

¹²⁶ EMR V, art XIII, PI. II, p. 759 ; OC XII-XIII, p. 129.

¹²⁷ « Sciences abstraites quelques éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, je vous abandonne » 1er *Ecl.* 2 ; « la seconde chose qu'il y a à faire, c'est d'éviter autant qu'on le peut toutes les sciences et tous les emplois qui n'ont que de l'éclat ; les sciences où la mémoire seule travaille, l'étude et l'emploi où l'imagination s'exerce trop. » TM I, PI II, p. 465 ; OC XI, p. 63.

¹²⁸ E. Cassirer, soulignant l'insistance de Malebranche à faire de la science de l'homme le préalable à toute connaissance possible, l'interprète comme la marque d'une transformation méthodologico-épistémologique de la thèse de Charron sur la

La revendication d'une science certaine et utile est tout autant une position antidogmatique qu'anti-sceptique. Selon Malebranche, la connaissance de soi souffre en effet de deux préjugés contradictoires : la croyance en une sorte de transparence de la conscience et la certitude que la connaissance s'affronte à un mystère impénétrable. Or, ces deux présupposés servent de prétexte aux sujets pour se dispenser d'une connaissance à portée d'attention. Ainsi, peu enclins à la réflexion sur les raisons abstraites, ils le sont en général tout aussi peu à l'analyse des expériences sensibles. Un certain degré de connaissance sensible des sensations est indéniable, pourtant, « nous cherchons encore à les connaître » et « nous croyons n'en avoir aucune connaissance »¹²⁹. Ainsi, tandis que certaines fausses évidences dominant tout à fait – les illusions des sens – les plus productives de nos expériences sont négligées, par l'effet combiné de la curiosité et du scepticisme.

Ces deux attitudes sont traitées de concert quand, au début de la *Recherche*, Malebranche s'emploie à en rendre raison par le jeu de l'imagination, des passions et des inclinations¹³⁰. De même, Malebranche met à plusieurs reprises en évidence le renversement qui se produit chez les « personnes d'étude » d'une position dogmatique au scepticisme, pourvu que leur auteur favori ait douté sur un point, ou qu'ils aient confronté trop d'ouvrages sans y trouver le vrai¹³¹. Le scepticisme se présente, dans le discours malebranchiste, sous deux formes : celui des « personnes d'études » – effet d'un excès d'érudition qui s'accompagne d'une forme de relativisme des opinions – et un scepticisme dogmatique – qui met en doute la possibilité d'atteindre des vérités hors du domaine des mathématiques, sapant ainsi l'éventualité même d'une science de l'homme. Quant au premier genre, dans le livre II, Malebranche, s'interrogeant sur les erreurs des personnes d'études¹³², identifie ainsi la plus considérable :

dignité de l'homme (*Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, I, Paris, Cerf, 2004, p. 407. Il est clair en tout cas que les acquis de la science de l'homme, tels que déployés dans les cinq premiers livres de la *Recherche*, forment le soubassement de la science universelle du jugement que le livre VI entreprend d'exposer (RV VI, PI I, p. 590 ; OC II, p. 245).

¹²⁹ RV I, PI I, p. 109 ; OC I, p. 146 ; id., p. 107, OC I, p. 144 : « Il se trouve bien des gens, qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, et les autres sensations (...). Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur quand il la sent. »

¹³⁰ Par ex : RV IV et V, PI I, pp. 485-486 et 550 (OC II, pp. 124-125, 196-197).

¹³¹ « Il y a donc trois sortes de personnes, qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile, ou fausse. Les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies. Enfin, les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout de qui peut être connu : et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions. » RV II PI I, p. 233 ; OC I, p. 308.

¹³² Les autres défauts des gens d'étude sont, selon Malebranche, les suivants : comptant sur leurs auteurs, ils sont incapables d'une pensée autonome (RV, PI I, p. 228 ; OC I, pp. 301-302), attachés par passion aux sciences dont ils se sont entichés (RV IV, PI I, p. 578 ; OC II, pp. 230-231), ils prennent fait et cause « contre leur conscience » pour la vérité qui leur est familière (RV II, PI I, pp. 204-205, 209 ; OC I, pp. 271-272, 277), ils étudient sans ordre et se lancent immodestement dans des recherches « qui tiennent de l'infini » (RV III, PI I, p. 307 ; OC I, p. 398) ou se satisfont des vraisemblances plutôt qu'ils ne s'enquêtent des vérités « un peu cachées » (Id., PI I, p. 309 ; OC I, p. 401).

« De sorte que la dernière et la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir. »¹³³

Ici, le pyrrhonisme apparaît comme la conclusion de toute étude trop prolongée, quand elle croit dans l'autorité des auteurs. S'ensuit en effet une défiance de toutes les sciences¹³⁴ et la négation de vérités universelles.

Mais Malebranche désigne aussi comme sceptique, au chapitre III du livre I, où il examine les objections possibles à la règle de l'évidence, le doute ou le rejet par certains « savants imaginaires » d'obédience aristotélicienne, d'une évidence et d'une vérité qui excèderaient le domaine des pures mathématiques¹³⁵. Or, ce scepticisme est un dogmatisme avéré, qui, faute d'employer une méthode adéquate, s'en tient dans la morale ou la physique, à des *vraisemblances*, en affirmant qu'il est impossible d'y rien connaître avec certitude. La critique que Malebranche en propose est tout autant une critique de l'érudition que de l'autorité et il n'est pas anodin qu'il en appelle alors à la méthodologie cartésienne contre la prévention des érudits¹³⁶.

Dans la préface de la *Recherche*, en particulier, reprenant l'esprit de la critique augustinienne des philosophes qui « insinuent dans de nombreux esprits le désespoir de trouver le vrai ¹³⁷ »

¹³³ RV II, PI I, p 232 ; OC I, p. 307.

¹³⁴ « Ils regardent comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose de certain ; et ils ne veulent pas qu'on parle des sciences, comme de vérités évidentes, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. » RV II, PI I, p. 232 ; OC I, p. 307 et aussi : RV I, PI I, p. 38 ; OC I, p. 59 : « Il est vrai qu'il y en a quelques uns qui reconnaissent après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode, qu'on ne peut rien savoir, et puisqu' après ils le confessent ; parce qu'ils croient le pouvoir faire, sans qu'on se moque de leur ignorance. » *Ibid.*

¹³⁵ « Il n'est pas fort difficile de deviner, que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans le chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde ; mais en particulier à ces savants imaginaires, qui prétendent tout savoir, et qui ne savent jamais rien ; qui se plaisent à parler hardiment des choses les plus difficiles, et qui certainement ne connaissent pas les plus faciles. Ils ne manqueront pas de dire avec Aristote, que ce n'est que dans les mathématiques, qu'il faut chercher une entière certitude, mais que la morale et la physique sont des sciences où la seule probabilité suffit ; Que Descartes a eu grand tort de vouloir traiter de la physique, comme de la géométrie, et que c'est pour cette raison, qu'il n'y a pas réussi, Qu'il est impossible aux hommes de connaître la nature, que ses ressorts et ses secrets sont impénétrables à l'esprit humain, et une infinité d'autres propositions vagues et équivoques, qu'ils débitent avec pompe et magnificence, et qu'ils appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs, dont ils font gloire de savoir les noms, et de citer quelque passage. Je voudrais prier ces messieurs, de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne savent pas, et d'arrêter les mouvements ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matières, qui selon leur propre aveu, leur sont inconnues. (...) Qu'ils considèrent aussi d'un autre côté, si la fausseté ou la confusion ne règnent pas dans la philosophie ordinaire, à cause que les philosophes se contentent d'une vraisemblance fort facile à trouver, et si commode pour leur vanité et leurs intérêts. (...) Il est vrai qu'il y en a quelques uns qui reconnaissent après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures. (...) Mais quoique cette docte et profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner, et d'avoir compassion pour ceux, qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fausse proposition ennemie de toute science et de toute vérité, *Qu'on ne peut rien savoir.* » RV I, PI I, p 38 ; OC I, pp. 59-60.

¹³⁶ « Il faut lire de telle sorte les ouvrages des hommes que l'on n'attende point d'être instruit par les hommes. » RV I, PI I, p. 39 ; OC I, p. 60.

¹³⁷ *Retract.* I, 1 ; Augustin résume le propos de son *Contra Academicos*, chargé de réfuter le scepticisme qui l'avait conquis dans sa jeunesse : « Lors donc que j'eus abandonné tout ce que j'avais acquis ou tout ce que je souhaitais d'acquérir des biens qu'on désire de ce monde, et que je me fus entièrement voué aux libres loisirs de la vie chrétienne, bien que je ne fusse pas encore baptisé, j'écrivis d'abord contre ou sur les Académiciens. Leurs arguments insinuent en de nombreux esprits le désespoir de trouver le vrai ; ils éloignent le sage de donner son adhésion à aucune réalité, et de considérer quoi que ce soit

Malebranche revendique, lui, le pouvoir de la raison, niant au scepticisme ou aux opinions seulement vraisemblables toute pertinence, contre Pascal qui jugeait le premier utile, dans *l'Entretien avec M. de Sacy*, pour humilier les libertins, ou, dans la pensée L33/B374, pour faire sentir à l'homme sa faiblesse et qui louait la stabilité des opinions communes contre les recherches infructueuses. S'opposant au dogmatisme teinté de pyrrhonisme des physiciens de l'Ecole, Malebranche fait valoir la méthode cartésienne dans la recherche de la vérité. Ainsi le voit-on récuser une critique radicale de la science rencontrée chez Pascal notamment dans les fragments sur les deux infinis¹³⁸. En affirmant la valeur de certains savoirs utiles, formant l'essentiel de la « connaissance de soi » ou « science de l'homme » qu'il promeut, il s'emploie à soustraire cette dernière à une forme de critique radicale de la *curiositas* autant qu'au scepticisme des « esprits forts »¹³⁹. La science de l'homme, si elle prétend à la certitude, n'est en effet pas l'occasion d'une glorification des pouvoirs de la connaissance humaine, et moins encore du prestige personnel du savant ; d'autre part, la sagesse ne s'atteint que par la science de l'homme. Aussi n'y a-t-il nulle tension entre science et sagesse, une fois l'entreprise de la science de l'homme bien comprise et bien définie.

Car malgré la nature duale de l'homme, source de la thèse pascalienne empruntée à Augustin¹⁴⁰ de l'incompréhensibilité de sa nature, Malebranche tente d'affirmer la possibilité d'une science de l'homme qui intègre et réduise les contrariétés qui le constituent. Au premier chef, comme l'indique bien le texte suivant, la science de l'homme reçoit la tâche de concilier les deux évidences de la raison et du sentiment :

« Que la piqure me prévienne et m'avertisse ; cela est juste et conforme à l'ordre. Mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre. (...) C'est ce que la raison me fait connaître évidemment. Cependant, l'expérience me convainc que mon esprit dépend de mon corps. Je souffre, je suis malheureux, je suis incapable de penser quand on me pique. Il m'est impossible d'en douter. Voilà donc une contradiction manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la raison¹⁴¹. ».

comme certain et manifeste ; car d'après eux tout est incertitude et obscurité. J'avais été ébranlé par ces arguments et je voulais les détruire en leur opposant des raisons aussi fortes que possible. »

¹³⁸ On peut renvoyer par exemple aux fragments suivants : L77/B152, 425/604, 933/460, 148/425, 23/67 ; 553/16 et 887/78, ces deux derniers portant sur la vanité de Descartes, accusé de trop approfondir les sciences. La lettre à Fermat (Œuvres, pp. 282-283) témoigne quant à elle d'une désaffection totale de l'étude de la géométrie qui en fait un savoir parfaitement vain.

¹³⁹ Malebranche ne s'oppose en effet, comme on l'a montré, qu'à certaines *pratiques* de la science, c'est-à-dire à celles qu'il considère comme « doctrine et vanité ». De ce fait, il prend le contrepied de ces « personnes de vertu » qui estiment condamnables les sciences utiles elles aussi (RV IV, PI I, p. 428, OC II ; p. 60 au sujet de l'anatomie ; p. 431 (OC II, p. 63) et 420 (OC II, pp. 51-52) au sujet des sciences « utiles pour détacher l'esprit du sensible »).

¹⁴⁰ DCD, XXI, 10 : « la manière dont l'esprit est uni au corps ne peut être comprise par l'homme, et cependant, c'est cela même, l'homme »

¹⁴¹ EMR IV, PI II, pp. 734-735 ; OC XII-XIII, p. 101.

Une résolution de cette contradiction a-t-elle donc lieu dans la science de l'homme ?

2. Une « science » de l'homme ? Discipline empirique ou rationnelle ?

Le concept de science de l'homme apparaît déterminant pour comprendre l'entreprise anthropologique et, plus généralement, philosophique, de Malebranche, et ce, croyons-nous, malgré sa faible récurrence dans le corpus et l'absence d'une définition générale de la notion. En effet, à défaut d'être très nombreuses, les occurrences du terme sont significatives, en particulier dans la préface de la *Recherche*, où ce savoir devient manifestement principal¹⁴². Le concept de « science de l'homme » reçoit en effet, au fil de ses usages, un sens qui en fait un pivot de l'analyse malebranchiste. Car, loin d'être une notion fourre-tout qui mimerait a posteriori l'unité de disciplines diverses traitant de tel ou tel aspect de l'humain, nous voudrions montrer que la science de l'homme désigne un certain type de savoir unifié, dont la méthode s'articule puissamment à l'ontologie de son objet et qui paraît être le préalable à toute enquête scientifique sérieuse.

Il est vrai que les différentes caractérisations que Malebranche procure de la notion paraissent à première vue peu concordantes. Ainsi de deux formulations, dont la mise en regard s'avère éloquente. La première s'offre dans le passage précité de la préface, dont nous voici un extrait plus long :

« La plus belle, la plus agréable, la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant, cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a très peu qui s'y appliquent, et il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. La plupart de ceux qui passent pour habiles

¹⁴² On ne relève en effet que cinq occurrences de l'expression « science de l'homme » dans tout le corpus malebranchiste (OC I, pp. 20 et 22, OC II, pp. 52 et 53, OC X, pp. 210). Cependant, il nous semble justifié, compte tenu du sens que Malebranche donne à ces expressions, d'admettre que les formulations suivantes – aux occurrences plus nombreuses – « connaissance de l'homme », « connaissance de soi-même », « connaissance de l'esprit », « connaître homme » [avec verbe conjugué], « connaissance de soi », « connaissance de soi-même », valent comme autant de présentations du même concept. Comme l'index de toutes les occurrences (OC XXIII, *Index microfilmé de l'ensemble des concordances*) le fait apparaître, on les rencontre majoritairement dans les deux premiers livres de la *Recherche de la vérité*, le *Traité de morale* et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*.

dans le monde, ne voient que confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps.¹⁴³ »

La seconde se trouve dans le *Traité de morale* :

« La connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet. Mais ce n'est qu'une science expérimentale, qui résulte de la réflexion que l'on fait sur ce qui se passe en soi-même. Réflexion qui ne nous fait point connaître la nature des deux substances dont nous sommes composés, mais qui nous apprend les lois de l'union de l'âme et du corps, et qui nous sert à établir ces grands principes de morale sur lesquels nous devons régler notre conduite.¹⁴⁴ »

Ces deux caractérisations apparaissent, en première lecture, résolument opposées, la seconde niant que la science de l'homme procure quelque connaissance que ce soit de la distinction des substances qui constituerait, selon la première, son objet même. Tâchons de montrer toutefois que ces deux directions sont en réalités conciliables, si l'on considère la notion de réflexion comme l'élément de cohésion de la science malebranchiste de l'homme.

La première mention de la notion dans la préface de la *Recherche* est assurément inspirée par les réflexions humanistes sur la dignité de l'homme. Le texte de Malebranche, louant l'utilité de ce savoir, le plaisir et l'admiration que l'on peut y prendre rappelle le texte liminaire du *Livre de la sagesse* de Charron :

« Le plus excellent et divin conseil, le meilleur et le plus utile avertissement de tous, mais le plus mal pratiqué, c'est de s'étudier et apprendre à se connaître : c'est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien : folie non pareille que d'être attentif et diligent à connaître toutes autres choses plutôt que soi-même : la vraie science et la vraie étude de l'homme, c'est l'homme.¹⁴⁵ »

¹⁴³ RV I, Pl I, p. 13 ; OC I, p. 20.

¹⁴⁴ TM I, Pl. II, p. 469 ; OC XI, p. 67.

¹⁴⁵ *De la sagesse*, préface, p. 1-2 (Paris, Rapilly, 1827). Le sommaire du premier chapitre est tout aussi intéressant, la proximité des développements de Malebranche aux thématiques annoncées par Charron étant évidente : « La connaissance de soi-même est la première de toutes les connaissances. Elle est nécessaire à tout le monde. Il n'est point de route plus facile et plus prompte pour s'élever à la connaissance de Dieu. C'est la meilleure disposition à la sagesse. Difficulté qu'on éprouve à s'étudier soi-même et à se bien connaître », p. 1.

S'il reprend, comme nous l'avons déjà noté, le topos de l'abandon, par l'homme, de la connaissance de lui-même au profit de connaissances extérieures et sans fruit, Malebranche se garde d'en tirer, comme Charron, que l'homme est la plus vide et la plus nécessiteuse des créatures. Dans le système malebranchiste, la science de l'homme peut procurer à la créature une tâche à sa mesure : l'accomplissement de sa nature dans la (re)liaison à Dieu. Car, fondement de toute sagesse et de tout bien, c'est-à-dire de toute félicité, la science de l'homme ne paraît l'être qu'en raison de son lien à la connaissance de Dieu. C'est du moins ce que suggèrent les autres références implicites de Malebranche aux passages suivants d'Augustin et Descartes, quand il traite, dans la préface, de la « connaissance de nous-mêmes »¹⁴⁶:

« Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire¹⁴⁷ »

et :

« Or j'estime que ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai commencé mes études; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés dans cette voie.¹⁴⁸ »

Dans ces deux textes, la connaissance de soi dont la nature rationnelle de l'homme, selon Descartes, le met en demeure de s'inquiéter, s'articule à la connaissance de Dieu¹⁴⁹. Si l'on en croit la disposition relative de la connaissance de Dieu et de soi dans leurs énoncés, les deux passages affirment la priorité de la première, priorité que l'on peut interpréter comme logique et hiérarchique.

Si l'on se tourne vers un autre passage de Descartes, on y trouve confirmation de la liaison (et de la dépendance) de la connaissance de soi à celle de Dieu et, par conséquent, d'une

¹⁴⁶ Geneviève Rodis-Lewis signale ces références dans la note 1 du premier tome de son édition des œuvres de Malebranche, p. 1349.

¹⁴⁷ Augustin, *Soliloques*, Liv. I, chap. XI, 7.

¹⁴⁸ Descartes, Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, G. I, pp. 258-259 ; AT I, p. 144.

¹⁴⁹ Bérulle, que Raffaele Carbone convoque au titre des sources de la reprise malebranchiste de l'injonction delphique, opère cette même liaison d'une connaissance de soi à la connaissance de Dieu. Comme Malebranche le fera, il affirme d'une part l'importance et le paradoxal insuccès de la connaissance de soi et d'autre part le lien intime de ce savoir à la connaissance de Dieu, ainsi de ce passage, cité dans *Infini et science de l'homme*, p. 206 : « La sagesse humaine ne s'est point élevée plus haut que jusques à la connaissance de nous-mêmes, et elle ne nous a point donné d'objet plus grand et d'institution plus sainte, plus utile et plus élevée que « connais-toi toi-même », tant de fois prononcé et si hautement publié par les divers oracles de la sagesse mondaine, sagesse qui l'a su dire et n'a su l'enseigner, et présumant de le proposer, n'y a pu y arriver » (*Conférences et fragments, Œuvres de piété*, 169, p. 10). R. Carbone insiste précisément, commentant Bérulle, sur le lien qu'il établit entre connaissance de l'homme et connaissance de Dieu, en affirmant que « en connaissant nous-mêmes, nous connaissons Dieu » (op. cit., p. 184).

convergence profonde de la conception cartésienne à celle d'Augustin¹⁵⁰. Ainsi, d'après le passage conclusif de la *Troisième méditation*¹⁵¹, l'idée innée de Dieu présente à l'esprit est une marque de l'ouvrier sur son ouvrage qui le désigne comme *imago dei* ; ses facultés (penser et vouloir) se donnant alors comme des représentations des perfections divines, on pourrait dire que pour Descartes, « se connaître est indissolublement se connaître comme *imago dei* »¹⁵² et que « c'est par une unique opération intellectuelle que je me connais et que je connais Dieu, ou plutôt : l'idée de Dieu me livre en même temps que la représentation claire et distincte de Dieu celle de ma ressemblance à son égard : elle me fait me connaître comme image de l'infini, en tant que j'en ai et que j'en suis l'idée.¹⁵³ ». La connaissance de Dieu n'est donc pas seulement hiérarchiquement supérieure à celle de soi, elle la précède véritablement, l'idée de l'infini devançant celle du fini. Dans ce « cogito théologique », on peut alors voir la preuve de l'augustinisme de Descartes¹⁵⁴. Il est clair en effet que la priorité de la connaissance de Dieu posée dans les *Soliloques* se trouve reconduite dans le texte cartésien en même temps que sont thématisées l'intimité de Dieu à l'esprit qui en est l'image et la vertu de la méditation pour accéder à la connaissance de soi et de Dieu.

Chez Malebranche, si l'on peut dire que l'homme est l'image de Dieu, c'est en ce sens que son esprit est une participation à la raison universelle et qu'il est mu par le mouvement de la volonté. En établissant cela, l'oratorien rend l'intimité de Dieu à la conscience plus grande encore, puisqu'il nie que ce soit en tant qu'il en possède une idée que l'homme connaît et « reflète » Dieu. Pour Malebranche, qui traite, comme nous l'avons montré plus haut, de l'âme de l'homme tout entière, il est évident que toute pensée de soi réfléchit en retour la cause véritable : c'est donc la puissance effective de Dieu qui s'exprime en l'homme. La liaison entre connaissance de l'homme et

¹⁵⁰ AT IX, 41. Laurence Devillairs a commenté ce texte à plusieurs reprises : « Les facultés de l'âme et l'homme comme *imago dei* chez Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/2, t. 86, pp. 51-68 ; « L'homme image de Dieu, Interprétations augustinienne. Descartes, Pascal, Fénelon », *Archives de philosophie*, 2009/2, t. 72 pp. 293-315.

¹⁵¹ « Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem*), et que je conçois (*percipi*) cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue (*in qua Dei idea continetur*) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même (*ipse a percipior*) ; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi (*mentis aciem*), non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis (*ad majora sive meliora indefinite aspirantem*), mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépend, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. » AT IX, 41.

¹⁵² Laurence Devillairs 2009, p. 294.

¹⁵³ Idem, pp. 295-296.

¹⁵⁴ Laurence Devillairs souligne que Descartes rejoint Augustin dans sa définition de la tâche de la philosophie, en mettant en regard un passage de l'Épître dédicatoire des *Méditations* (« J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent être plutôt démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie ») et l'extrait suivant du *De Ordine* (II, 18, 47, BA 2 p. 302-305) : « Il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes, la seconde que nous connaissons notre origine. Celle-là est pour nous la plus douce ; celle-ci la plus chère ; celle-là nous rend dignes d'une vie heureuse ; celle-ci nous rend heureux ; celle-là, la première, est pour ceux qui s'instruisent, celle-ci pour ceux qui sont déjà instruits. ».

connaissance de Dieu, même si elle n'est pas affirmée dans le paragraphe dont nous nous occupons, constitue donc l'arrière-fond de la conception malebranchiste de la science de l'homme qui s'est constitué, dans les pages qui précèdent, par les références augustinienes, la théorie des deux unions et du péché. En outre, la situation de l'esprit de l'homme entre Dieu et les autres créatures, affirmée dès l'orée de la préface, suggère que, comme pour Augustin dans le *De trinitate*, Malebranche assigne à la connaissance de soi la tâche de permettre à l'homme d'agir et de vivre selon sa nature, c'est-à-dire sa dignité¹⁵⁵, aussi est-elle en ce sens encore « la plus digne de l'homme ».

La connaissance de soi, d'après les lignes qui suivent la première occurrence de la formule dans la préface, apparaît donc comme une discipline à part entière, singulière au regard des autres savoirs constitués auxquels Malebranche l'oppose fermement. Par contraste avec les sciences citées, elle implique un retour sur soi – un « rentrer en soi-même »¹⁵⁶. Elle porte précisément sur la distinction substantielle entre âme et corps qui révèle son importance principielle pour toute connaissance possible. Ce savoir radical renvoie donc au rôle dévolu par Descartes à la connaissance de soi dans la lettre du 16 avril 1630. En outre, la connaissance métaphysique de l'homme comme être composé de deux substances de natures différentes est posée par Malebranche comme le prérequis de toute connaissance « régionale » de l'homme, comme elle l'était dans la *Description du corps humain*¹⁵⁷. Dans ce texte, Descartes justifiait l'importance donnée à la science de l'homme par une utilité morale et médicale, c'est-à-dire par les bénéfices escomptés sur la vie de l'esprit et du corps. Le « soi » dont il s'agit est donc bien l'homme tout entier – ni machine corporelle, ni substance pensante immatérielle, ni âme pure en quête de salut. L'emploi de l'expression « science de l'homme » par Malebranche au moment précis où il désigne la connaissance de la distinction substantielle comme socle des savoirs nous paraît évidemment colorer la « connaissance de soi » de cette même signification. Le rapprochement avec ce texte de Descartes se justifie à la fois par la présence, dans le volume de *L'homme*, que Malebranche devait lire avec tant de passion, de l'extrait rapporté et par la référence, dans la préface, à la récente reconnaissance de la distinction substantielle, qui permet à Malebranche de suggérer ses

¹⁵⁵ « Pourquoi, dès lors, faire un devoir à l'âme de se connaître ? C'est, je crois, pour l'inviter à se penser elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon la nature, au dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au dessus des choses qu'elle doit gouverner. » *De Trin.* II, X, V, 7 BA 16 p. 135.

¹⁵⁶ La présence de Charron, dans ces passages, est à nouveau très forte. On lit ainsi, dans la préface du *Livre de la sagesse* : « Tu regardes toujours devant toi, ramasse-toi et t'enferme dedans toi : examine-toi, épie-toi, connais-toi », p. 3.

¹⁵⁷ « Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit qu'à tâcher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance, ne regarde pas seulement la morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la médecine, en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies, que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eût point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui ». AT XI, p. 223.

attachements cartésiens et de prendre ses distances avec Augustin¹⁵⁸ à qui il attribue incohérence et mécompréhension de la nature corporelle.

Dans le *De trinitate*, Augustin affirmait l'immatérialité de l'âme, expliquait la genèse du matérialisme par l'amour des biens corporels dont l'âme mêlait les représentations à la pensée de soi¹⁵⁹ et, par conséquent, la nécessité de dépouiller la pensée de l'âme de toute représentation corporelle¹⁶⁰. C'est pourquoi Malebranche reconnaît dans la préface de la *Recherche* qu'Augustin a bien distingué âme et corps. En revanche, il lui reproche de n'avoir pas adéquatement connu les propriétés physiques de ce dernier et de lui avoir attribué les qualités que la conscience naturelle lui prête. Si Malebranche semble identifier l'erreur d'Augustin à une incohérence entre « l'idée qu'il avait de la matière » et les propriétés qu'il attribue au corps et non à une fausse conception de la matière, toutefois, il est clair qu'Augustin n'en donne en aucun cas une définition compatible avec l'exclusion des qualités sensibles à laquelle aboutit le mécanisme. La méprise que Malebranche attribue à Augustin au sujet des qualités sensibles révélerait donc bien une mécompréhension de la nature corporelle, par suite, de la corporéité humaine et des relations entre âme et corps¹⁶¹. Or l'explication des phénomènes perceptifs, imaginatifs, passionnels, est conditionnée par la juste saisie de ce qui relève en propre du corps, de l'âme et de l'interaction, dont dépendent l'explication et la correction des erreurs (scientifiques et morales). De plus – nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant – la méprise augustinienne sur la nature du corps hypothèque la pleine

¹⁵⁸ « La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que fort confusément, la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps. Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été longtemps sans pouvoir le pouvoir reconnaître. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'âme et du corps que tous ceux qui l'ont précédé, et qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent toutes les qualités sensibles que nous apercevons par leur moyens ; car enfin, elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la matière. De sorte qu'on peut dire avec quelque assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps, que depuis quelques années » Préf. RV PI I, p. 13 ; OC I, p. 20.

¹⁵⁹ « ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité ; mais comme elle peut les emporter à l'intérieur d'elle-même, en ce qui est comme le domaine de la nature spirituelle, elle roule leurs images et entraîne ces images faites d'elle-même en elle-même. (...) L'erreur de l'âme sur elle-même vient de ce qu'elle s'identifie à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à se juger elle-même comme quelque chose de tel. Elle s'assimile à ces images, non par son être, mais par la pensée. (...) Lorsqu'elle s'identifie à de tels objets, l'âme se figure qu'elle est un corps. (*De Trin.* X, BA 16, pp. 134-137)

¹⁶⁰ « Dans cette variété d'opinions, quiconque voit que l'âme, par sa nature même, est une substance non corporelle – c'est-à-dire une substance qui n'occupe pas dans l'espace une moindre place pour une portion moindre, ni une plus grande pour une portion plus grande – doit comprendre également que l'erreur de ceux qui font de l'âme un corps vient, non pas d'un défaut de connaissance, mais des éléments surajoutés sans lesquels ils ne peuvent concevoir une nature. Lorsqu'on les presse de penser quoi que ce soit qui fasse abstraction de toute représentation corporelle, ils se figurent que cela ne peut absolument pas exister » ; « Si nous donnons de l'homme cette autre définition : « l'homme est une substance rationnelle formée d'une âme et d'un corps », il est hors de doute que l'homme possède une âme qui n'est pas un corps et un corps qui n'est pas une âme » ; « Lorsqu'on lui fait un devoir de se penser, qu'elle [l'âme] n'aille dont pas se chercher comme si elle était soustraite à elle-même, mais qu'elle s'arrache à ce qu'elle s'est ajouté » ; « Si parmi ces corps qu'elle se représente, elle ne s'assimile mensongèrement à aucun au point de se prendre pour quelque chose de tel, alors, ce qui lui reste en propre, cela et cela seulement, c'est elle-même. » (*De Trin.* X, VII, X, BA 16 p. 141 ; XV, VII, 11, BA 16, p. 447 ; X, XI, BA 16, p. 143 ; X, XI, BA 16, p. 153).

¹⁶¹ Augustin affirme dans *l'Immortalité de l'âme* ou dans la *Quantité de l'âme* que celle-ci anime et donne vie au corps, dépourvu, sans elle, de forme : *Imm. Anim.* IX, 16 et *Quant. Anim.* XIII, 22.

compréhension de la distinction dans la mesure où, pour Malebranche, la certitude n'en est acquise que par la considération de l'idée claire du corps, puisque nous ne possédons pas d'idée claire de l'âme.

A partir de la critique de l'erreur d'Augustin, on comprend que si la vérité (métaphysique) première de la science de l'homme est la distinction entre âme et corps, elle doit se déployer non seulement en une métaphysique de l'union des substances mais aussi en une physique du corps humain et en une analyse des processus psychophysiques. Ayant rejeté dès l'orée de la préface¹⁶² les conceptions hylémorphiques de l'union, Malebranche avait délié l'âme d'une supposée destination au corps, pour en affirmer, avec Augustin, la ressemblance – et la destination – à Dieu. Or, l'approfondissement de la métaphysique de la substance et son analyse de l'union dans l'être humain – que Malebranche, contrairement à Augustin, ne désigne pas comme une « substance » – puis l'élaboration de la théorie occasionnaliste feront apparaître un nouveau mode du renvoi à Dieu dans la causalité mondaine et en particulier dans la réciprocité des événements mentaux et corporels constitutifs de l'expérience humaine. Les créatures étant en effet privées d'efficace, Dieu, par les voies générales de sa volonté, est seule cause véritable. Aussi peut-on considérer l'homme tout entier¹⁶³, et non plus seulement son esprit, comme l'affirmait le début de la préface, comme signe de Dieu, en l'occurrence, reflet de son efficace¹⁶⁴.

En effet, « être à l'image de Dieu » signifie, pour Malebranche, être sous sa dépendance. Cela se marque particulièrement quand l'oratorien en vient à rejeter, au livre III de la *Recherche*, l'opinion selon laquelle c'est par sa puissance propre (de produire des idées) que l'esprit humain pourrait être dit « image de Dieu »¹⁶⁵. Tout au contraire, Malebranche soutient que les esprits finis,

¹⁶² RV PI I, p. 4, OC I, pp. 9-10.

¹⁶³ L'expression « homme tout entier » se trouve, outre son occurrence dans la préface de la *Recherche* (OC I, p. 20), dans le *Traité de morale* : OC XI, p. 143.

¹⁶⁴ Olivier Boulnois, dans son article « L'image intelligible. Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image » (*Archives de philosophie*, 2009/2, vol. 72, pp. 271-292) montre qu'Augustin se distingue des Pères précédents par le fait qu'il « concentre l'image de Dieu dans l'âme invisible » et non dans l'homme tout entier (union entre âme et corps) : « L'homme est-il l'image de Dieu par l'unité de l'âme et du corps, ou seulement par l'âme? Augustin distingue l'homme intérieur de l'homme extérieur. Plus l'homme s'éloigne de son intériorité, plus sa ressemblance envers Dieu décroît. Au contraire, elle se renforce quand l'âme se détourne du monde extérieur pour revenir en elle-même, pour se contempler elle-même. Puisque Dieu n'est pas « limité (*definitum*) par une forme corporelle », la véritable image de Dieu n'est pas pour Augustin le corps de l'homme, mais « l'homme intérieur, là où se trouvent la raison et l'intelligence » (p. 286). Ainsi, c'est l'âme et non le corps qui représente l'image de Dieu : « c'est principalement par l'âme (*per animum maxime*) – même si la posture verticale de son corps l'atteste également – que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Aussi peut-on dire que Malebranche est moins augustinien dans sa reprise du thème de l'*imago dei* qu'il pouvait le sembler. Cependant, l'interprétation que nous proposons de la conception malebranchiste, parlant de *signe*, de *reflet* de Dieu peut se renforcer des distinctions mises en jeu par Augustin, pour penser l'image : l'homme (ou l'esprit de l'homme en son entier, puisque cet « entier » indique, selon nous, l'union au corps) est image non *ressemblante* mais *engendrée et dépendante* de Dieu : « l'image dépend toujours du principe qui l'a produite, elle implique une relation asymétrique, de dépendance. Au contraire, la ressemblance implique une relation symétrique, transversale, qui n'implique aucune dépendance envers un principe producteur » (O. Boulnois « L'image intelligible », p. 275). Nulle *ressemblance*, donc, entre l'homme-image (ou son esprit tout entier) et Dieu mais bien une relation de *dépendance* de la créature au créateur.

¹⁶⁵ « La seconde opinion est celle de ceux qui croient que nos âmes ont la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser : qu'elles sont excitées à les produire par des impressions que les objets font sur le corps,

dépourvus d'efficace, sont incapables de produire d'eux-mêmes leurs idées et qu'ils tiennent leur mouvement de Dieu seul. Images, ils le sont donc en ce que toutes leurs modifications sont des effets de l'efficace divine. De même, les corps, aussi dépourvus d'efficace, reflètent la puissance infinie. La présence intime de Dieu à la conscience, bien que moins sensible depuis le péché, se fait connaître à la réflexion attentive sous la forme de l'inclination au bien et dans le champ psychophysique, tout événement d'interaction a valeur de preuve de l'efficace de ses volontés. Il paraît donc clair que c'est bien en tant que composé, que l'homme est à l'image de Dieu, non parce qu'il aurait hérité de son efficace, mais parce que les deux substances qui le constituent, dans leur vie propre et leur existence commune, sont également sous sa dépendance¹⁶⁶.

Or, cette manifestation permanente de la puissance de Dieu se révèle avec éclat dans la science de l'homme, entendue comme examen des conditions et des effets de l'union psychophysique. Dès lors que Malebranche fait de la distinction des substances le centre de sa science de l'homme, le sens qu'il donne à la reprise de la conception augustinienne de *l'imagem dei* nous paraît précisé : la science de l'homme doit faire accéder à la connaissance générique d'un être compris comme composé de deux substances étroitement unies bien que distinctes ; sous la dépendance de Dieu. Aussi l'homme doit-il être examiné dans le réseau de liens qui le constitue.

Une deuxième occurrence de l'expression « science de l'homme » apparaît dans le *Traité de morale*, dans un contexte bien différent. Tandis que la préface de la *Recherche*, irriguée par des thèmes métaphysiques, mettait l'accent sur des questions épistémologiques, la « science de l'homme » se colore dans le *Traité* d'une dimension morale. Elle se présente alors non plus comme une réflexion sur la distinction substantielle mais comme une analyse « des lois de l'union de l'âme et du corps, qui nous sert à établir les grands principes de morale sur lesquels nous devons régler notre conduite ». Comme dans la préface de la *Recherche*, la science de l'homme est appréhendée par opposition à d'autres savoirs :

« la connaissance de Dieu, *en revanche*, n'est point expérimentale » (n. i.)

quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets qui les causent. Ils prétendent que c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu, et qu'il participe à sa puissance. (...) Mais on a grand sujet de se défier de ces opinions qui élèvent l'homme. » RV III, PI I, pp. 326-327 ; OC I, p. 423.

¹⁶⁶ « C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre esprit au Verbe de Dieu, et de notre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu. Et quoique cette image soit beaucoup effacée depuis le péché, elle subsiste autant que nous » (Id., PI I, p. 345 ; OC I, p. 446) ; « Ainsi nos âmes dépendent de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui qui leur fait sentir la douleur, le plaisir, et toutes les autres sensations, par l'union naturelle qu'il a mise entre elles et nos corps, qui n'est autre que son décret et sa volonté générale : ainsi c'est lui qui, par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté de l'homme et la représentation des idées que renferme l'immensité de l'être divin, leur fait connaître tout ce qu'elles connaissent, et cette union naturelle n'est aussi que sa volonté générale. » (Id., PI I, p. 346 ; OC I, p. 447).

« la connaissance de l'ordre, qui est notre loi indispensable, est mêlée d'idées claires et de sentiments confus »

La science de l'homme s'oppose donc à la connaissance purement rationnelle de Dieu – par l'idée de l'être infiniment parfait¹⁶⁷ – et à celle de l'Ordre, qui peut être atteint soit par idée claire soit par sentiment intérieur – cette deuxième voie étant toutefois moins sûre. Aussi Malebranche affirme-t-il que l'on doit se porter à l'Ordre par la seule Raison et ne s'appuyer sur le sentiment que pour se soutenir. La science de l'homme, dès lors, apparaît lestée d'un coefficient d'incertitude qui procède de son caractère expérimental puisqu'elle ne consiste qu'en une analyse du sentiment intérieur. Celle-ci doit faire connaître les phénomènes qui résultent de l'union et établir les principes de morale.

Or le terme établir est ici plus qu'ambigu. En effet, l'ordre contient ces principes, aussi sont-ils atteints par la pure raison et non par expérience. Quel rôle revient alors à la science de l'homme dans leur établissement ? Sans doute contribue-t-elle au réglage des passions de nature à affermir des normes morales. Dans les paragraphes qui précèdent la mention de la science de l'homme, Malebranche a en effet établi la véracité du témoignage du sentiment intérieur au regard des événements psycho-physiques¹⁶⁸. Seule la réflexion sur soi permet au sujet de connaître les effets de l'interaction entre âme et corps, c'est-à-dire de parvenir à une cartographie de ses passions, inclinations, tendances, égarements et erreurs afin de se rendre capable de les déjouer. La connaissance de l'homme paraît alors consister en une forme d'autoanalyse par laquelle le sujet doit prendre conscience de ses attachements et de ses faiblesses et, ce faisant, s'exercer à augmenter la force et la liberté de son esprit au regard des déterminations corporelles – ce en quoi consiste la vertu, selon Malebranche¹⁶⁹. La science de l'homme, à la différence des autres disciplines envisagées, est donc une science pratique, expérimentale et qui conduit un exercice.

Mais si la connaissance de soi se présente au premier chef comme une introspection, elle ne s'arrête pas à la cartographie des passions et des tendances d'un individu singulier. Plus fondamentale est en effet l'ascension de la connaissance de soi à la connaissance de l'homme qui a lieu dans la réflexion. La méditation n'est alors pas un examen de conscience mais la voie d'accès à

¹⁶⁷ Sur la connaissance de Dieu, on doit noter une claire divergence entre ce passage du *Traité de morale* qui affirme que Dieu est connu par idée et le livre III de la *Recherche* dans lequel Malebranche établit que Dieu est compris immédiatement, sans idée.

¹⁶⁸ TM, PI II, p. 466 ; OC XI, p. 64.

¹⁶⁹ On trouvait chez Charron pareille préoccupation morale : « Qui ne connaît ses défauts, ne se soucie de les amender, qui ignore ses nécessités, ne se soucie d'y pourvoir, qui ne sent son mal, n'avise point aux réparations, et ne court aux remèdes » (*De la sagesse* p. 7) ; « La connaissance de soi [s'acquiert] par un vrai, long et assidu étude de soi, une sérieuse et attentive examination non seulement de ses paroles et actions mais de ses pensées les plus secrètes (leur naissance, progrès durée, répétition) de tout ce qui se remue en soi, jusqu'aux songes de nuit, en s'épiant de près, en se tâtant souvent et à toute heure, pressant et pinçant jusqu'au vif » (Idem. p. 10).

des vérités générales. La connaissance que préconise le *Traité de l'homme* ne consiste donc pas à tracer un portrait moral de soi mais bien à dépasser l'expérience de la singularité vers ce qui la fonde : l'ordre. C'est là le deuxième volet de cette connaissance dont les prémisses consistent en un retour sur les expériences livrées par le sentiment intérieur¹⁷⁰.

Qu'y a-t-il dès lors de commun entre cette signification de la science de l'homme et celle que nous avons dégagée plus haut ? La dissonance que nous observons entre les deux formulations est caractéristique de la difficulté qui se pose à l'analyse du concept de « science de l'homme » chez Malebranche. Celle-ci est parfaitement rendue par l'interrogation de Raffaele Carbone qui se demande « comment relier dans un cadre théorique unitaire les différentes lignes explicatives », comment restituer une unité à un savoir « se déployant sur différents plans »¹⁷¹ ? Ainsi caractérise-t-il les différentes *allures* de cette enquête :

« La science de l'homme jouit d'un savoir qui se développe soit par la méthodologie des idées claires et distinctes, et la connaissance des choses d'après leur génération (si on cherche leur nature) ou de la connaissance procédant par supposition (lorsqu'on se demande seulement si une chose a ou n'a pas une telle propriété), soit encore par les tributs des différents savants qui configurent des paradigmes théoriques pour toute analyse du corps humain, ou enfin par des procédures d'investigation de genre expérimental qui exigent des suppositions¹⁷² ».

Ce qui pourrait ici passer pour une alternative ne doit pas tromper, pourtant, et il faut affirmer que :

« La science de l'homme n'est pas un simple assemblage rhapsodique des domaines et des suggestions disparates (métaphysique, physiologie, anatomie, gnoséologie, morale, religion) : au contraire, son enjeu est dans le raccord et la structuration de ses différents

¹⁷⁰ Le sentiment permet d'analyser le « jeu de la machine » qui ne s'appréhende, dans son détail, que par expérience, et par suite, de connaître les rapports des êtres qui nous composent (âme et corps) dont la conscience sensible atteste de l'union : « Car nous n'avons point d'idée claire ni de notre âme ni d'aucune de ses modifications ; et on ne découvre jamais la nature des êtres qu'en contemplant les idées claires qui les représentent. Mais nous ne pouvons faire trop de réflexion sur nos sentiments et nos mouvements intérieurs, afin d'en découvrir les liaisons et les rapports, et les causes naturelles ou occasionnelles qui les excitent. Car cela est d'une conséquence infinie pour la morale. » TM I, Pl II, pp. 468-469 ; OC XI, pp. 66-67.

¹⁷¹ Dans les chapitres 2 et 3 de son ouvrage, Raffaele Carbone s'intéresse particulièrement aux objets et à la méthode de la science de l'homme. Il interroge alors la manière dont différentes perspectives s'y entrecroisent. Par une analyse scrupuleuse des sources et des développements de la conception malebranchiste de la science de l'homme, il parvient à mettre au jour « sept lignes théorétiques qui convergent dans [cette] élaboration » (p.246), qui toutes font fond sur les modulations du rapport entre fini et infini qui constituent, selon R. Carbone, la « charpente métaphysique » de la pensée Malebranchiste.

¹⁷² *Infini et science de l'homme*, p. 227.

composants à l'aune d'une théorie onto-axiologique de l'être bâtie sur la base de sa conception de l'Ordre et de la Raison¹⁷³»

Selon nous, l'unité de ce savoir tient bien non pas à un raccord ultérieur par une convergence finale de points de vue, mais à l'articulation étroite, car principielle, de la métaphysique, de l'anthropologie et de la morale, qui se manifeste par une certaine conception de la réflexion, partout à l'œuvre.

Les deux caractérisations de la science de l'homme qui pourraient en première approche sembler divergentes se révèlent en vérité fortement complémentaires. En effet, l'apparente divergence entre une inspiration « épistémologique » dans la préface et une orientation « morale » dans le *Traité* doit être dissipée. Il est évident, en effet, que dès la préface, et, très nettement, dans le premier livre de la *Recherche*, Malebranche lie erreur en sciences et erreur morale. La préoccupation « d'éviter l'erreur dans les sciences » que porte le sous-titre de la *Recherche* contient une volonté identique de prévenir les erreurs morales, qui procèdent des mêmes phénomènes. La concupiscence, entendue comme tension préférentielle au sensible, est en effet désignée comme racine de tous les errements, scientifiques autant que moraux. Les deux règles de méthode, plaidant pour l'évidence et la liberté de l'esprit, contre précipitation et prévention, valent donc pour toutes les matières, puisqu'il est clair que la morale malebranchiste se connaît par la raison – même si l'Ordre peut être sensible au cœur – au même titre que la vérité scientifique.

Plus précisément, à bien lire les passages consacrés à la science de l'homme dans le *Traité de morale*, il apparaît que la réflexion sur soi – analyse de l'état de l'union – succède à la connaissance préalable de la distinction des substances : la connaissance de soi par l'analyse du sentiment intérieur repose donc sur les acquis de la métaphysique de la substance et de l'ontologie du sujet humain abrégées dans la préface et développées dans le corps de la *Recherche*¹⁷⁴. Aussi, les vérités qui y sont contenues sont-elles tenues pour les prérequis de l'enquête morale¹⁷⁵ et Malebranche

¹⁷³ Id., p. 237. Le mouvement caractéristique de la science de l'homme selon R. Carbone est précisément « le dépassement de la pure facticité [des données psychologiques] en saisissant la structure métaphysique qui les fonde et les explique » (Id., p. 227)

¹⁷⁴ On peut renvoyer sur ce point au texte suivant, du livre VI de la *Recherche* : « Il est vrai que dans les raisonnements de morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence et l'exactitude, que dans quelques autres sciences, et que la connaissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu loin cette science : et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnaître les faiblesses de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne intérieurement ses propres volontés, lesquelles sont les lois immuables et éternelles, et les vrais principes de la morale. » RV VI, Pl I, p. 704 ; OC II, pp. 379-380. L'avertissement du *Traité de morale*, s'il ne commande pas la lecture des ouvrages précédents, la suppose pourtant effectuée, preuve que les vérités métaphysiques qui y seront reprises fondent le discours moral.

¹⁷⁵ RV, VI, Pl I, p. 704 ; OC II, pp. 379-380 : « Mais parce que ces derniers principes [moraux] dépendent des précédents et de la connaissance de l'homme, ils ne doivent point passer d'abord pour incontestables. » ; « Il est vrai que dans les raisonnements de morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence et l'exactitude, que dans quelques autres sciences, et que la connaissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu plus loin cette science : et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour connaître les faiblesses de leur nature. ». Dans le *Traité de morale*, de même, la connaissance de l'homme apparaît comme propédeutique à la morale « Personne ne lit Apollonius ou Archimède sans savoir son Euclide : parce qu'on n'entend rien dans les sections

marque-t-il précisément quels sont les principes qui servent de fondement à la réflexion morale : 1. Distinction substantielle (nécessaire pour que l'union ne soit pas comprise, indûment, comme un mélange). 2. Union de l'âme au corps par une partie du cerveau. 3. Changement dans l'équilibre des tensions à Dieu et au corps après le péché originel. 4. Fondements physiologiques des mécanismes psychophysiques¹⁷⁶. La morale est alors tributaire non seulement de la métaphysique mais de la physiologie et de la psychologie, qui reposent en partie sur des principes rationnels et en partie sur l'expérience. C'est à ce point en effet que la deuxième partie de la science de l'homme découverte dans le *Traité* entre en jeu :

« (...) on ne découvre jamais la nature des êtres qu'en contemplant les idées claires qui les représentent [objet de la partie métaphysique de la science de l'homme]. Mais nous ne pouvons faire trop de réflexion sur nos sentiments et nos mouvements intérieurs, afin d'en découvrir les liaisons et les rapports, et les causes naturelles ou occasionnelles qui les excitent. Car cela est d'une conséquence infinie pour la morale¹⁷⁷. »

Il nous paraît dès lors justifié de dire, avec Jean-Christophe Bardout, que la morale malebranchiste reçoit ses principes de la métaphysique. Ainsi, J-C Bardout montre-t-il, dans *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*¹⁷⁸ que ce n'est pas un point de vue historico-religieux qui la fonde mais bien la raison universelle. Rappelons que, s'agissant de la possibilité (et des conséquences) du péché originel, Malebranche les envisage comme des questions proportionnées à la connaissance humaine, qui doivent donc être traitées par la conjonction de la raison et de l'expérience – c'est-à-dire de l'analyse des inclinations naturelles éprouvées dans le sentiment intérieur. Ainsi donc s'il faut reconnaître la dépendance de la morale malebranchiste à la métaphysique, il convient de préciser: la morale se trouve appuyée à une certaine métaphysique de l'union, une ontologie de l'homme que la raison permet d'atteindre dans leur vérité universelle¹⁷⁹ mais aussi au savoir expérientiel du sentiment intérieur, en un mot, à ce que Malebranche nomme *science de l'homme*.

coniques, si l'on ne sait la géométrie ordinaire ; et qu'en matière de géométrie, quand on n'entend pas, on sait bien qu'on n'entend pas. Mais en matière de morale et de religion, chacun se croit assez en état de bien concevoir tout ce que les livres en disent. Ainsi chacun en juge sans prendre garde, que la morale par exemple, j'entends la morale démontrée ou expliquée par principes, est à la connaissance de l'homme, ce qu'est la science des lignes courbes à celle des lignes droites. » TM I, PI I, p. 515 ; OC XI, pp. 120-121.

¹⁷⁶ TM I, PI II, pp. 517-519 ; OC XI, pp. 121-123.

¹⁷⁷ TM I, PI II, p. 468 ; OC XI, p. 66-67.

¹⁷⁸ Georg Olms Verlag, «Europaea Memoria», 2000, p. 32.

¹⁷⁹ TM I ; I, VII, PI, II, p. 427 : « Car tous les esprits contemplant la même substance intelligible, y découvrent nécessairement les mêmes rapports de grandeur, ou les mêmes vérités spéculatives. Ils y découvrent aussi les mêmes vérités de pratique, les mêmes lois, le même ordre, lorsqu'ils voient les rapports de perfection qui sont entre les être intelligibles que renferme cette substance qui seule est l'objet immédiat de toutes nos connaissances. »

Ainsi, versant métaphysique et moment psychophysique de la science de l'homme concourent tous deux à l'assise de la morale, puisque la connaissance de l'union comme correspondance réglée est nécessaire au décryptage valide des phénomènes dont l'analyse de détail appartient à la ressaisie du sentiment intérieur. Or, ces deux étapes s'imbriquent organiquement bien plus qu'elles ne se rejoignent en une perspective théologique – comme le suggérerait par exemple Emmanuel Faye, accusant Malebranche d'une sorte de « coup d'état » contre les conceptions humanistes de la dignité de l'homme¹⁸⁰ – ; la connaissance par le détail des interactions venant confirmer ce que la métaphysique faisait d'abord connaître de la sagesse de l'Ordre¹⁸¹.

De plus, les deux volets de la science de l'homme ainsi accordés relèvent de ce que Malebranche appelle « *réflexion*¹⁸² ».

Dans la définition de la science de l'homme de la préface de la *Recherche*, la réflexion apparaît comme une forme du retour sur soi, c'est-à-dire d'attention à la lumière intérieure, ou d'« examen à la lumière de la vérité ». La « réflexion sérieuse » y est donc une forme de l'attention qui exige un effort, une pleine concentration d'esprit destinée à approfondir la pensée. En un sens assez commun, elle désigne le travail d'examen de ses propres conceptions ou de celles qui sont soumises à notre sagacité. Ainsi, faire réflexion sur soi, c'est s'appliquer avec volonté à telle ou telle pensée, comme Théodore y invite Ariste, à la fin du premier *Entretien sur la métaphysique*¹⁸³, ce que des esprits enclins à se laisser porter par le sentiment ne peuvent faire sans grande peine¹⁸⁴.

En un sens plus spécifique, la réflexion désigne pour Malebranche le retour que l'âme opère sur elle-même et qui lui fait atteindre les idées, c'est à dire la pure intellection. Ainsi permet-elle la

¹⁸⁰ Emmanuel Faye (*Philosophie et perfection de l'homme*, en particulier pp. 335, 348-349) estime en effet que Malebranche, en se posant en contempteur du corps, dévoie le sens même de la « science de l'homme » qui ne saurait s'entendre seulement comme science de l'*esprit de l'homme* (intention qu'E. Faye prête à Malebranche) et s'éloigne en cela des pensées de la perfection de l'homme dont il trace le développement de Bavelles à Descartes. Sur ce point, nous nous rallions au parti tout opposé, qui est celui de R. Carbone : « L'option antihumaniste pour une Raison qui ne s'identifie pas tout court à la raison de l'homme, qui situe l'origine de la rationalité en Dieu et non dans l'homme, comme une empreinte qui le caractérise en tant qu'espèce biologique, se révèle enfin comme l'ouverture pour un humanisme véritablement universel qui filtre transversalement les différences ethniques et culturelles parmi les groupes humains. » *Infini et science de l'homme*, p. 173.

¹⁸¹ Ce point pourrait être approfondi par un renvoi à la réflexion que J-C Bardout consacre à la manière dont l'ordre est non seulement connu, mais encore senti. L'enquête sur les principes de la morale n'étant pas notre objet ici, nous ne pourrions consacrer de développement à ce point, en revanche, nous envisagerons, dans le chapitre 2, au moment de l'analyse du sentiment intérieur, comment certains principes « métaphysiques » y sont sentis (même confusément) : immortalité, spiritualité de l'âme.

¹⁸² L'index des occurrences (OC XXIII) montre que cette notion, présente dans l'ensemble du corpus, apparaît cependant de manière plus marquée dans la *Recherche*, puis dans le *Traité de morale*, les *Entretiens sur la métaphysique* et les *Conversations chrétiennes*. Elle désigne toujours une forme de retour sur soi (« sur ce que l'on sent », « sur ce qui se passe en soi-même », « sur son esprit », « sur soi-même ») et s'oppose au suivisme et à la pensée frivole.

¹⁸³ PI II, pp. 685-686 ; OC XII-XIII, pp. 47-48. Le verbe « méditer » est précisément celui que Malebranche emploie pour désigner l'action de réfléchir à partir d'une pensée d'auteur pour en évaluer la vérité ou l'effort d'attention que l'on fait pour examiner ses propres pensées (ou « considérer les choses avec attention », selon ses termes). On le trouve par exemple dans les passages suivants : RV, PI I, pp. 91, 97, 138, 139, 170, 202, 204, 215-216, 237, 669, 703, 728, 745 ; OC I, pp. 123, 131, 184, 185, 228, 269, 270, 286, 287, 314, 339, 378, 407, 426. Dans le *Traité de morale* : PI II, pp. 466, 467, 613, 646, OC XI, pp. 64, 65, 234, 272.

¹⁸⁴ Voir par exemple : RV, PI I, pp. 195, 212, 471, 479, 564, 586, 588 ; OC I, p. 260, 282, OC II, pp. 109, 117, 213, 240, 242 ; TM, PI II, p. 474, OC XI, p. 73.

reprise en soi de vérités qui nous précèdent. Par la réflexion, l'entendement humain s'égale en somme à la raison divine puisque l'esprit atteint « les véritables idées des choses » par son application à la raison universelle et nécessaire¹⁸⁵. Aussi, la réflexion est-elle instituée comme règle légitime et étalon à l'aune duquel juger les théories philosophiques¹⁸⁶. Elle s'oppose alors aux réactions instinctives du sentiment, aux grands discours et aux lieux communs¹⁸⁷. Par un exercice méditatif qui est aussi un effort pour s'abstraire des préjugés et des affections corporelles, il est donc possible selon Malebranche d'atteindre la connaissance pleine et entière des vérités accessibles dans la raison universelle – ainsi de la distinction substantielle, par la contemplation de l'idée claire du corps. Cette pratique méditative, quand elle s'applique à penser l'homme, renvoie dans une certaine mesure à la pensée de soi à laquelle appelait Augustin, invitant à un dépouillement du superflu – c'est-à-dire des éléments matériels indûment mêlés à la représentation de l'âme. En un sens, donc, la réflexion est une voie d'accès vers *l'homme intérieur*, dans lequel, selon Augustin, « habite la vérité¹⁸⁸ », c'est-à-dire la Raison¹⁸⁹.

Dans la deuxième caractérisation de la science de l'homme, rencontrée dans le *Traité de morale*, la réflexion, bien que portant sur un autre type de contenu, prend à nouveau l'allure d'une rentrée en soi-même. Mais il s'y agit alors de fixer l'attention sur les expériences du sentiment intérieur et non sur les idées claires. Or, ce nouveau sens de la réflexion s'était trouvé maintes fois convoqué dans la *Recherche*, quand Malebranche en appelait à l'examen de sa conscience et, au premier chef, de « ce que l'on sent en soi-même »¹⁹⁰.

La réflexion sur ce qui se passe en nous reconduit alors tout au moins à une première vérité : le sentiment est à la fois subjectif (car éprouvé par le sujet seul) et absolu car il caractérise la condition humaine du sentir. Aussi Malebranche répète-t-il à l'envi que la science de l'homme qu'il produit serait entièrement inutile si chacun prêtait attention à ce qui se passe en lui et procédait à un travail authentique de réflexion¹⁹¹. L'approfondissement de la connaissance expérimentale non

¹⁸⁵ « Nous demandons bien que l'on croie les faits et les expériences que nous rapportons, parce que ces choses ne s'apprennent point par l'application de l'esprit à la raison souveraine et universelle : Mais pour toutes les vérités qui se découvrent dans les véritables idées des choses, que la vérité nous représente dans le plus secret de notre raison, nous avertissons expressément que l'on ne s'arrête point à ce que nous en pensons ; car nous ne croyons pas que ce soit un petit crime que de se comparer à Dieu, en dominant ainsi sur les esprits. » RV, Préf. PI I, p. 16, OC I, p. 23.

¹⁸⁶ Sur la réflexion ou « rentrée en soi-même » qui permet de trancher entre des positions philosophiques : RV PI I, p. 212, 714 ; OC I p. 282, II, p. 391.

¹⁸⁷ Id., PI I, p. 15 ; OC I, p. 22 ; RV PI I, p. 159 ; OC I, p. 215 : « Car il n'y a point d'esprit si petit qu'il soit, qui ne puisse en méditant découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourrait déduire ».

¹⁸⁸ *De Ver. Rel.*, 39, 72, BA 8, pp. 130-131.

¹⁸⁹ Sur la rentrée en soi-même et l'accès aux vérités et lois immuables, on peut renvoyer à : RV, PI I, pp. 516, 517, 530, 548, 769, 770 ; OC, II : 159, 173, 194, 452, 453 ; *Traité de morale*, PI II, pp. 561, 587, 590 ; OC XI, pp. 173, 205, 208 ; Recueil des réponses à Arnauld : OC VI-VII, pp. 266, 269.

¹⁹⁰ De très nombreux passages conçoivent ainsi la réflexion. On pourra citer : RV, PI I, pp. 149, 156, 193, 276, 492, 498, 538 ; OC I, pp. 199, 208, 258, 360, OC II, pp. 132, 138, 184.

¹⁹¹ « Si tous ceux qui lisent cet ouvrage voulaient prendre la peine de faire quelque réflexion sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes, il ne serait pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matière que tout le monde ne sache aussi bien que moi, pourvu qu'on y veuille penser. C'est

seulement de soi mais aussi de l'autre – en l'occurrence, de ce que Malebranche appelle ses conditions et ses engagements – permettrait d'atteindre une certitude suffisante dans le savoir des phénomènes communs qui pourrait s'ajouter, en s'y articulant, aux vérités évidentes de la métaphysique. En effet, la réflexion, si elle s'impose des procédures méthodiques, pourrait atteindre une vérité et notamment une justesse de prédiction de ses propres comportements et affections – que l'on pourrait alors soumettre à sa volonté – et de ceux des autres hommes¹⁹². De même que l'on peut anticiper, en physique, les résultats d'une expérience donnée, si l'on connaît la situation initiale et les lois qui s'y appliquent, de même pourrait-on en effet envisager un savoir prédictif de l'humain. La connaissance 'par accointance' de vécus privés, jointe à l'observation des autres hommes et combinée à des vérités métaphysiques générales portant sur la nature humaine, pourrait donc déboucher sur un savoir qui raffinerait la « connaissance par conjecture » par laquelle nous appréhendons les autres¹⁹³. Bien que l'âme ne soit pas transparente à elle-même, que la contexture du corps ne soit pas entièrement connue, qu'il soit illégitime de postuler plus qu'une ressemblance – une identité – entre l'expérience d'un autre sujet et la sienne propre¹⁹⁴, les promesses d'explication et de prédiction contenues dans la réflexion – élaborée – sur soi éveillent l'intérêt. Elles octroient à la pratique de la réflexion une profondeur de champ qui découvre dans les vécus individuels non seulement des occasions de s'instruire sur les mécanismes psycho-physiques, mais encore des clés pour comprendre les autres hommes. Moins, donc, que l'extrême acuité dans l'analyse des

pourquoi j'aurais grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne font point de réflexion sur ce qu'ils sentent, et qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit, je crois que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y réfléchir. J'espère même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchés de les lire : car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce qu'on sait, on prend toujours plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait et de ce que l'on sent tout ensemble. » RV V, Chap. II, Pl I, pp. 492-493 ; OC II, p. 132.

¹⁹² « Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presque infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles ; et un des meilleurs moyens pour se rendre assez savant dans ces choses, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons en nous-mêmes, que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent, et celle des jugements propres à chacune des passions, desquels nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions, que les astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est très rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes. » RV V, II, Pl I, p. 498 ; OC II, p. 138.

¹⁹³ « De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences, et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que les nôtres. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent ; et même lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point (...) » RV III, Pl I, p. 352 ; OC I, p. 454.

¹⁹⁴ « Je sais que deux et deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. (...) Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur, je goûte une telle saveur à l'approche de certains corps : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses, et je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fautive. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur, si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes. » RV III, Pl I, pp. 352-353 ; OC I, pp. 458-459.

méandres de ses propres vécus, c'est bien une réflexion ordonnée et informée des prémisses métaphysiques de la science de l'homme qui s'élabore ici. Par là, il devient possible de prétendre à une connaissance de soi qui soit aussi une connaissance de l'homme¹⁹⁵.

Pratique de méditation et d'attention qui permet de saisir d'une part les Idées dans leur évidence et leur pure universalité et d'autre part les principes généraux dans l'expérience particulière, la réflexion constitue donc le cœur même de la méthode malebranchiste de la science de l'homme. Aussi celle-ci peut-elle être caractérisée de manière plus précise, à présent, comme savoir réflexif de nos relations au corps, aux autres esprits, à Dieu¹⁹⁶. Comme toute science, elle est connaissance de rapports¹⁹⁷ et si elle ne peut viser la connaissance de relations de vérité (égalité et ressemblance entre idées), n'ayant pas pour objets des grandeurs mesurables, elle a pour fin la saisie de rapports de convenance entre choses – rapports de bonté¹⁹⁸. Car ce type de savoir, s'il est le plus utile selon Malebranche à la vie sage, est également difficilement accessible car il ne peut être saisi par idée claire. L'expérience seule peut alors servir à cette connaissance, si elle est élaborée et réfléchie de manière à produire un savoir authentique. L'expérience doit donc être décryptée, selon les principes de méthode qui valent pour toute démarche scientifique : décomposition des questions, recherche des éléments simples, mise en ordre, résolution à partir des principes assurés¹⁹⁹. Ainsi, les détails et les expériences singulières seront constitués en connaissances de

¹⁹⁵ Sur ces points, on renverra au troisième chapitre de la présente étude. On précisera encore ceci : On trouve chez Cordemoy une analyse de la réflexion à laquelle on pourrait vouloir apparenter celle de Malebranche. Comme lui, en effet, Cordemoy envisage deux genres de réflexion (rentrée en soi même pour y découvrir des vérités universelles et examen minutieux de ses passions et attachements), ces deux volets de l'enquête visant à se connaître soi-même par un travail de la conscience n'étant pas explicitement articulés. Si le second aspect de la réflexion peut sembler, quant à sa méthode, proche de la conceptualisation malebranchiste du *Traité de morale*, puisqu'elle consiste en une physique expérimentale des mouvements de l'âme, elle a chez Cordemoy une destination essentiellement pratique, ce dernier se montrant surtout intéressé par l'avantage que pourrait donner à celui qui la possède une bonne connaissance des autres hommes. Quand à la première forme de réflexion, si elle consiste aussi en un retour sur soi, elle suppose d'une part la saisie d'idées innées, Cordemoy reprenant ici la conception cartésienne des premières notions, d'autre part, l'acquisition possible d'une connaissance complète de soi par la voie de la conscience, toutes positions avec lesquelles Malebranche prendra ses distances.

¹⁹⁶ EMR VI, PI II, p. 763 ; OC XII-XIII, pp. 132-133.

¹⁹⁷ « Il est constant que l'esprit ne cherche que les rapports des choses, premièrement, ceux que les objets qu'il considère peuvent avoir avec lui, et ensuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'esprit de l'homme ne cherche que son bien, il considère avec soin la raison, et par le goût et le sentiment, si les objets ont un rapport de convenance avec lui. » « Toute l'action et toute l'attention de l'esprit aux objets n'est donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puisqu'on ne s'applique aux choses que pour en découvrir la vérité ou la bonté. » RV III PI I. pp. 369-370 ; OC I, pp. 474-475.

¹⁹⁸ « Pour trouver la vérité, il (l'esprit) considère si les objets ont un rapport d'égalité, ou de ressemblance les uns avec les autres, ou quelle est précisément la grandeur qui est égale à leur inégalité. Car de même que le bien n'est le bien de l'esprit que parce qu'il lui est convenable : ainsi la vérité n'est vérité, que par le rapport d'égalité, ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses : soit entre deux ou plusieurs objets, comme une aune, et de la toile (...) soit entre deux ou plusieurs idées comme entre les deux idées de trois et trois et celle de six (...) soit enfin entre les idées et les choses quand les idées représentent ce que les choses sont ; car lorsque je dis qu'il y a un soleil, ma proposition est vraie parce que les idées que j'ai d'existence et de soleil, représentent que le soleil existe véritablement ».

¹⁹⁹ RV VI, PI I, p. 704 ; OC II, p. 379.

rapports une fois réfléchis, c'est-à-dire rapportés à des principes généraux d'explication, issus de la théorie de l'union (métaphysique)²⁰⁰.

Une telle enquête devra être soumise à la règle de l'évidence qui seule peut prémunir l'esprit contre les risques incessants d'erreur, liés à l'infinité des rapports qui constituent tout objet²⁰¹. Ce faisant, elle garantira, y compris dans ses applications pratiques ou dans les connaissances dérivées comme le sont la morale ou la médecine, de réels progrès. Et c'est à ce compte que, selon Malebranche, la science de l'homme pourra prétendre à un véritable savoir, c'est-à-dire à une connaissance certaine et évidente, ni seulement vraisemblable, ni purement subjective²⁰² alliant psychologie empirique (observation et méditation sur le contenu de l'expérience) et objectivation rationnelle (remontée des phénomènes aux causes).

Par là, le discours Malebranchiste demeure éloigné de la pratique du moraliste dont il semblait parfois partager l'attitude. Si, comme nous l'avons indiqué, les textes malebranchistes paient un tribut certain à l'esprit du temps²⁰³ la philosophie de l'oratorien se singularise par la constance de sa préoccupation pour l'établissement de vérités fermes au-delà de l'observation des usages divers²⁰⁴, le dépassement des constats centrés sur la nature humaine et une vue de

²⁰⁰ « Ainsi il est évident, ce me semble, que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est d'examiner quelles sont les choses qui ont avec nous quelque liaison : quelles sont les diverses manières de ces liaisons : quelle en est la cause, quels en sont les effets : tout cela conformément aux idées claires et aux expériences incontestables, qui nous assurent, celles-là, de la nature et des propriétés des choses, et celles-ci, du rapport et de la liaison qu'elles ont avec nous. Mais pour ne point tomber dans la bagatelle et dans l'inutilité, tout notre examen ne doit tendre qu'à ce qui peut nous rendre heureux et parfaits. (...) ». Malebranche approfondira donc les comptes-rendus de l'expérience d'une réflexion sur ces causes, qu'il nomme déduction, et qui évite à la réflexion de n'ouvrir qu'à une saisie d'une radicale subjectivité. Les chapitres 2 et 3 de la présente étude reviendront sur cette méthode.

²⁰¹ « Les moindres choses ont une infinité de rapports, et il faut un esprit infini pour les comprendre. (...) toutefois, si les hommes, dans l'état même où ils sont, de faiblesse et de corruption, faisaient toujours usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais ». RV III, PI I, p. 366 ; OC I, p. 470. La réflexion, comme exercice du jugement, participe assurément à l'entreprise de purgation des erreurs entreprise par Malebranche dans la *Recherche*.

²⁰² Sur la différence entre savoir, vraisemblance et vérité : RV III, PI I, p. 309, OC I, pp. 400-401.

²⁰³ Selon L. Van Delft, il se caractérise par une peinture de la diversité des mœurs et des masques de la vie mondaine, une forme de scrutation du cœur humain mais aussi par l'interférence de plusieurs registres de discours : imaginaire scientifique, théologie et morale (*Les Moralistes. Une apologie*, pp. 158-159). J. Rohou (« L'anthropologie pessimiste des « classiques » : tentative de distinction et d'explication », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2000/6, n° 101, pp. 1523-1550 ; « La révolution anthropologique du XVII^e siècle », *Le débat*, 2004/3, pp. 116-132 ;) et J. Emelina (« Les « classiques » sont-ils heureux ou malheureux ? » *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2002/4, n° 102, pp. 633-636) quant à eux, proposent des interprétations divergentes de l'esprit des classiques, entre pessimisme et optimisme anthropologique.

²⁰⁴ TM, I, II, VII- XII, PI II, pp. 438-441, OC XII-XIII, pp. 31-37. Ce point, qui nous paraît acquis, nous paraît invalider cette déclaration de L. Van Delft : « Le Descartes de *Passions de l'âme*, le Malebranche du *Traité de morale* œuvrent en moralistes. Les *Méditations métaphysiques*, les *Entretiens sur la métaphysique* relèvent d'un autre ordre de préoccupations. » (« La spécificité du moraliste classique », p. 552). Dans le *Traité de morale*, la réflexion sur l'ordre est au contraire caractéristique d'une approche philosophique, d'ailleurs caractérisée ainsi par Van Delft : « le philosophe, lui, remonte aux principes, aux causes premières » (*Ibid.*). Malebranche a bien soin d'affirmer, dans ce texte, l'existence de lois morales (comme de vérités) absolues, qui dépassent la contingence des normes sociales.

surplomb²⁰⁵. Les principes qu'il s'agit d'établir étant absolus, l'angle de vue n'est sans doute pas unique mais le foyer de l'attention si²⁰⁶.

Ainsi circonscrite, la science de l'homme se démarque assurément de l'entreprise d'un Montaigne avec laquelle Malebranche s'applique à prendre ses distances. L'examen des critiques que l'oratorien adresse à l'auteur des *Essais* permettra de préciser ce dont il s'agit et comment s'ordonnent pour Malebranche, psychologie empirique, objectivation rationnelle et découverte de soi.

3. De la réflexion sur soi et du sot projet de se peindre.

A l'occasion d'une réflexion sur le pouvoir d'imagination des auteurs, Malebranche élabore une critique du projet montaignien de « se peindre soi-même »²⁰⁷. L'auteur des *Essais* y est reconnu, dans un passage comparativement moins acerbe que les paragraphes que la *Logique de Port-Royal* lui consacre²⁰⁸, comme bel esprit, mais non comme « homme raisonnable »²⁰⁹. Le dessein de se peindre serait, selon Malebranche, un effet de l'orgueil, – d'où une description distordue par l'amour propre – et l'attrait que l'on prend à lire les *Essais* tiendrait à la force de l'imagination de leur auteur bien plus qu'à une puissance argumentative qui leur ferait défaut. Il est clair que selon Malebranche, rien, dans la méthode d'introspection montaignienne telle qu'il la comprend, ne s'apparente à la juste analyse de ses expériences qui peut procurer une connaissance de soi et de l'homme que nous venons à l'instant de décrire. C'est pourquoi Malebranche conteste, plus encore que le caractère de modestie pour lequel Montaigne serait loué, sa connaissance de l'esprit humain²¹⁰.

²⁰⁵ L'étude de l'homme doit élever à Dieu : TM, I, VII, § VIII, PI II, p. 484, OC XII-XIII, p. 85. D'autres particularités, d'ordre stylistique, éloignent résolument le discours malebranchiste de la pratique des écrivains « moralistes » de l'âge classique selon Van Delft : il ne recourt jamais à la forme brève et très rarement à la narration minutieuse et prolongée d'histoires composées d'événements et de péripéties.

²⁰⁶ Nous paraphrasons ici une formule de L. Van Delft, appliquée à Spinoza : « L'angle de vue n'est pas unique, ni le foyer de l'attention. » (*Les moralistes. Une apologie*, p. 58).

²⁰⁷ « Les Essais de Montaigne peuvent aussi nous servir de preuve de la force, que les imaginations ont les unes sur les autres : car cet auteur a un certain air libre, il donne un tour si naturel et si vif à ses pensées, qu'il est malaisé de le lire sans se laisser préoccuper. » RV II PI I, p. 275 ; OC I, p. 359.

²⁰⁸ Sur cette critique qui s'en prend violemment à un Montaigne mystificateur et insincère voir : « Le mensonge de Montaigne : la référence aux *Essais* dans la *Logique de Port-Royal* », Delphine Reguig, *XVIIe siècle*, 2010/4, n° 249, pp. 711-727.

²⁰⁹ « Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses mais belles. Ses expressions irrégulières ou hardies mais agréables. Ses discours mal raisonnés mais bien imaginés. »

²¹⁰ Citant « les plus grands admirateurs » de Montaigne Malebranche se démarque de leur appréciation, s'en prend à la vanité de l'auteur, à son absence de méthode, son scepticisme et enfin sa méconnaissance de l'homme. Sans doute a-t-il en tête notamment les passages de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy* dans lesquels Pascal loue Montaigne pour avoir bien connu l'esprit humain quand il écrit : « Il me semble que ses plus grands admirateurs le louent d'un certain caractère d'auteur judicieux et éloigné du pédantisme, et d'avoir parfaitement connu la nature et les faiblesses de l'esprit humain. Si je montre donc que Montaigne, tout cavalier qu'il est, ne laisse pas d'être aussi pédant que beaucoup d'autres, et qu'il n'a eu qu'une

Des passages consacrés à l'orgueil montaignien et aux contradictions qui émaillent sa description de ses qualités et défauts nous ne retiendrons que ceci : Malebranche cite Montaigne à l'appui de sa critique, tâchant, quand il dénonce sa vanité et pointe ses contradictions, d'user contre lui de son propre discours²¹¹ et la critique de l'immodestie de l'entreprise des *Essais* – écrire puis rendre public le fruit de ses analyses – repose sur son caractère subversif à l'égard de la religion et de la civilité : l'homme qui se peint se place au dessus des autres et requiert qu'on l'adore, en lieu et place de Dieu et il a tôt fait de se faire haïr par ses semblables²¹².

La première critique de Malebranche à l'égard de la démarche de Montaigne porte sur la manière dont celui-ci accède à la conviction de son lectorat : par persuasion et non par raison, usant de « traits d'histoire » de « petits contes », de citations et non d'arguments ni d'expériences incontestables –, sans que soit dégagés aucun principe qui fonderait les raisonnements, ni ordre dans l'exposition²¹³. Malebranche note en effet que la texture des *Essais* témoigne d'ajouts successifs qui tiennent davantage de la fortune et d'un goût pour les collages que de l'argumentation rationnelle ; et s'il adoucit sa critique par la prise en compte de l'objet du livre – divertir et non enseigner – il affirme toutefois que son caractère plaisant, séduisant, incline à la concupiscence. Car Montaigne fait partie de ces auteurs que leur style sensible rend irrésistibles²¹⁴. L'inclination que le

connaissance très médiocre de l'esprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus n'auront point été persuadés par des raisons évidentes, mais qu'ils auront été seulement gagnés par la force de son imagination. » RV II, PI I, p. 276 ; OC I, p. 360. On sait bien toutefois que, si Pascal loue Montaigne pour avoir bien mis au jour la confusion du monde et l'impuissance de l'ordre méthodique, il se montre très critique, en revanche quant au « sot projet de se peindre » : *Pensées*, frag. L780/B62 et aussi : 649/65, 680/63, 689/64. Notons que selon Pascal, si Montaigne a commis l'erreur de vouloir se peindre, en revanche, son absence de méthode convient bien à la tentative de saisie de l'homme, qui n'étant que diversité, ne saurait être représenté par ordre. La confusion de la matière implique et justifie en effet une confusion corrélatrice du discours : 532/373, 683/20, 61/684, 780/62.

²¹¹ Ainsi rapporte-t-il de nombreux passages des *Essais* dont il prend argument, en les détournant, pour dénoncer l'inconstance de Montaigne. Cette stratégie d'écriture a été analysée en détail par Véronique Wiel dans l'article « Du bon usage de l'imagination selon Malebranche » (*Belles Lettres, L'information littéraire*, 2006/4, vol. 58 pp. 20-27) : « Les quelques vingt-cinq citations prélevées dans les *Essais* (du simple mot à l'extrait de six à sept lignes) font l'objet d'un montage qui les défigure sciemment et sans équité. » ; « En fait, il se livre à une véritable réécriture des *Essais*, y prélevant des passages qui, décontextualisés, perdent ce qui leur donnait forme et signification, aboutant des fragments initialement séparés, et parfois de plusieurs pages. » ; « Texte piégé, fabriqué de toutes pièces par Malebranche qui use des italiques comme des signaux d'ironie destinés à mettre en relief les propos sur lesquels il veut arrêter le regard du lecteur mis en demeure d'en juger. », p. 26.

²¹² « Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui veulent les adorer, vers celui-là qui mérite d'être adoré (...). Les hommes sont faits pour vivre ensemble, et pour former des corps et des sociétés civiles. Mais il faut remarquer que tous les particuliers qui composent les sociétés, ne veulent pas qu'on les regarde comme la dernière partie du corps duquel ils sont. Ainsi ceux qui se louent se mettant au dessus des autres, les regardant comme les dernières parties de la société, et se considérant eux-mêmes comme les principales et les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde, au lieu de se faire aimer et de se faire estimer. » RV II, PI I, pp. 278-279 ; OC I, pp. 368-369. Ajoutons, avec Véronique Wiel, que selon Malebranche, Montaigne donne à l'écriture de soi un objet erroné, en se figurant l'homme seul et le lectorat seulement curieux de l'art du portrait. C'est à tout autre chose, en effet, que devrait, selon Malebranche, conduire l'écriture : « Le philosophe chrétien considère Montaigne comme un écrivain de l'intériorité mais qui, trop occupé de lui-même et asservi au sensible, n'a pas compris que l'intériorité révèle Dieu, qu'elle est le « lieu » du Maître intérieur et que la seule justification de l'acte d'écrire est de travailler à y « conduire » son lecteur ». (« Du bon usage de l'imagination selon Malebranche », p. 27)

²¹³ RV II, PI I, pp. 275-277 ; OC II, pp. 359-361.

²¹⁴ « C'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens, et non pas l'intelligence pour la vérité, qui fait que certains auteurs nous charment ». *Ibid.* p. 276/361.

lecteur des *Essais* ne manquera pas d'éprouver en lisant le texte tient donc à l'attrait de son mode d'exposition qui s'adresse à la sensibilité plus qu'à la raison²¹⁵.

La collection d'histoires et de contes est sans conteste l'un des traits déterminants de l'entreprise de Montaigne qui s'amuse de la diversité des cas et de la singularité des situations. Or, la fascination face au spectacle de la diversité des hommes paraît incliner à repousser l'étude sérieuse – et tout projet d'une science de l'homme – au profit d'un registre d'histoires et de contes distrayants : « certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder un jugement constant et uniforme²¹⁶ ». Car le témoignage compte bien non comme exemplaire – modèle dont on pourrait relever les traits essentiels et gommer les différences – mais comme attestation d'une singularité radicale. Aussi n'est-ce finalement pas pour en tirer des enseignements généraux que les histoires sont contées, mais pour en mettre en valeur la singularité, puisque « tout exemple cloche »²¹⁷.

Que Malebranche reproche à Montaigne de se peindre sans songer aux invariants ni aux phénomènes communs découle donc des nombreuses affirmations explicites de l'auteur des *Essais*. Il se montre bien moins perspicace, en revanche, quand il lui reproche de vouloir faire passer un discours privé pour un traité sur la nature humaine²¹⁸. Car s'il est vrai que Montaigne affirme n'avoir d'autre sujet que l'homme²¹⁹ et qu'il estime que tout cas humain enferme une vérité expérientielle

²¹⁵ Il semble que là où Pascal discute le plus souvent Montaigne *comme philosophe* (voir : Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, p. 181, citant les pensées n° L408/B74, 409/220, 60/294, 73/76) Malebranche mette en avant (et en un sens, loue) ses qualités *littéraires*. Il faudrait nuancer pourtant : Pascal souligne aussi l'aisance de persuasion du discours montaignien, qui tient à son apparente évidence : L745/B18.

²¹⁶ Livre I, chap. I, IN I, p. 50. Jean Starobinski souligne ainsi que l'attention pour l'exception est ce qui dément, chez Montaigne, la possibilité de poser des paradigmes (*Montaigne en mouvement*, p. 49).

²¹⁷ « L'apport subjectif, c'est l'expérience ; l'apport objectif, les exemples. Montaigne lit l'histoire pour se comprendre, non pas pour former des règles par induction : tout au contraire, il montre par la contrariété des exemples l'impossibilité de formuler des règles de conduite. » Ian Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF Philosophie, 1996, p. 54. Le recours à l'histoire dans les *Essais* est donc assez ambigu. Selon I. Maclean, Montaigne y renoncerait graduellement, lui préférant la réflexion sur soi, une fois persuadé de l'impossibilité de formuler des règles générales et de tirer des enseignements généraux de cas particuliers et non reproductibles (Id. pp. 54-55). Dans le premier livre, en effet, Montaigne se montrait optimiste quant au bénéfice de l'exemplum, émettant l'idée d'un répertoire des morts célèbres qui enseignerait à tous comment vivre et mourir : « Si j'étais faiseur de livres, je ferais un registre commenté des morts diverses. Qui apprendrait les hommes à mourir, leur apprendrait à vivre. » (I, XX, IN I, p. 169). Au livre III, en revanche, il est bien plus réservé sur la valeur du témoignage d'autrui et du récit d'expérience : « La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements est mal sûre, d'autant qu'ils sont tous dissemblables. Il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété » (III, XIII, IN III, p. 425) ; « La vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous, et emperière et populaire, c'est toujours une vie que tous accidents humains regardent. Ecoutons y seulement, nous nous disons tout de ce quoi nous avons principalement besoin. » (Id., pp. 438-439).

²¹⁸ Dans son article de 1938 « Malebranche et la psychologie » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 125), H. Pollnow écrit de manière significative : « l'anthropologie de Montaigne puise dans l'expérience psychologique tandis que celle de Malebranche se fonde sur une véritable psychologie empirique. Pour concrétiser ce que nous entendons par cette opposition, nous rappellerons d'une part le caractère fragmentaire et aphoristique de la pensée de Montaigne, et d'autre part les procédés systématiques de méthode consciente dont se sert Malebranche dans l'organisation de son expérience. ». Selon l'auteur de ces lignes, Montaigne renoncerait à la systématisation de son expérience vécue en raison de la prise de conscience de son existence fragmentaire. Malebranche, au contraire, « ne s'est pas contenté (...) d'amasser des expériences contingentes et isolées mais il a élevé l'expérience psychologique au rang de psychologie empirique, en soumettant le domaine des données chaotiques de l'expérience à la pénétration catégorielle » (p. 197).

²¹⁹ « L'étude que je fais, duquel sujet c'est l'homme », II, 17, IN II, p. 485.

commune, il ne cherche pas à atteindre, dans la connaissance de soi, cette essence du « sujet humain » dont Malebranche fera l'objet de sa réflexion sur l'homme²²⁰. Ainsi, l'essence qu'il s'attache à analyser, dans le célèbre passage sur la chute de cheval en particulier²²¹, c'est bien le cœur même de son moi, la psychè singulière qui ne sera l'objet de Malebranche, dans un premier temps au moins, que par défaut, parce que l'idée même du moi est inaccessible. Elle est au contraire le centre même de la science pour Montaigne, tenant lieu de tout autre discours sur l'être : « je m'étudie plus que tout autre sujet, c'est ma physique, c'est ma métaphysique²²² ».

²²⁰ Montaigne affirme, comme le fera Malebranche, qu'il n'est aucun sujet plus important que l'étude de soi-même, qu'il convient de mener plutôt que de se contenter de recevoir la leçon et la doctrine d'autrui ; mais il ajoute que si la description qu'il produit de lui-même peut être utile à d'autres, ce sera « par accident », soulignant par là qu'en se contrerôlant et en s'étudiant, il ne vise d'abord que lui-même et que son inlassable enregistrement ne se destine pas d'abord à l'instruction d'autrui. Si toutefois il entreprend de communiquer ses pensées, ce n'est pas qu'il les considère comme pouvant faire autorité, mais comme des témoignages, utiles, peut-être, à la réflexion, puisqu'il n'est de meilleure entreprise que de tâcher de s'étudier : « Or, comme dit Pline, chacun est à soi-même une très bonne discipline, pourvu qu'il ait la suffisance de s'épier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude ; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne. Et ne me doit-on savoir mauvais gré pour autant si je la communique. Ce qui me sert, peut aussi par accident servir à un autre. C'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit ; de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations. Et un amusement nouveau et extraordinaire qui nous retire des occupations communes du monde – oui, et des plus recommandées. Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée de mes pensées, que je ne contrerôle et étudie que moi ; et si j'étudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moi, pour mieux dire. Et ne me semble point faillir, si, comme il se fait des autres sciences, sans comparaison moins utiles, je fais part de ce que j'ai appris en celle-ci : quoique je ne me contente guère du progrès que j'ai fait. Il n'est de description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni en utilité ». (II, VI, De l'exercitation, IN II, p. 78). Tout cela suit très naturellement de l'affirmation de la singularité de l'expérience et souligne le fait que, s'il peut y avoir quelque enseignement à tirer des contes d'autrui (comme des siens propres), ils ne délivrent pas de vérité nécessaire qui serait universellement valide. Dans le chapitre XVII du livre II, De la présomption, c'est au cours d'un portrait fort exhaustif de lui-même – au moral et au physique – que Montaigne revient sur sa pratique de la réflexion sur soi : « Le monde regarde toujours vis-à-vis, moi je replie ma vue au-dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soi, moi je regarde dedans moi : je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrerôle, je me goûte. Les autres vont toujours ailleurs, s'ils pensent bien, ils vont toujours avant, *nemo in sese tentat descendere*, moi, je roule en moi-même », (II, XVII, IN, p. 522). Cette connaissance de soi, il l'oppose à la vaine érudition (Id., p. 521 : « les savants, à qui touche la juridiction livresque, ne connaissent autre prix que la doctrine, et n'avouent autre procéder en nos esprits que celui de l'érudition et de l'art : si vous avez pris un Scipion pour l'autre, que vous reste-t-il à dire qui vaille ? Qui ignore Aristote selon eux, s'ignore quand et quand soi-même) et au fond, cela n'est pas bien différent de la critique que Malebranche adresse aux érudits. Mais, non seulement Montaigne insiste sur le plaisir qu'il y a à réfléchir à soi, déplorant l'habitude qui condamne « le parler de soi » (Id., p. 79), mais surtout, il ne cherche pas en lui quelque vérité universelle, puisque la découverte de ses propres replis va toujours de pair avec l'affirmation de la mobilité générale des opinions et de l'infinie variété des hommes. L'affirmation de la singularité du caractère est donc complémentaire de celles de la diversité humaine et de la pluralité des opinions (qui s'achève en scepticisme) : « Car en l'étude que je fais, duquel sujet est l'homme, trouvant une si extrême variété de jugements, un si profond labyrinthe de difficultés les unes sur les autres, tant de diversité et incertitude, en l'école même de la sagesse vous pouvez penser, puisque ces gens-là n'ont pu se résoudre de la connaissance d'eux-mêmes et de leur propre condition, qui est continuellement présente à leurs yeux, qui est dans eux, puisqu'ils ne savent comment branle ce qu'eux-mêmes font branler, ni comment nous peindre et déchiffrer les ressorts qu'ils tiennent et manient eux-mêmes – comment je les croirais de la cause du flux et du reflux de la rivière du Nil » (IN II, p. 485). Dans la condition d'incertitude du savoir humain, la « science d'un autre » doit toujours être rejetée au profit d'une valorisation de l'expérience et de l'usage propre, dont Montaigne fait, curieusement, le cœur de la démarche socratique : « De quoi traite Socrate le plus largement que de soi ? A quoi s'acheminait-il plus souvent les propos de ses disciples, qu'à parler d'eux, non pas de la leçon de leur livre, mais de l'être et branle de leur âme ? » (Id., p. 80).

²²¹ « Ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence » II, 6, IN, II, p. 80.

²²² III, XIII, IN III, p. 437. Cette affirmation est suivie de ces vers de Propertius et Lucretius : « Par quel art Dieu gouverne le monde, notre demeure ; par où vient la lune en se levant, par où elle se retire et comment en rassemblant son double croissant, chaque mois elle retrouve sa forme pleine ; quelle est l'origine des vents qui dirigent la mer, quel est le pouvoir de l'Eurus, d'où vient l'eau qui se transforme sans cesse en nuage ; si viendra le jour qui ruinera les citadelles du monde » ; « Cherchez, vous que tourmentent les recherches sur l'univers... ». Par là, Montaigne affirme un repli décidé sur la connaissance de soi, renonçant aux recherches inutiles : « En cette université, je me laisse ignorer et négligemment manier à la loi générale du monde. Je la saurai assez quand je la sentirai. Ma science ne lui saurait faire changer de route ; elle ne se diversifiera pas

Du constat de la vanité et de la mobilité de toutes choses, Montaigne conclut en effet à l'impuissance de la raison autant que de l'expérience quand elle est étrangère et à l'utilité exclusive d'une connaissance de soi de forme résolument singulière²²³. Car, l'avertissement de se connaître soi-même n'enferme ni extension de soi à l'autre selon une légalité mise au jour ni dépassement vers une transcendance²²⁴. La considération exclusive de soi apparaît dès lors comme un repli pour pallier la mobilité universelle des connaissances et tâcher d'assurer la seule assiette ferme qui puisse résister à un pyrrhonisme radical²²⁵. Mais, la connaissance se retirant constamment, il est impossible d'espérer atteindre un point véritablement fixe, fût-ce dans l'appréhension de soi. C'est pourquoi l'objectivation, au sens d'une stabilité dans l'analyse, n'est pas atteignable, et l'exigence qui la remplace est celle de l'authenticité ou de la sincérité dans le « rôle » de soi-même, que Malebranche regrettait, pointant les contradictions nombreuses qui émaillaient le discours montaignien.

Le texte des *Essais* témoigne sans nul doute de la complexité du sujet humain et, à ce titre, la saisie empirique que l'auteur effectue de ses propres variations apparaît comme une voie vers la connaissance de l'homme, qui s'identifie alors avec la prise en compte de sa faiblesse²²⁶. La sincérité

pour moi. (...) Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité. Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux règles de Nature ; mais elles n'ont que faire de si sublime connaissance ; ils les falsifient et nous présentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers portraits d'un sujet si uniforme. » (Id., pp. 437-438).

²²³ « Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à notre institution celle que nous tirons des exemples étrangers, si nous faisons si mal notre profit de celle que nous avons de nous-mêmes, qui nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut » (Id., p. 437) ; « J'aimerais mieux m'entendre bien en moi qu'en Cicéron. De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier » (Id., p. 438).

²²⁴ En aucun cas la connaissance de soi ne peut donc être une voie vers la connaissance de Dieu, comme dans le cas de la compréhension augustinienne de l'injonction delphique commentée plus haut. H. Friedrich et J. Starobinski y insistent l'un et l'autre, marquant que l'introspection ne conduit pas à l'élévation (*Montaigne*, pp. 38-39) et que la réappropriation de soi qu'elle offre n'induit aucune vision spéculaire de la transcendance (*Montaigne en mouvement*, p. 229).

²²⁵ Cette tentative semblera en réalité désespérée, la connaissance de soi reculant à mesure que l'on s'y applique, comme si la connaissance intérieure représentait le terme toujours fuyant d'une poursuite infinie : « le moi se dérobe au regard introspectif à mesure que celui-ci croit progresser » (J. Starobinski, Id., p. 139). A l'appui de cette idée, on peut citer ici : « L'avertissement de chacun de se connaître soi-même doit être d'un important effet, puisque ce Dieu de science et de lumière le fit planter au front de son temple, comme comprenant tout ce qu'il avait à nous conseiller. (...) Les difficultés et l'obscurité ne n'aperçoivent en chacune science que par ceux qui y ont entrée. Car encore faut-il quelque degré d'intelligence à pouvoir remarquer qu'on ignore. Et faut pousser à une porte pour savoir qu'elle nous est close. D'où naît cette Platonique subtilité que, ni ceux qui savent n'ont à s'enquérir, d'autant qu'ils savent, ni ceux qui ne savent, d'autant que pour s'enquérir il faut savoir de quoi on s'enquiert. Ainsi en cette-ci de se connaître soi-même, ce que chacun se voit si résolu et satisfait, ce que chacun y pense être suffisamment entendu, signifie que chacun n'y entend rien du tout, comme Socrate apprend à Euthydème en Xénophon. Moi que ne fais autre profession, y trouve une profondeur et variété si infinie, que mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre » (III, XIII, IN III, p. 440) ; « Ce qu'on remarque pour rare au roi de Macédoine Perseus, que son esprit, ne s'attachant à aucune condition, allait errant par tout genre de vie et représentant des mœurs si essorées et vagabondes qu'il n'était connu ni de lui, ni d'autre homme que ce fût, me semble à peu près convenir à tout le monde. » (Id., pp. 443-444).

²²⁶ H. Friedrich, commente ainsi la redéfinition de l'interrogation sur l'homme chez l'auteur des *Essais* : « Montaigne a remplacé la question de savoir ce qu'est l'homme par cette autre plus précise : que sont les hommes ? Mais il n'en reste pas là, se fait plus précis encore : que suis-je ? Le chemin le plus sûr pour aller à la réalité humaine, d'autant plus authentique qu'elle est plus individuelle, passe par la personne telle qu'elle est. C'est l'observation de soi qui renseigne le mieux sur la texture de l'être humain. Information limitée, sans doute, puisqu'elle ne s'étend qu'au Moi. Mais cette limitation même approfondit la vue qu'elle prend de la nature humaine, directement saisie sur le cas particulier, donc réel. Cette vue découvre plus de choses en l'homme que n'en croient savoir philosophes, théoriciens de la morale et métaphysiciens. Montaigne parfait définitivement dans l'observation de soi sa conviction que le singulier est plus riche que l'universel et que l'on ne vient

du récit de soi se propose comme vraisemblance à défaut d'une vérité universelle à laquelle on pourrait se fier : la fiabilité du singulier tient alors lieu de certitude²²⁷. L'analyse de la complexion naturelle comme un équilibre strictement individuel, un mélange singulier²²⁸ est assurément proche des passages dans lesquels Malebranche met en valeur l'unicité des goûts et des dispositions mais elle n'incline, chez Montaigne, qu'à respecter l'idiosyncrasie de chacun, alors que Malebranche tâche d'expliquer par là les mécanismes de subjectivation.

En effet, Montaigne rejette explicitement toute tentative de systématisation à partir de l'expérience de soi, refusant la recherche des causes des phénomènes, qu'il estime inaccessibles à la raison humaine. La réticence de Montaigne à ordonner l'étude de soi et à en tirer des enseignements généraux rend caduc le rapprochement qu'on aurait pu être tentés de faire entre les exhortations montaigniennes à se connaître et l'appel malebranchiste à rentrer en soi-même. En première impression, en effet, certains passages de l'oratorien sur les passions semblent très proches de ceux-là :

« Si chacun épiait de près les effets et circonstances des passions qui le régissent, comme j'ai fait de celle à qui j'étais tombé en partage, il les verrait venir, et ralentirait un peu leur impétuosité et leur course »

« Cette longue attention que j'emploie à me considérer me dresse à juger aussi passablement des autres, et est peu de choses de quoi je parle plus heureusement et excusablement.²²⁹ »

Or, rejetant ailleurs la déduction, Montaigne estime impossible de contraindre la description – de soi et de l'autre – à un ordre d'exposition qui en permette une analyse rationnelle :

« Ainsi à mes amis je découvre par leurs productions, leurs inclinations internes, non pour ranger cette infinie variété d'actions, si diverses et si découpées, à certains genres et chapitres, et distribuer distinctement mes partages et divisions en classes et régions

jamais à bout du labyrinthe humain. Il est à lui-même le labyrinthe le plus surprenant, mais aussi le plus accessible et le plus précieux pour la connaissance. » *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 220. Selon Friedrich, la méthode montaignienne affirmerait donc la supériorité du singulier sur l'universel dans la compréhension de l'homme. On ajouterait volontiers qu'il ne peut en vérité être question de données universelles et que le singulier est pour Montaigne la seule voie d'accès à l'humanité dans sa diversité.

²²⁷ La description de soi prétend, par un dédoublement des instances, à une forme d'objectivité, c'est-à-dire de sincérité ou d'authenticité (qui consiste à ne pas cacher ses travers) qui n'est en aucune façon celle du raisonnement. C'est peut-être pourquoi Malebranche affirme préférer la dissimulation, qui ne contient pas davantage de complaisance à soi que ce prétendu « examen », lequel commande le respect d'un état de fait et non sa conversion.

²²⁸ Jean Starobinski, *Op. Cit.* p. 63. Sur ce point, on pense notamment aux passages savoureux dans lesquels Montaigne fait état de ses goûts culinaires, bien différents de ceux de son père, ce dernier détestant les sauces dont le fils dit faire ses délices (III, XIII, IN III, p. 483).

²²⁹ III, XIII, IN III, p. 442.

connues, *Sed neque quam multae species, et nomina quae sint/ Est numerus*²³⁰. Les savants partent et dénotent leurs fantaisies plus spécifiquement, et par le menu ; Moi, qui n'y vois qu'autant que l'usage m'en informe, sans règle, présente généralement les miennes, et à tâtons. Comme en ceci : je prononce ma sentence par articles décousus, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouve point en telles âmes que les nôtres, basses et communes.²³¹ »

« Je laisse aux artistes, et ne sais s'ils en viennent à bout en chose si mêlée, si menue et si fortuite, de ranger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrêter notre inconstance et la mettre par ordre. Non seulement je trouve malaisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soi je trouve malaisé de la désigner proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres.²³² »

Persuadé donc, que seule la diversité se rencontre dans les passions, les comportements et les usages, Montaigne estime vaine la tentative qui consisterait à vouloir ordonner le contenu d'une expérience par nature rétive à toute classification méthodique.

Cette suspicion quant aux pouvoirs d'une raison ordonnatrice s'étend, à dire vrai, au-delà de la seule connaissance de soi. En effet, la variété du monde et l'inconstance de l'homme dont « la plus universelle qualité, c'est la diversité » conduisent Montaigne à une sévère critique de la Raison dans ses prétentions universelles à l'explication et à la systématisation des phénomènes et, par suite, à une absolutisation paradoxale du jugement individuel. L'attitude sceptique de l'auteur des *Essais*, que Malebranche identifie comme son pyrrhonisme, s'affirme en effet quand il souligne la diversité et la vanité des opinions concurrentes sur un sujet d'importance, notamment en matière de religion et de philosophie. Ainsi compile-t-il les options des philosophes sur la nature de l'âme et du corps, ce que Malebranche ne manque pas d'interpréter comme une marque de son ignorance. S'il critique le pyrrhonisme pour sa conformité aux goûts mondains²³³, Malebranche en conteste surtout le tour de force quand il reprend à l'adresse de Montaigne la critique qu'il réservait aux esprits forts : le Pyrrhonisme se convertit en dogmatisme²³⁴ :

« Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matière : qui rapporte les opinions les plus extravagantes des philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser, et

²³⁰ Virgile, *Géorgiques*, chant II : « Mais on ne peut dire le nombre de leurs espèces ni de leurs noms ».

²³¹ *Id.*, pp. 442-443.

²³² *Id.*, p. 443.

²³³ « Ceux qui ont lu Montaigne savent assez que cet auteur affectait de passer pour Pyrrhonien, et qu'il se faisait gloire de douter de tout » ; « il était nécessaire dans son temps, pour passer pour habile et galant homme, de douter de tout ; et la qualité d'esprit fort dont il se piquait, l'engageait dans ces opinions. » *RV II, Pl I*, p. 282.

²³⁴ *Ibid.*

même d'un air qui fait assez connaître, qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison : qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos âmes : qui pense que la raison humaine ne la peut reconnaître, et qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous²³⁵. »

Si donc Montaigne avait raison d'affirmer, dans *l'Apologie de Raymond Sebond*, que le principal défaut de la science de l'homme était l'ignorance des rapports entre l'âme et le corps²³⁶, les opinions qu'il finit par défendre, s'appuyant sur le témoignage des sens, balaient ce doute légitime²³⁷. C'est que le recours à la sensibilité, comme le retrait en soi-même, apparaissent comme une forme de renoncement au vrai : le constat de la pluralité des disciplines et des théories semble en effet être un argument solide pour nier que l'on puisse atteindre la vérité : celle-ci devrait avoir un visage unique, or, force est de constater que rien de tel ne se laisse découvrir dans la multitude des opinions présentes²³⁸. Il y a donc, selon Montaigne, toutes raisons de douter de la raison et on peut affirmer que nous n'avons aucune communication à l'être, par où il clame l'impossibilité pour la raison de rien saisir de permanent²³⁹. Les sens étant le commencement et la fin de l'ultime connaissance et étant eux-mêmes peu fiables, aucune science humaine n'est possible, et l'expérience n'est pas un guide beaucoup plus fiable. Si l'on s'en remet volontiers à elle, c'est par un prudent mouvement de recul, qui renonce à une vérité hors de portée et se réfugie – sans illusion, toutefois – dans une certitude sensible actuelle – et dans les satisfactions immédiates qu'elle peut procurer – : celle du sentir et de l'évidence du vécu²⁴⁰. De sorte que s'il est une philosophie que Montaigne affirme acceptable, ce serait celle qui, à hauteur d'homme, ne méconnaît rien de l'humaine condition et ne chercherait ni à en travestir la nature, ni à la transcender :

« Des opinions de la philosophie, j'embrasse plus volontiers celles qui sont les plus solides, c'est-à-dire les plus humaines et les plus nôtres : mes discours sont, conformément à mes mœurs, bas et humbles.²⁴¹ »

²³⁵ *Ibid.*, p. 283.

²³⁶ *Apologie*, IN II, pp. 361, 367.

²³⁷ L'une des conséquences de la théorie de Montaigne, est bien le refus d'une solution de continuité entre l'animal et l'homme d'où découle le rejet de la hiérarchie des êtres que Malebranche posait à l'orée même de son ouvrage.

²³⁸ *Apologie*, IN II, pp. 400-401 ; *Essais* III, « La raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre, l'expérience n'en a pas moins. La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements est mal sûre, d'autant qu'ils sont dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété » (p. 353) ; « toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la religion qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaite, on joint toutefois les comparaisons par quelque coin » (III, XIII, IN III, p. 423)

²³⁹ « Il n'a pas de fin en nos inquisitions, notre fin est l'autre monde. » ; « Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité » *Id.*, p. 430.

²⁴⁰ J. Starobinski : « le phénoménisme se replie sur la certitude sensorielle », *Montaigne en mouvement*, p. 166.

²⁴¹ III, XIII, IN III, p. 500.

« Ces humeurs transcendantes m’effraient, comme les lieux hautains et inaccessibles ; et rien ne m’est à digérer fâcheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries, rien si humain en Platon que ce pour quoi ils disent qu’on l’appelle divin.²⁴² »

« Nous cherchons d’autres conditions, pour n’entendre l’usage des nôtres, et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait²⁴³. »

Ces éléments pris en compte, il paraît évident que l’enquête montaignienne ne participe pas de la science de l’homme telle que Malebranche la définit. On pourrait être surpris, pourtant, de ce que ce dernier ne reconnaît pas même au texte de Montaigne – comme Pascal le faisait – l’avantage de faire sentir au lecteur ses faiblesses : n’y a-t-il pas, dans un discours qui avoue les contrariétés et les défauts du personnage, quelque compréhension de la situation présente de l’humanité ni quelque manifestation de la force d’esprit, qui consiste à s’avouer fragile ?

Selon Malebranche, en vérité, le spectacle de ces contradictions n’est pas de nature à produire la conscience de faiblesse appelée par la science de l’homme dans son versant réflexif. C’est que le témoignage de Montaigne est éclatant d’orgueil y compris dans la peinture de ses travers, mais c’est aussi que le texte procure un grand plaisir de lecture, ce qui dissout tout à fait l’éventuel malaise qui pourrait précéder la conversion. Surtout, il paraît clair que pour Malebranche, c’est bien moins la peinture ou la représentation des travers qui peut disposer à la vertu que leur analyse c’est-à-dire leur explication – autrement dit, la réduction de leur séduisante singularité. Ainsi, si la science de l’homme Malebranchiste doit contribuer à sensibiliser l’esprit des lecteurs, Malebranche entend s’y prendre autrement que le moraliste. S’il faut bien faire sentir à l’esprit ses faiblesses, ce ne sont pas les myriades de cas qui accomplissent cet office, mais leur dissection attentive. Ainsi les livres consacrés aux erreurs auront-ils pour tâche de faire entrer le sujet dans la défiance de ses opinions par l’instillation d’un doute dans ses habitudes de pensées, de nature à exercer l’attention et la liberté. Or cette phase préalable à l’établissement d’une méthode repose sur l’exercice d’un doute qui se distingue de l’hésitation sceptique comme du doute hyperbolique cartésien et qui consiste à éveiller le soupçon quant à la vérité des jugements sensibles sans rejeter radicalement, par principe, toutes les données de la perception sensible ni établir le recensement exhaustif des faillites de la sensation mais, en s’appuyant sur l’expérience quotidienne, à y faire paraître des causes générales.

C’est donc bien par cette recherche des invariants et des lois conformes à l’Ordre, que

²⁴² Id., p. 503-504.

²⁴³ Id., p. 504.

l'entreprise malebranchiste entend se démarquer d'un discours de moraliste qui prétendrait instruire seulement de la diversité des expériences – et par exemple en tirer argument pour contester la possible manifestation d'une vérité rationnelle ou blâmer l'inconstance des hommes²⁴⁴. Pour cela, le plus expédient, selon Malebranche, serait encore de fréquenter le monde – c'est-à-dire « d'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement de toutes ces choses » – voire « de lire le second livre de la *Rhétorique* d'Aristote » :

« C'est je crois je meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on puisse se tromper, et qu'il hasarde rarement de prouver de qu'il avance²⁴⁵. »

Que Malebranche puisse renvoyer à un tel ouvrage malgré les critiques récurrentes qu'il adresse à la philosophie d'Aristote indique bien qu'il l'estime conforme au sens commun et qu'il prétend, lui-même, produire un discours d'un tout autre genre, tout à la fois analytique et synthétique, explicatif et normatif.

Dans le champ de la science de l'homme, Malebranche affirme donc les compétences de la raison et la valeur de la réflexivité, capable de dépasser l'expérience singulière de la diversité vers une connaissance objective. En outre, loin de considérer l'homme comme une créature unique, découvrant dans l'intériorité solitaire un moi sans Dieu ni nature, dont le savoir ne peut se porter à l'essence des êtres, il l'envisage dans le réseau des relations qui le lient non seulement aux autres créatures, mais, plus fondamentalement, à Dieu. Or, ce point de vue spécifique sur l'homme, comme centre de relations, permet d'unifier versant métaphysique et expérimental de l'analyse et par cette alliance, qui tient à distance l'abstraction de la métaphysique autant que la dilution du discours sur le « moi », par la revendication de la possibilité d'une explication unifiée de l'expérience au regard de l'Ordre, Malebranche se démarque des discours des moralistes inspirés de Montaigne dont le ton de son écriture avait parfois semblé le rapprocher. Cette distance se manifeste à merveille au regard du projet de Charron, tel que le décrit Tullio Gregory :

« « Distinguo est le plus universel membre de ma logique » : distinguer, qui exprime chez Montaigne le sentiment de la variété, de la diversité et de l'individualité de toutes choses

²⁴⁴ Voici comment Bérengère Parmentier, dans son ouvrage *Le siècle des moralistes, De Montaigne à La Bruyère* (Paris, Seuil, coll. Seuil Essais, 2000) qualifie ainsi l'attitude sceptique générale des moralistes : « le discours des « moralistes » n'est pas prescriptif, il est critique. (...) Ce qui les caractérise en propre, c'est moins une sévérité, somme toute banale, à l'égard des mœurs, que leur attitude défiant vis-à-vis des morales elles-mêmes, qui ne sont pas épargnées par leur dénonciation du règne de l'illusion. (...) La défiance à l'égard de l'homme est aussi défiance vis-à-vis du savoir. (...) En prêtant attention à l'infinie mutation des choses, à la singularité des détails, aux « effets » pratiques qui transforment les intentions et les principes, ils mènent une réflexion sur les limites du discours moral, qui les conduit à inventer de nouvelles formes d'écriture, directement opposées à la structure du traité. » (pp. 13-14)

²⁴⁵ RV V, Pl. I, p 497 ; OC II p. 138.

humaines peut également désigner assez bien une attitude fondamentale de Charron, une caractéristique particulière de sa méthode, comme en témoignent la préface de la première édition de *La sagesse* et l'Avertissement de la seconde édition, où la signification du livre est suggérée par une série de distinctions posées comme préliminaires à une pleine intelligence du texte. La distinction entre le discours théologico-métaphysique et le discours de Charron « universel, commun, humain », fondée sur la différence radicale de leurs objets est très nette : le premier discours vise une « connaissance parfaite des choses divines et humaines, ou bien des premières et plus hautes et ressorts de toutes choses », le second constitue au contraire une étude de l'« humaine condition » ; le premier réalise un type de connaissance qui engage seulement l'intellect et peut rester « sans utilité, usage, action », le second engage l'intellect et la volonté et se traduit d'emblée par un comportement éthique adéquat ; l'un, en somme, prépare l'homme « pour le cloître », l'autre « pour le monde ».²⁴⁶ »

Pour Malebranche au contraire, la science de l'homme manifeste une solidarité des plans métaphysique et expérientiel qui n'autorise aucune divergence ni solution de continuité véritable des discours. La connaissance des deux unions et de la distinction des substances, premières vérités métaphysiques au sujet de l'homme, disposent à la connaissance de ses devoirs comme à sa vie pratique : « Car c'est par là que l'on apprend à connaître l'homme, et nous avons à vivre parmi les hommes et avec nous-mêmes.²⁴⁷ » . La science de l'homme enferme donc, dans une même démarche réflexive, projet épistémologique et horizon pragmatique.

4. *Remarques conclusives*

D'après ce qui précède, il apparaît que la science de l'homme malebranchiste se propose essentiellement d'élaborer un système des perceptions et des affections en reconduisant la multiplicité des phénomènes relationnels à des principes généraux – cette réduction étant parfaitement concordante avec les règles de méthode visant la connaissance des effets par les causes et du composé par le simple. Elle fournit par ailleurs une réflexion sur le langage de la science ainsi que les éléments d'une rhétorique destinée à forcer l'attention et exercer la réflexion, attendu qu'une science de l'homme doit accepter de mettre en œuvre, outre le discours scientifique, un parler « sensible » pour toucher les esprits « de chair et de sang », devenus inaccessibles aux raisons

²⁴⁶ Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF Epiméthée, 2000, p. 137.

²⁴⁷ EMR, IV, XXII, p. 739 ; OC XII-XIII, p. 106.

abstraites²⁴⁸. C'est pourquoi l'alternance des voix entre discours moral et discours philosophique que nous avons pu signaler, dans la préface de la *Recherche* en particulier, témoigne moins, à notre avis, d'une hésitation que d'une tentative de penser la pluralité des ressources nécessaires pour saisir la complexité des phénomènes humains et pour atteindre non seulement l'assentiment mais la persuasion et ce d'autant plus que la science de l'homme constitue une propédeutique à toute science et à toute méthode, puisque « Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connaître, parce qu'il faut suivre la nature et ne pas l'irriter ni la choquer²⁴⁹ ». Aussi pareille réflexion sur les usages du discours atteste-t-elle d'une prise en compte exemplaire de la situation spécifique d'un savoir dont sujet, objet et destinataire sont inséparables – et réversibles : introspection, discours sur la méthode et esthétique de la réception sont ainsi parties intégrantes d'une anthropologie du sujet en relation.

Par ailleurs, la science de l'homme, discipline proportionnée à nos capacités de connaître – ce qui n'en implique pas, comme on l'a montré, la vanité – assigne à la raison et à l'expérience leur juste place en fixant les conditions de possibilité et de validité d'une science ni purement rationnelle ni strictement empirique de l'esprit humain. Elle permet précisément de saisir l'homme dans sa vérité existentielle en accordant à l'expérience, restituée à son vrai sens, une confiance remarquable.

En outre, elle s'affirme comme une science problématique parce que réflexive et féconde pour cela même : la définition à double entrée de la réflexion que nous avons décrite permet en effet à Malebranche de rejeter tout à la fois le discours du moi singulier, l'entreprise purement descriptive du moraliste et l'abstraction du philosophe idéal²⁵⁰ et de donner sens à la coopération fructueuse entre introspection et exercice déductif, apte à rendre raison de cet homme à la conscience sensible que l'anthropologie désigne comme son objet.

Enfin, la science de l'homme apparaît située à l'intersection de ce qu'Augustin appelait *science* et *sagesse*, la première renvoyant aux savoirs utiles pour l'action dans le monde, la seconde, à la contemplation des idées éternelles participant à l'ascension vers la transcendance²⁵¹. En effet, bien qu'elle se distingue des sciences curieuses et accessoires comptées par Augustin au nombre des sciences – de celles qui « enflent » l'esprit –, elle enferme bien un horizon pragmatique, tout en étant « perception des réalités intérieures et supérieures », pensée tournée vers « les réalités invisibles²⁵² ».

²⁴⁸ Sur certains sujets à la charge émotionnelle importante (comme la question de l'âme des bêtes) il est selon Malebranche impossible de convaincre contre la force du sentiment. Il faut donc user d'un registre sensible à son tour et non de preuves « relevées » : RV IV, Pl I, pp. 467-469 ; OC II, pp. 104-105.

²⁴⁹ RV II, Pl. I. p 164, OC I ; p. 221.

²⁵⁰ Ce dernier point sera repris à la fin du chapitre prochain, dans le cadre d'un commentaire de la critique du Stoïcisme par Malebranche.

²⁵¹ *De Trin.*, XII, 17 et 21 (BA 16, pp. 243 et 251)

²⁵² Id. XII, 15 p. 239.

Comme attention aux idées claires ou analyse et élaboration du vécu intérieur, la réflexion conduit donc le sujet d'une part à réaliser son union à la raison universelle et d'autre part à analyser et comprendre son expérience singulière. En outre, elle réfléchit en l'homme l'image de Dieu, révélant ou opérant un renvoi de la créature au créateur, et c'est précisément cette structure de renvoi (où l'on saisit Dieu *per speculum*) qui prévient l'abandon du sujet dans la contemplation de lui-même ou dans la jouissance de sa propre raison²⁵³. Ainsi comprise, cette réflexion n'est pas un retour sur soi au sens strict, mais une ouverture à une transcendance. Un tel exercice permet, en effet, à partir du foyer singulier d'une expérience, que se déploie une intériorité qui n'est pas simple subjectivité – celle du sentiment, sensation ou avis – mais qui reconduit à des vérités universelles²⁵⁴. Délaissant l'étude des sciences et des humanités, au moins pour un temps, le sujet malebranchiste atteint dans la réflexion, qu'il doit opérer pour lui-même, son moniteur ne pouvant en cela que le guider, une forme de conversation avec la raison universelle qui rappelle quelque chose de l'oraison salésienne²⁵⁵.

La science de l'homme, dont le versant psychologique n'est pas le moindre de ses éléments, entend donc parvenir à une connaissance d'ensemble de l'être humain dans son existence concrète en proposant une élucidation qui permette tout à la fois de dégager structures constantes et variables individuelles et d'intégrer expérience intérieure et évidence rationnelle. Le traitement que Malebranche réserve à la distinction et à l'union entre âme et corps qui constituent respectivement la vérité première et l'expérience indubitable de l'anthropologie, le montre excellemment. C'est ce que les chapitres à venir s'emploieront à faire apparaître.

²⁵³ Id., XIV, 23, 44, BA 16 pp. 540-541.

²⁵⁴ Le dépassement de l'expérience singulière dans la méditation se trouve très justement analysé dans l'article d'Eric Dubreucq, « Méditation et pratique de soi chez Malebranche », *Methodos*, 2002/2, édité en ligne en 2004.

²⁵⁵ Dans le chapitre VI du *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales distingue entre méditation (qui est l'un des genres de l'oraison) et étude : la première se comprend comme « une attentive et réitérée pensée, propre à produire des affections bonnes ou mauvaises » (p. 202 de l'édition en ligne réalisée à partir de l'édition d'Annecy). C'est une pensée d'un certain genre, non fortuite, qui se dirige à Dieu : quand on pense aux choses divines pour les aimer, c'est méditation, quand on pense pour connaître d'une chose ses causes, effets et qualités, c'est étude. Malebranche nous paraît allier ces deux directions dans la réflexion.

existence concrète en proposant une élucidation qui permette tout à la fois de dégager structures constantes et variables individuelles et d'intégrer expérience intérieure et évidence rationnelle. Le traitement que Malebranche réserve à la distinction et à l'union entre âme et corps qui constituent respectivement la vérité première et l'expérience indubitable de l'anthropologie le montre excellemment. C'est ce que les chapitres à venir s'emploieront à faire apparaître.

« La distinction de l'âme et du corps est le fondement de toutes les connaissances qui ont rapport à l'homme » EMR, I, § III, note.
« Mais que suis-je, moi qui pense, Suis-je un corps, un esprit, un homme ? » EMR, I, § I.

Chapitre II

L'âme et le corps chez Malebranche. Découverte de la distinction et épreuve de l'union.

Malebranche définit l'homme comme un *composé de plusieurs êtres*²⁵⁶ :

« L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties, et l'union de ces parties est si étroite, qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remue tout entier.²⁵⁷»

La métaphore tactile ici employée qui fait allusion aux rapports de sympathie des différentes parties d'un même corps²⁵⁸ indique une solidarité, une continuité entre corps et âme et signale une forme d'*unité* du sujet entendu comme conjonction de deux êtres. Or esprit et corps ne sont en rien prédisposés à leur union réciproque, étant de natures différentes:

« ce sont des substances qui ne conviennent en aucune chose²⁵⁹ »

Or, comme nous l'avons montré plus haut, il est clair que l'union de l'âme au corps entraîne chez qui en fait l'expérience une confusion entre corps et esprit que l'anthropologie se doit de

²⁵⁶ « Mais, puisque la matière n'est point *composée de plusieurs êtres, comme l'homme, qui est composé de corps et d'esprit*, puisque la matière n'est qu'un seul être... » RV III, PI I p. 358 ; OC I, p. 462.

²⁵⁷ RV V, PI I, p. 489 ; OC II, p. 128.

²⁵⁸ Descartes s'y montrait attentif dans le *Traité de l'homme* et Malebranche, dans le livre sur l'imagination, reprend à son compte cette théorie.

²⁵⁹ XIe *Ecl.*, PI I, p. 940 ; OC III, p. 171.

dissiper pour des raisons tant épistémiques qu'éthiques²⁶⁰. La distinction entre les substances, chez Malebranche comme chez Descartes et ses successeurs immédiats, auxquels Malebranche se confronte, apparaît donc bien comme la prémisse essentielle de la science de l'homme²⁶¹. Elle permet en particulier d'éclaircir la compréhension des phénomènes sensitifs – perception sensible et imagination – autant que passionnels en déterminant quelles sont les modifications du corps et de l'esprit²⁶² et, en métaphysique, de démontrer l'immortalité de l'âme, et, ce faisant, de réfuter hérésies et libertinage²⁶³.

Or sur le sujet de la distinction, Malebranche se place clairement dans le sillage de ses prédécesseurs : Augustin, Descartes, Cordemoy, auxquels il renvoie nommément²⁶⁴. Pourtant, il est clair que l'oratorien imprime à ses sources des modifications notables qui procèdent en particulier d'une théorie de l'esprit originale. Il en résulte une compréhension radicalement renouvelée du « moi » ou de la subjectivité²⁶⁵.

Si l'on a pu voir en Malebranche l'instigateur des réflexions modernes sur la subjectivité, c'est en effet en vertu des interrogations qu'il adresse à la conception cartésienne de la clarté de la conscience qui s'était trouvée reprise chez ses épigones. Là où Clerselier et La Forge, rapprochant Descartes d'Augustin, voyaient dans la théorie cartésienne la brillante attestation de l'identité entre conscience et connaissance de soi, là où Cordemoy affirmait l'absolue clarté de la conscience de

²⁶⁰ « L'âme est unie si étroitement à son corps, et elle est devenue si charnelle depuis le péché, et par là si incapable d'attention, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, et qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui. » RV I, PI I, p. 101 ; OC I, p. 137.

²⁶¹ « La distinction de ces deux parties de nous-mêmes, prouvée par idées claires, est de toutes les vérités la plus féconde et la plus nécessaire pour la philosophie, et peut-être même pour la théologie et pour la morale chrétienne. » *Réponse à M. de La Ville*, OC XVII-I, p. 523.

²⁶² L'utilité de la distinction, mais aussi de la juste compréhension de l'union au regard des questions de théorie de la connaissance est partout affirmée dans la *Recherche de la vérité*. Dans le livre I, la distinction entre âme et corps est signalée comme nécessaire à la compréhension de la perception sensible (il s'agit alors de montrer que ce ne sont pas les sens qui sentent) et, dans le livre II, le paragraphe consacré à l'union entre âme et corps, postérieur à la définition de l'imagination mais antérieur au détail de l'analyse des conditions corporelles de la pensée par image insiste sur la conservation, dans l'union, de la nature de chacune des deux substances. Sa fonction est, comme dans le livre I, de tenir à distance les explications qui auraient corporéisé les modifications spirituelles : depuis le péché, l'âme attribue au corps beaucoup de propriétés qu'il ne possède pas « De sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations, dont nous parlons à présent ; mais aussi la force d'imaginer, et même quelquefois la puissance de raisonner (...) ».

²⁶³ Sur l'importance religieuse et éthique de la distinction : « J'ai dit que l'essence de la matière consistait dans l'étendue, parce que je le croyais évident, que je l'ai démontré, et que par là j'ai donné des preuves claires et incontestables, que l'âme est immortelle et distinguée du corps ; vérité essentielle à la Religion, et que le dernier Concile de Latran oblige les philosophes à prouver ». *Réponse à M. de La Ville*, OC XVII-I, p. 527. Dans le livre VI de la *Recherche*, (PI I, p. 711 ; OC II, pp. 387-388) Malebranche se sert de la question de l'immortalité de l'âme pour démontrer la nécessité de la définition des termes afin de résoudre les difficultés de la métaphysique.

²⁶⁴ Auteurs dont les ouvrages, comme nous l'avons déjà évoqué dans le premier chapitre, sont à plusieurs reprises cités pour servir de prérequis à la lecture de la *Recherche* : RV I, PI I, p. 90 ; OC I, p. 122 : « Je suppose que l'on sache bien distinguer l'âme du corps. que si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de Saint Augustin, comme le 10^{ème} chapitre du livre de la *Trinité*, les 4^{ème} et 14^{ème} chapitres du livre de la *Quantité de l'âme*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps. ou enfin le sixième discours du *Discernement de l'âme et du corps* de M. de Cordemoy. »

²⁶⁵ Par ce terme, nous entendons ce qui constitue le sujet humain : unité de la conscience de soi, intériorité de la personne et singularité. Deux pôles s'articulent (et peut-être se heurtent) dans la notion : singularité et essence universelle.

soi, Malebranche la conteste. En effet, c'est en refusant cette équivalence par trop limpide et en s'interrogeant sur la nature même de la conscience – intuition, sentiment, conscience éthique – pour y découvrir un mode de donation spécifique de l'âme à elle-même qu'il se rend capable de restituer cette « perception à la fois claire et obscure, entre la conscience de présence et d'absence à soi qui constitue la subjectivité²⁶⁶ », que la modernité en viendra à soupçonner.

En mettant en question les interprétations qui, se fondant à la fois sur l'analogie controversée avec l'étendue – expédient pour pallier l'absence d'idée claire de l'âme – et sur les précautions manifestes dont Malebranche entoure le témoignage du sentiment intérieur, affirment qu'il se livre à une « stérilisation du sentiment » ou qu'il « réduit l'importance des révélations du sens interne²⁶⁷ », nous voudrions montrer au contraire que le sentiment intérieur malebranchiste, s'il ne peut pallier l'absence de connaissance par idée de l'âme, délivre pourtant un savoir qui porte non seulement sur la constitution singulière du moi, mais encore sur les propriétés universelles de l'esprit. Le sentiment, qui n'est jamais rabattu sur un autre mode de connaissance, se trouve donc investi d'une signification et d'une tâche spécifiques qui permettent au sujet de se saisir comme substance singulière. Si, comme nous le montrerons, l'équivalence entre moi et substance posée à l'orée de la *Troisième Méditation* se trouve questionnée, chez Malebranche, qui rejette en partie du moins la conception cartésienne de la substance pensante, elle fait place à une autre compréhension de la subjectivité, dans laquelle le sentiment joue un rôle gnoséologique et constituant.

Pour le montrer, nous répondrons successivement aux interrogations suivantes : comment Malebranche établit-il la distinction entre âme et corps s'il renonce à l'existence d'une idée claire de l'âme ? L'analogie avec l'étendue est-elle le seul point de vue fiable que Malebranche procure sur la nature de l'âme ? Que saisit-on dans le sentiment intérieur et qui est le moi malebranchiste ? Enfin, que l'union soit seulement éprouvée en rend-elle l'objectivation impossible ? Que serait alors une philosophie qui en rendrait raison ?

Dans un second temps, nous examinerons les développements que Malebranche consacre à la question de l'union, son sens métaphysique puis sa physique. Il nous faudra alors expliciter en quoi elle peut être dite naturelle mais non essentielle puis présenter la théorie malebranchiste de la causalité. Nous nous attacherons, chaque fois, à montrer comment Malebranche hérite, tout en les modalisant, d'éléments cartésiens et d'élaborations propres aux successeurs de Descartes. La encore, nous aurons à envisager comment expérience et raison doivent s'articuler dans la compréhension des phénomènes de l'union.

²⁶⁶ Denis Kambouchner, « Des vraies et des fausses ténèbres : la connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche, suivi de Remarques sur la définition arnaldienne de l'idée » in *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, éd. J.-C. Pariente, Vrin, 1995, pp. 153-190.

²⁶⁷ Les deux expressions sont empruntées à Martial Gueroult.

I. L'esprit peut connaître ses objets de différentes façons.

1. La distinction, non évidente, se déduit de l'idée claire de l'étendue.

Dans le premier livre de la *Recherche*, le paragraphe consacré à la distinction entre âme et corps semble s'apparenter davantage à un memento cartésien qu'à une démonstration. Il est clair en effet que Malebranche considère comme acquis les résultats de Descartes. Aussi, bien que la distinction soit une vérité primordiale, n'accorde-t-il que peu d'attention à sa preuve :

« Je suppose d'abord qu'on sache bien distinguer l'âme du corps par les attributs positifs et par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur et profondeur ; et toutes ses propriétés ne consistent que dans le repos et le mouvement et, dans une infinité de figures différentes. Car il est clair : 1. Que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose ; 2. Et cette idée ne peut représenter que des rapports de distance ou successifs ou permanents, c'est-à-dire des mouvements et des figures. ²⁶⁸ »

L'argumentation repose notamment sur la définition de la substance comme être que l'on peut penser par lui-même – à la différence du mode, qui requiert que l'on conçoive la substance qui le soutient. Geneviève Rodis-Lewis a souligné de manière pertinente qu'au fil des rédactions, l'originalité du passage s'est accusée, notamment parce que le terme d'*idée* y prenait un sens technique résolument malebranchiste qui colorait des définitions à première vue convenues²⁶⁹. On doit noter aussi que l'édition de 1712 ajoute un passage important sur l'étendue et ses modifications qui permet d'affirmer d'une part que les sensations privées – joie, plaisir, douleur, chaleur, etc... – n'en sont pas des propriétés et d'autre part qu'elle est appréhendée dans l'étendue intelligible – c'est-à-dire l'Idée de l'étendue²⁷⁰. Enfin, des traits non typiquement cartésiens se font jour : en

²⁶⁸ RVI, Pl I, 90 ; OC I, p. 122.

²⁶⁹ Cf. note p. 1386, Pl I. Avant 1700, Malebranche désignait comme « idées en général » « tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement » (représentations de choses hors de nous, conscience des événements intérieurs). Dans la dernière édition, il supprime un passage sur les idées de l'âme et du corps *présentes dans l'esprit*. En revanche l'idée du corps est dite « représenter » une substance ; or cette idée devient ce dont on a perception, et non la perception de l'âme elle-même.

²⁷⁰ A la suite du passage cité plus haut : « car on ne peut voir dans l'étendue que ce qu'elle renferme. Qu'on suppose de l'étendue divisée en telles parties qu'on voudra imaginer, en repos ou en mouvement les unes auprès des autres, on concevra clairement les rapports qui seront entre ces parties ; mais on ne concevra jamais que ces rapports soient de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualités sensibles, quoiqu'on sente ces qualités

premier lieu, le corps est bel et bien identifié à l'étendue mais caractérisé par des changements infinis et des rapports de distance – élément d'importance dans la démonstration de la distinction. Ainsi, la conception tridimensionnelle de l'étendue, l'assimilation étendue/corps/espace sont conservées mais Malebranche, considérant les mouvements et la figure comme le cœur même de l'idée d'étendue, en fait un concept d'emblée relationnel. Dans la correspondance à More, pourtant, on voyait Descartes défendre l'idée selon laquelle on pouvait concevoir l'étendue sans considérer les rapports de ses parties²⁷¹. La conception malebranchiste de l'étendue telle que présentée ici introduit donc une variation notable au regard de la conceptualisation cartésienne.

Par ailleurs, l'âme apparaît comme un *moi* qui pense, qui sent, qui veut, c'est-à-dire comme la substance dont on perçoit les modifications par *sentiment intérieur*. Or ce point se trouve approfondi dans la démonstration plus formelle de la distinction à laquelle Malebranche procède dans le premier des *Entretiens sur la métaphysique et la religion*²⁷² et qu'il cite en référence dans la *Recherche*.

Dans ce passage, Malebranche offre une reprise modifiée de la démonstration de la *Deuxième méditation*. L'affirmation que « Je pense. Donc je suis » est précédée par « Le néant n'a pas de propriété ». La vérité première du cartésianisme, qui permettait de reconstruire les vérités à partir de l'évidence de la conscience – qui était aussi connaissance – de soi, et au premier chef, d'établir la distinction des substances, se trouve donc secondarisée et privée de son rôle constituant. M. Gueroult a ainsi montré que, l'esprit n'étant plus le centre de l'évidence, le cogito se trouve « destitué »²⁷³, précédé par la certitude de la prédictibilité de l'être – c'est-à-dire de la substance, les deux termes étant employés indifféremment par Malebranche. Ce principe justifiera que l'on infère la nature du corps et de l'âme de la saisie de certaines propriétés. Le cogito sera donc l'une des applications de ce principe général et non le modèle de l'évidence. D'autant que, selon Malebranche, ce que je suis moi qui pense ne se saisit pas par une intuition supposée originaire. La conscience de soi qu'offre le sentiment intérieur – conscience immédiate qui accompagne les

lorsqu'il arrive à notre corps quelque changement. Je sens par exemple de la douleur lorsqu'une épine me pique le doigt : mais le trou qu'elle y fait n'est pas la douleur. Le trou est dans le doigt ; on le conçoit clairement : et la douleur dans l'âme, car elle la sent vivement, elle en est modifiée fort désagréablement. » RV I, PI I, p. 90 ; OC I, p. 123.

²⁷¹ Lettre à More du 15 avril 1649, AT V, p. 341.

²⁷² § 1 et 2, PI II, pp. 672-674 ; OC pp. 32-33.

²⁷³ Une telle opinion diverge manifestement de la conception d' H. Gouhier et M. Gueroult, qui soutiennent que « le néant n'a point de propriétés » est inspirée du « pour penser il faut être » cartésien, et, par conséquent, que Malebranche n'est pas infidèle à Descartes en commençant ainsi : dans *Système et existence*, p. 281, Robinet fait état de cette conception, se référant lui-même à *La pensée métaphysique de Descartes*. M. Gueroult affirme au contraire : « Le principe le néant n'a point de propriétés est, au contraire, un principe catégorique, vérité intelligible chez Malebranche qui ne fait qu'un avec l'idée de l'être en général et sans restriction, latente au fond de tout esprit humain. Contrairement à la proposition pour penser il faut être, il suppose déjà en nous une certaine présence et une certaine révélation de l'être, qui nous en donne originellement le critère, à savoir le fait d'avoir des propriétés. (...) Et le cogito n'est que l'une de ces choses parmi d'autres qui ont quelque propriété » (*Malebranche* Tome I, p. 59) ; « ainsi se révèle profonde la déchéance du cogito, devenue vérité seconde, empirique, obscure et confuse » (*Id.* p. 61).

pensées d'objets et conscience réflexive résultat du doute et du tri des opinions de la *Deuxième Méditation* – est, pour Malebranche, obscure.

2. La connaissance de soi n'est pas la plus claire.

La thèse à l'instant mentionnée rompt manifestement avec les conceptions cartésiennes que prolongent les passeurs que sont Clerselier, La Forge ou Cordemoy²⁷⁴ et vaudra à Malebranche des attaques sévères²⁷⁵. Elle s'origine dans une théorie de la connaissance qui discerne en l'âme différentes manières de se rapporter aux objets, ce qui forme contraste avec la noétique plus unitaire de Descartes pour qui l'âme saisit tous ses objets au moyen d'idées²⁷⁶.

Dans la deuxième partie du livre III de la *Recherche*, Malebranche affirme en effet que l'on connaît les objets de quatre manières : par eux-mêmes, par idées, par sentiment intérieur (ou conscience) et par conjecture²⁷⁷. Seul Dieu est connu sans idée, par une « vue immédiate et directe » car « encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, et qui semblent intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir à lui²⁷⁸ ». On connaît par idées (vues en Dieu) « les corps avec leurs propriétés », par conjecture, « les choses qui sont différentes de nous, et de celles que l'on connaît par elles-mêmes et par les idées, comme lorsque l'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît », c'est-à-dire tous les objets exclus des autres modes de connaissance et appréhendés par analogie, supposition, hypothèses, comme le sont les âmes des autres hommes et les pures intelligences. Enfin, par conscience ou par sentiment intérieur, nous connaissons notre âme, c'est-à-dire ses modifications.

L'âme ne saurait donc être saisie ni par connaissance intuitive – l'objet de ce type de connaissance devant produire des perceptions dans l'esprit, or, l'âme ne peut s'auto-affecter – ni par idée claire – c'est-à-dire par une perception susceptible de faire connaître l'essence et toutes les

²⁷⁴ Les deux premiers y insistent particulièrement, dans leur tentative de rapprocher Descartes d'Augustin : Clerselier dans sa *Préface au Traité de l'homme* et La Forge dans l'introduction de son *Traité de l'esprit de l'homme*.

²⁷⁵ Cf. *XIe Eclaircissement*, PI II pp. 933-941 ; OC III, pp. 163-171 ; Réponses aux *Vraies et fausses idées* (en particulier, aux chapitres VI et XXII-XXIII : OC VI-VII, pp. 55-62 et 151-164). Sur ces points, et sur l'opposition entre deux prolongements concurrents de la conception cartésienne de la conscience : position radicale d'Arnauld, défendant l'absolue clarté de la connaissance de soi et conception plus trouble du sentiment intérieur malebranchiste voir section suivante : *L'intériorité opaque*.

²⁷⁶ Soulignons donc d'emblée que, contrairement à ce qu'Arnauld a pu affirmer, l'obscurité de la conscience de soi ne constitue pas, chez Malebranche, un accroc à la théorie de la vision en Dieu. Elle s'ordonne au contraire à la théorie générale des genres de connaissance.

²⁷⁷ RV III, PI I, pp. 347-353 ; OC I pp. 448-455. Le développement le plus long concerne la connaissance de l'âme par sentiment intérieur. Dans ce passage, comme dans le *XIe Eclaircissement*, Malebranche affronte consciemment les cartésiens qui affirment que l'âme est mieux connue que le corps.

²⁷⁸ RV III, PI I, p. 348 ; OC I, p. 449.

propriétés possibles de l'objet. Le troisième genre de connaissance, qui lui est dévolu, loin de bénéficier de la clarté et de l'évidence de la conscience cartésienne est au contraire obscur, confus.

La classification des modes de connaissance du troisième livre de la *Recherche* conduit à distinguer les objets selon leur cognoscibilité au regard de notre esprit. Or ce classement semble aussi déterminer une hiérarchie des savoirs selon leur perfection – c'est-à-dire leur clarté – et la connaissance par sentiment intérieur se situe à la troisième place au regard de cet ordonnancement, après la connaissance par idée des corps. Il s'ensuit un renversement de la hiérarchie cartésienne des savoirs entre connaissance de l'âme et connaissance du corps, l'esprit étant donc, pour Malebranche, moins connu que ce dernier :

« Il n'en est pas de même de l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons pas en Dieu : nous ne la connaissons que par *conscience* ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. »

« Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps, ou nous pourrions connaître toutes les propriétés dont elle est capable : comme nous connaissons ou nous pouvons connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable parce que nous connaissons l'étendue par son idée. »

La connaissance des choses spirituelles n'est donc pas plus claire que celle de la matière. En effet, Dieu seul se connaît par intuition clairement, tandis que notre âme et celle des autres hommes se saisissent dans une appréhension bien plus imparfaite que la pensée des corps. La classification proposée ne se fonde donc manifestement pas sur une partition des genres de l'être en spirituels – plus aisément conçus car de même nature que l'esprit – et matériels – moins bien compris car irréductiblement « étrangers ». Un tel partage a en quelque sorte été opéré en amont, dès le Livre I de la *Recherche* et la classification du troisième livre en dérive. Les quatre modes de connaissance envisagés ne valent en effet que pour l'entendement pur qui se rapporte aux « choses spirituelles, [aux] universelles, [aux] notions communes, [à] l'idée de perfection, [à] celle d'un être infiniment parfait, et généralement [à] toutes ses pensées, lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi. ». Pour décrire toutes les manières que l'esprit peut avoir de se rapporter à ses objets, il faudrait donc ajouter les sens et l'imagination qui se destinent aux objets matériels, présents et absents²⁷⁹.

²⁷⁹ « L'âme peut apercevoir les choses de trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Elle aperçoit par entendement pur les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensées lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle aperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étendue, avec ses propriétés ; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse apercevoir un cercle, un carré parfait, une figure de mille côtés, et choses semblables. (...) L'âme n'aperçoit donc rien, qu'en ces trois manières : ce qu'il est facile de voir, si l'on considère, que les choses qu'on aperçoit sont spirituelles ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connaître. Si elles sont matérielles, elles

Malebranche avait en effet distingué entre entendement pur et appréhension sensible. Or il est à noter d'une part que la connaissance de l'étendue et de ses modifications appartient bien à la connaissance d'entendement pur et non à la saisie sensible – dans la perception ou l'imagination – des modifications de la matière et, d'autre part, que la connaissance de soi par sentiment intérieur est une connaissance affective. Ainsi, le sensible ne s'identifie-t-il pas à un genre ontologique qui serait saisi par une unique façon de connaître et, réciproquement, la conscience sensible ne s'applique pas exclusivement aux objets matériels. La partition entre sensible et intelligible ne recoupe donc pas une césure entre être matériel (corporel) et être spirituel mais deux formes différentes d'appréhension des objets²⁸⁰.

Précisément, puisque l'entendement pur désigne « l'esprit selon ce qu'il est en lui-même, et sans aucun rapport au corps auquel il est uni », la connaissance d'entendement pur est une connaissance sans image. Notons toutefois que le Livre III se concentre essentiellement sur la connaissance par idée, comme l'indique son paragraphe inaugural. Malebranche y annonce qu'il entend traiter de la « faculté qu'a l'esprit de connaître les objets du dehors, sans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter » et que, ce faisant, ce qu'il dira de l'esprit « se pourrait dire des pures intelligences²⁸¹ ». Pourtant, il n'y aura d'idée ni de Dieu, ni de l'âme, ni des autres hommes et le sentiment intérieur du moins ouvrira à une modalité cognitive manifestement humaine. On peut donc s'avouer surpris de trouver intégrés à l'entendement pur la connaissance de simple vue, de sentiment intérieur et par conjecture. M. Gueroult, dans *Etendue et psychologie selon Malebranche*²⁸² a précisément souligné ce paradoxe pour ce qui concerne la connaissance par conscience :

« La connaissance par entendement pur doit, semble t-il, être particulièrement claire et distincte. Ses objets sont avant tout, nous dit-on, les choses spirituelles. (...) Ainsi, le type exemplaire de la connaissance par entendement pur serait une connaissance obscure et confuse, qui n'est même pas une connaissance du tout, mais un sentiment. »

seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par l'imagination : mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens : et ainsi nos âmes n'aperçoivent les choses qu'en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, et par les sens. » RV I, Pl I, pp. 44-45, OC I, p. 66-67.

²⁸⁰ G. Rodis-Lewis écrit, dans un article intitulé « La connaissance par idées chez Malebranche » : « Il n'y a chez Malebranche aucune distinction de droit entre deux types de connaissances selon qu'il s'agit des corps ou des esprits » et, en note : « ceci distingue profondément la thèse malebranchiste de tous ceux qui opposent, de par leur nature, connaissance des corps et connaissance des esprits : Berkeley, Maine de Biran, Bergson... » (*Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985, p. 85)

²⁸¹ RV III, Pl, p. 293 ; OC I, pp. 380-381.

²⁸² p. 27.

M. Gueroult relève à bon droit un embarras qui ne peut manquer de nous frapper. Toutefois, il nous semble qu'il accentue une difficulté que l'on peut, en partie du moins, réduire. Malebranche n'affirme en effet ni que la connaissance par entendement pur est le modèle de toute connaissance ni que c'est en raison de l'union de l'âme au corps exclusivement que l'esprit erre. Tout au contraire, l'examen de l'entendement pur commence, comme pour chacune des autres fonctions de l'esprit, par une analyse de ses erreurs²⁸³. Ce qui unit donc les différents types de connaissance rangés sous la bannière de l'entendement pur, ce n'est pas la clarté ni la certitude de leurs représentations, mais l'absence d'image – ce qui ne veut pas dire de traces cérébrales corrélatives à l'activité de l'esprit. En outre, Gueroult accentue le paradoxe en écrivant que « le type exemplaire de la connaissance par entendement pur » est une connaissance obscure, car Malebranche, à la différence de Descartes, n'affirme en aucune façon que la connaissance par l'esprit de lui-même est un modèle d'intelligibilité, ni même le modèle de l'appréhension par entendement pur. Le statut de la connaissance par sentiment intérieur au sein des modalités de l'entendement pur reste donc problématique, mais au même degré que l'est celui de la connaissance par conjecture ou par intuition immédiate et il semble que ce soit un présupposé cartésien qui conduise à majorer le paradoxe.

II. La connaissance par conscience ou par sentiment intérieur.

« (...) tout sentiment est une manière d'être qui meut et intéresse l'âme²⁸⁴ »

« Par sentiment, j'entends ce que chacun sent en soi-même²⁸⁵ »

« Sentiment. Terme équivoque, et qui s'applique à quantité de choses tout à fait différentes²⁸⁶ ». Ainsi commence l'article *Sentiment* du dictionnaire de Trévoux, qui a soin de préciser que cette équivocité affecte l'usage philosophique comme l'usage ordinaire du terme. Or, si l'on s'occupe à relever chez Malebranche les occurrences du mot²⁸⁷, on constate qu'il en fait souvent,

²⁸³ « Le sujet de ce troisième livre est un peu sec et stérile. On y examine l'esprit considéré en lui-même, et sans aucun rapport au corps, afin de reconnaître les faiblesses qui lui sont propres, et les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. (...) Les erreurs des sens et de l'imagination viennent de la nature et de la constitution du corps, et se découvrent en considérant la dépendance où l'âme est de lui : mais les erreurs de l'entendement pur ne se peuvent découvrir qu'en considérant la nature de l'esprit même, et des idées qui lui sont nécessaires pour connaître les objets. » RV III PI I, pp. 292-293 ; OC I, p. 379.

²⁸⁴ RV, Ecl VIII, PI I, p. 880 ; OC III, p. 106.

²⁸⁵ Rep VFI, OC VI-VII, p. 160.

²⁸⁶ Tome VII, p. 641.

²⁸⁷ D'après le registre de toutes les occurrences (OC XXIII), elles sont extrêmement nombreuses, avec, dans la *Recherche*, une plus grande fréquence du terme dans les livres IV et V et dans les *Eclaircissements*.

comme ses contemporains, un usage assez lâche, pour désigner divers ordres de phénomènes : sensations, émotions, conscience mais aussi opinion et même, sensibilité de l'organisme²⁸⁸.

Il nous importe donc de tâcher d'une part, de déterminer quel usage spécifique il en fait et d'autre part, comment celui-ci se fixe dans la *Recherche*, au fil des éditions.

Comme Descartes, Malebranche nomme à son tour « sentiment » – ou « sensation » – les modifications produites dans l'esprit par le voisinage des corps. Le sentiment – couleur, son, odeur, etc... – désigne bien alors une modification de l'âme, en général induite par quelque action corporelle. Événement psychique, il semble renvoyé du côté de l'intériorité, vers le pôle subjectif de sa définition – persuasion intime, conviction subjective, croyance – au détriment de son sens physique – que l'on pourrait dire objectif. En outre, Malebranche fait du sentiment – sous la forme du *sentiment intérieur* – le mode de donation peu clair de l'esprit à lui-même. Ainsi, n'est-ce plus seulement le rapport au monde mais encore la relation à soi qui devient problématique. Car, devenu aperception de soi, le sentiment est, chez Malebranche, constamment distingué du connaître, et par suite, il semble manquer de la clarté et de la certitude que possédait la conscience – dans son sens traditionnel, comme instance du jugement moral, lumière intérieure qui fait reconnaître le bien le mal que l'on a commis²⁸⁹ et dans son sens cartésien, comme claire connaissance de soi. Pourtant, Malebranche accorde au sentiment intérieur de pouvoir saisir certaines propriétés du moi et à la réflexion sur les sensations, émotions et passions, d'établir certaines vérités. Ainsi donc, il semble que le sentiment, qui acquiert sous sa plume un sens nouveau²⁹⁰, en vienne à désigner chez

²⁸⁸ Dans le lexique de l'âge classique, le sentiment peut en effet désigner la propriété qu'ont les animaux de recevoir, par les organes des sens, les impressions des objets, la sensibilité du corps, le flair (Furetière, ed. 1690 ; Dic. Académie, ed. 1694, l'édition de 1798 qualifiera cette fonction de « sensibilité physique » : ce qui est hors d'état d'être irrité est privé de sentiment.). Compris comme sensation, il renvoie d'abord à l'impression que font les objets sur les sens (Dic. Académie, 1694), plus tardivement, à la perception que l'âme en a (Cette définition plus précise se trouve dans le dictionnaire de Trévoux qui donne les termes sentiment, sensation, perception pour synonymes et définit le sentiment comme « l'impression qui s'excite en nous à l'occasion des objets extérieurs ». L'édition de 1762 du dictionnaire de l'Académie place une définition équivalente en tête.). En tant qu'émotion, il peut s'appliquer à la joie ou à la tristesse, à l'amour ou à la haine (Dic. Académie, 1694), à la douceur intérieure produite par la grâce mais aussi à toutes les affections, passions et mouvements de l'âme induits par le monde extérieur (Furetière 1690 ; Dic. Académie 1694). Il englobe ainsi les dispositions que l'on a à l'égard des autres et toutes les affections de l'âme qui la touchent. Entendu « figurément », il désigne l'avis, l'opinion (Le dictionnaire de Trévoux a soin de distinguer sentiment, avis, opinion, en accordant au premier un sens délibératif (p. 652)), mais aussi une forme de conviction intérieure qui fait signe vers la sincérité et le retour sur soi, c'est-à-dire vers l'intimité de la conscience. Car le sentiment peut aussi désigner une forme de connaissance immédiate ou d'aperception de ce qui se passe en nous comme dans le sentiment de la présence de Dieu à l'âme (Par ex : François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, pp. 213, 215, 233).

²⁸⁹ En première définition : « Lumière intérieure, sentiment intérieur, par lequel l'homme se rend témoignage à lui-même du bien & du mal qu'il fait (Acad. 1694) » ; définition maintenue 4^e éd. ; Dictionnaire de Trévoux, de même, la conscience est d'abord définie comme instance du jugement moral (tome II, p. 819).

²⁹⁰ Le sens que Malebranche octroie au sentiment fait son apparition dans les dictionnaires dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Dic. Acad. 1762 : « SENTIMENT : se dit encore de la connaissance qu'on a de ce qui se passe dans notre âme sans aucun secours des sens », à comparer avec : « CONSCIENCE se dit en Métaphysique, De la connoissance qu'on a d'une vérité par le sentiment intérieur. Les hommes ont la conscience de leur liberté » ; dictionnaire de Trévoux : « on entend par la conscience ce que d'autres appellent sens intime, c'est-à-dire le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut pas former d'idée claire et distincte ». Le sentiment intime est désigné comme la connaissance de toutes choses qui ne sont pas

Malebranche un mode particulier de l'appréhension de soi – par la saisie de modifications éprouvées en diverses rencontres – non dépourvu de contenu cognitif, bien que de nature essentiellement affective. C'est là le sens qui s'élabore dans la *Recherche*.

Le sentiment (intérieur) y prend une place si décisive que Malebranche peut définir le moi comme ce qui se trouve appréhendé par lui :

« L'âme au contraire, c'est ce moi qui pense, qui sent, qui veut : c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur, et qui ne peuvent subsister que dans l'âme qui les sent²⁹¹ ».

Le sentiment intérieur désigne donc l'aperception que le moi a de ses propres représentations et modifications :

« car par ces mots pensée, manière de penser, ou modifications de l'âme, j'entends généralement toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive *par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même*.²⁹² ».

L'énoncé, dans sa première forme – le passage en italiques date de 1700 – est très conforme au neuvième article de la Première partie des *Principes de la philosophie*. Sa modification leste en revanche la notion cartésienne de conscience de toutes les déterminations que Malebranche prête à l'intériorité dès la seconde édition de la *Recherche*.

En effet, on constate que l'expression *sentiment intérieur* vient à plusieurs reprises corriger des énoncés que le retravail de la notion d'idée avait rendus caduques. Ainsi du passage suivant :

« mais je suis sûr que personne n'a de connaissance de son âme que par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit ; je suis assuré aussi, que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'âme, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur, qui le représente sans cesse à lui-même tel qu'il est, et ne pas s'imaginer contre sa

distinguées de soi (p. 651). Dans le Littré (1872-1877), Malebranche est cité à deux reprises, pour « la conscience que l'on a de la réalité d'une chose » : « MALEBR., Rech. vér. VI, II, 6: On ne connaît son âme que par le sentiment intérieur qu'on en a ; MALEBR., Rech. vér. Rép. à Regis, ch. 2: Je distingue entre connaître par idée claire, et connaître par sentiment intérieur ». C'est dans ce dictionnaire que ce sens du terme conscience en vient à être convoqué avant celui de « tribunal intérieur ».

²⁹¹ RV I, PI I, p. 90 ; OC I, p. 123.

²⁹² RV III, PI I, p. 321 ; OC I, p. 415.

propre conscience que l'âme est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable »

qui remplace, dans la troisième édition, celui-ci :

« je suis assuré aussi que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de son âme, il ne le peut faire avec connaissance, que sur cette idée qu'il a de la pensée, de même qu'à cause que les hommes n'ont point d'autre idée distincte de la matière que celle de l'étendue, ils ne peuvent avancer dans la connaissance de la nature corporelle, qu'en raisonnant sur l'étendue, et en considérant les propriétés dont elle est capable. Car enfin, quand on parle, il faut savoir ce qu'on dit, et avoir des idées distinctes de toutes les choses qu'on avance ».

La substitution éclaircit manifestement le propos : il n'est plus question de faire du sentiment intérieur une idée de la nature de l'esprit comparable à celle que l'on peut avoir de l'étendue.

Dans une même veine, Malebranche ajoute dès la seconde édition, au chapitre XII, § 5 du premier livre « Erreurs qui accompagnent les sensations », un paragraphe justifiant, par l'absence d'idée claire de l'âme et la restriction de la connaissance de soi au sentiment, les méprises sur la nature des objets sentis. Le terme sentiment s'y trouve substitué à « conscience ou sentiment » dans la quatrième édition, le sens du paragraphe ne se modifiant pas²⁹³. Un ajout et une transformation de même type se produisent un peu plus loin, confirmant la distinction que Malebranche entend établir, dès 1675, entre connaissance par idée et sentiment : là encore, « sentiment intérieur » vient remplacer, à partir de 1678, l'équivalence « par conscience ou par sentiment intérieur »²⁹⁴.

Le plus souvent, une simple équivalence semble s'établir entre les deux termes conscience et sentiment, à tel point que Malebranche redouble souvent l'énoncé, plaçant tantôt sentiment, tantôt conscience (souvent en italiques, mais pas toujours) en premier, comme s'il s'agissait à la fois de revendiquer l'interchangeabilité des deux vocables qui se trouvent expliqués l'un par l'autre, et d'asseoir son usage du terme sentiment. On trouve ainsi : « nous connaissons par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes²⁹⁵ ». Dans les pages dans lesquelles les deux termes sont utilisés comme équivalents, Malebranche use aussi tantôt de l'un, tantôt de

²⁹³ RV I, PI I, p. 103 ; OC, p. 139.

²⁹⁴ RV I, PL I, p. 110 ; OC I, p. 147.

²⁹⁵ RV OC I, p. 382 : « car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas » ; OC I, p. 448, « la troisième, de les connaître par conscience ou par sentiment intérieur »

l'autre, sans qu'on puisse y déceler une règle spécifique d'usage ; un souci stylistique semblant plutôt guider la variation²⁹⁶. L'équivalence ajoutée se trouve parfois ôtée, dans la quatrième édition²⁹⁷.

Dans les *Eclaircissements*, Malebranche semble d'ailleurs privilégier le « sentiment intérieur »²⁹⁸, mais quand il a à l'expliciter, pour établir de quoi il est aperception, le terme *conscience* se trouve réintroduit, preuve que les deux concepts, dans leur usage malebranchiste, sont équivalents :

« Il me paraît évident que l'esprit ne connaît pas même par sentiment intérieur ou par conscience le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connaît par conscience que son sentiment, car l'âme n'a conscience que de ses seules pensées. C'est par sentiment intérieur ou par conscience que l'on connaît le sentiment qu'on a du mouvement de son bras : mais ce n'est point par conscience que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y souffre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets ».

En tout état de cause, la connaissance par sentiment intérieur désigne une connaissance expérimentale, et c'est pourquoi Malebranche, décrivant la certitude sensible que l'on atteint par là, allie souvent les deux formules – expérience et sentiment intérieur²⁹⁹. Il arrive aussi, parfois, pour insister sur son caractère intime peut-être, pour spécifier en tout cas la nature de ce savoir empirique, qu'il juge bon de supprimer le terme expérience, comme quand il remplace « nous reconnâtrions par notre propre expérience » par « nous reconnâtrions par le sentiment

²⁹⁶ On trouve par exemple au chapitre VII du livre III, 11ème partie d'abord l'équivalence « par conscience ou par sentiment intérieur », puis, quand il s'agit d'expliciter une première fois la modalité de connaissance de soi : « on connaît par conscience les choses qui ne sont point distinguées de soi », ensuite, dans le paragraphe qui la détaille, toutes les variations se rencontrent : « nous ne la connaissons que par conscience (...). Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous. (...) Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes... (...) Il ne suffit donc pas pour connaître parfaitement l'âme, de savoir ce que nous en savons par le seul sentiment intérieur, puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes... (...). Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité... (...) La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai... (...) Mais nous n'avons point besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage pas dans l'erreur. » Les éditions successives n'enseignent rien de très spécifique pour ce passage, si ce n'est que l'un des renforcements (ou par sentiment intérieur, que nous soulignons), est ajouté en 1700. Au chapitre XII du Livre II, les expressions « sentiment intérieur » et « conscience » se succèdent dans un paragraphe qui traite de l'appréhension immédiate que les sujets ont de leur valeur ou de leur démerite moral. Les deux termes voisinent dans cet usage éthique dès la première édition (RV IV, PI I, p. 470 ; OC II, p. 107). Il s'agit alors de décrire ce que porte le « témoignage intérieur de ma conscience » (RV V PI I p. 539 ; OC II, p. 185). Dans le XIème Eclaircissement, l'ensemble « conscience ou sentiment intérieur » compte plus d'occurrences que les termes « conscience » ou « sentiment intérieur » pris isolément et Malebranche ne modifie pas cet état de fait dans les éditions postérieures à 1678.

²⁹⁷ RV I, PI I, p. ; OC I, p. 139 (variation de 1678).

²⁹⁸ RV, PI I, pp. 799, 803, 804, 807, 808, 809, 860, 915, 939, 940, 966, 989, 990, 992 ; OC III, pp. 18, 22, 23, 27, 28, 29, 86, 143, 169, 170, 199, 225, 227, 229.

²⁹⁹ RV PI I, p. 442 ; OC II, p. 76 ; Id., 574/225-226 ; Id., 851 et 938 / OC III pp. 75 et 168 ; voir aussi : TM, PI II, pp. 469-470 ; OC XII, pp. 67-68.

intérieur»³⁰⁰ à compter de la quatrième édition. Dès lors entendu comme savoir de son propre vécu, le sentiment intérieur s'oppose à la raison mais peut aussi s'y adjoindre, quand il s'agit de connaître des objets sensibles – par exemple, les passions³⁰¹.

C'est pourquoi le sentiment intérieur se trouve régulièrement distingué des sensations extérieures – c'est-à-dire de ce que Malebranche appelle parfois « sentiment confus de ce qui se passe dans notre corps ». Celles-ci sont conçues comme toujours fautives³⁰², alors que le sentiment intérieur possède une forme de véracité³⁰³ et apparaît comme un rempart contre les outrances d'une certaine raison. En ce sens, il est donné comme connaissance immédiate, dont le caractère non déductif la protège des erreurs du jugement³⁰⁴. La certitude intérieure en devient la marque. Ainsi, là où Malebranche avait d'abord écrit « étant outre cela intérieurement persuadés », il préfère, à partir de 1678, « étant outre cela convaincus par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes³⁰⁵ ».

Si l'on devait brosser à grands traits le cheminement du concept de « sentiment intérieur » dans la *Recherche*, on pourrait donc dire ceci : dès la seconde édition, quand il entreprend de clarifier son concept d'idée, Malebranche introduit, pour désigner l'appréhension que l'on a de soi dans une forme de conscience affective, la notion de « sentiment intérieur ». Cette expression est d'abord couplée au terme « conscience », les deux formulations apparaissant comme équivalentes, avant que Malebranche, à compter de 1678, ne marque une préférence pour l'usage isolé du « sentiment intérieur », sauf quand des raisons stylistiques ou une volonté d'explicitier le concept, le déterminent à réintroduire les deux énoncés. Avouons cependant que cette trame générale admet de nombreuses variations.

Au fil des différentes réécritures du texte de la *Recherche*, il est clair, en tout cas, que le sens du concept, lui, s'affirme. De sorte que, si les occurrences du terme « sentiment intérieur » se font plus rares dans les textes ultérieurs, la distinction entre sentir et connaître qui s'y articule devient un des pivots de la philosophie malebranchiste. C'est pourquoi il convient à présent d'en venir à une explicitation plus précise de la teneur de ce concept chez Malebranche.

1. L'intériorité opaque.

³⁰⁰ Variation apparue dans la quatrième édition : RV IV, PI I, p. 386 ; OC II, p. 10.

³⁰¹ RV V, PI I, pp. 574-575 ; OC II, pp. 226-227.

³⁰² RV PI I, p. 351 ; OC I, p. 453 ; 1er Eclaircissement, PI I, p. 807 ; OC III, p. 27

³⁰³ Dans les *Conversations chrétiennes*, le sentiment intérieur ne porte pas d'autre nom quand il est conçu par opposition à l'idée de l'âme (OC X, pp. 64, 103, 105) mais en tant que véracité (par opposition aux sensations), Malebranche le désigne comme conscience : p. 61.

³⁰⁴ RV VI, PI I, p. 696 ; OC II, p. 370-371 ; VIIIème Eclaircissement, PI I, p. 847 ; OC III, p. 71 (addition de 1700).

³⁰⁵ RV I, PI I, p. 131 ; OC I, p. 174.

La connaissance par conscience, qui s'applique à « toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi³⁰⁶ » désigne chez Malebranche une connaissance affective et a posteriori des modifications. En effet, le soi, le proche, est ce qui est saisi dans un pur ressenti qui présente les modifications actuelles ou se souvient des états d'âme passés. La connaissance par sentiment intérieur permet donc de saisir des modifications dans leur surgissement, d'identifier des modifications déjà senties – en ce sens, de les connaître distinctement les unes par rapport aux autres –, mais pas d'appréhender a priori les modifications dont on n'a encore aucune expérience et dont l'esprit serait capable:

« Il ne suffit donc pas, pour connaître parfaitement l'âme, de savoir ce que nous en savons par le seul sentiment intérieur ; puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être.³⁰⁷ »

Que le proche – ce qui n'est pas distinct de soi – soit le plus mal connu discrédite manifestement un modèle de la connaissance qui trouverait dans l'intériorité un gage de certitude et d'évidence³⁰⁸. La coïncidence du sujet et de l'objet dans la conscience ne se pose pas en modèle de la connaissance parfaite. Or si l'affirmation par Malebranche de l'obscurité de la conscience de soi est surprenante, c'est évidemment en raison du précédent cartésien, mais aussi d'une représentation du rapport de connaissance surdéterminée par une métaphore perceptive : ce qui nous est le plus proche devrait être le plus connu, car il est le plus facile à explorer – comme c'est le cas pour les objets de la vue ou du toucher, sens traditionnellement utilisés comme métaphores de l'intuition ou de la saisie intellectuelle. Or, Malebranche montre au contraire que la prétendue « proximité » produit une illusion de connaissance. Il l'a affirmé concernant la perception sensible, en établissant que nos erreurs sont nombreuses non seulement à l'égard des objets éloignés, mais aussi des plus proches³⁰⁹. Et il le montre, de manière plus radicale, au sujet de la connaissance de l'âme en invalidant le présupposé qui lie proximité et connaissance. Cette croyance peut prendre deux formes, aussi erronées l'une que l'autre. En premier lieu, en supposant, à la faveur d'une métaphore spatiale, que le plus proche est le plus connu, on engage la question de la connaissance

³⁰⁶ RV III PI I, p. 347, OC I, p. 448.

³⁰⁷ PI I, p. 350, OC I, p. 451.

³⁰⁸ Sur ce point, il est évident que Malebranche prend ses distances consciemment, avec Descartes autant qu'avec Augustin, même s'il n'avoue pas de divergence avec ce dernier. Philippe Desoche le montre avec clarté dans son article « Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience » *Corpus* 2000/37 p. 169-207, en particulier pp. 169-177.

³⁰⁹ Par exemple : Livre I, chapitre VII, § 1-3.

dans un débat absurde, comme en témoignent les échanges entre Malebranche et Arnauld qui spatialise la thèse malebranchiste de la vision des choses en Dieu en faisant comme si c'était l'éloignement matériel des objets qui en rendait la saisie difficile selon Malebranche, alors même que celui-ci affirmait leur incapacité à nous affecter, eussent-ils été près de nous. Si Malebranche prête assurément le flanc à cette critique par certaines formules maladroites ou contestables, il se défend cependant, arguant que la métaphore spatiale employée n'a pas d'autre valeur que rhétorique et ne constitue en rien un « modèle » crédible pour la théorie de la connaissance. Si tel était le cas, en effet, il est clair que la connaissance de ce qui non seulement est proche, mais n'est même pas distinct de nous, devrait être parfaite. L'affirmation du contraire par Malebranche révèle d'ailleurs un point de fragilité dans les critiques d'Arnauld. Celui-ci en effet lui reproche sa distinction entre connaissance du proche et du lointain car l'esprit n'a aucun contact physique avec ses objets. N'admet-il pas, cependant, que la connaissance la plus certaine est celle que l'âme a d'elle-même, sans distance³¹⁰ ? Cette ambiguïté révèle bien qu'Arnauld propose une lecture prévenue de la conception malebranchiste en interprétant le réquisit d'immédiateté de l'affection par l'idée – gage de la connaissance claire – en des termes spatiaux et que la croyance en une meilleure compréhension du « proche » repose sur le déplacement indu d'une métaphore.

Or l'interprétation de la proximité non plus comme une indication « spatiale » mais comme la reconnaissance d'une identité de nature entre connaissant et connu³¹¹ se trouve tout autant empêchée par la théorie malebranchiste. En effet, selon Malebranche, il est erroné de supposer que notre nature spirituelle nous donnerait une connaissance des autres esprits – ou que notre nature corporelle nous donnerait une connaissance des autres corps³¹². Comme nous y insisterons plus loin, il n'est pas plus facile, en effet, dans le système malebranchiste, de comprendre comment des esprits pourraient s'entre-affecter – et donc, se faire connaître – qu'il n'est aisé de saisir comment des corps pourraient agir sur l'esprit. Dans les deux cas, en effet, les créatures sont incapables de se « faire voir » et c'est en Dieu seul que les idées sont saisies. L'identité de nature ne rend pas plus aisée l'appréhension d'une relation cognitive que d'une relation causale. Par ailleurs, comme on l'a montré, la classification malebranchiste des genres de connaissances ne s'établit pas sur la base

³¹⁰ Ce qui est perçu en soi-même est compris comme nécessairement vrai : ce qu'on connaît par conscience se connaît *certissima scientia* : VFI, chapitre XXIV.

³¹¹ Une telle lecture se trouve proposée par Tad Schmaltz, « Malebranche on Ideas... ».

³¹² Sur ce point, Malebranche s'oppose clairement à la manière dont Augustin rend compte de la connaissance par l'âme d'elle-même, et, plus généralement, de tout processus de connaissance par une assimilation réciproque du connaissant au connu : la connaissance par l'âme d'elle-même est en effet supposée parfaite en raison de la réciprocité et de l'identité du sujet et de l'objet, puisque dans toute connaissance, « l'âme possède donc quelque ressemblance avec l'apparence spécifique connue » : « Et quand la connaissance possède une ressemblance avec la chose qu'elle connaît, c'est-à-dire avec ce dont elle est la connaissance, cette connaissance par laquelle la pensée qui connaît est connue possède une ressemblance parfaite et égale. » ; « aussi la pensée, quand elle se connaît elle-même, est-elle la seule à engendrer sa propre connaissance ; c'est à la fois le connaissant et le connu » *Trinité* IX, 16 ; PI III pp. 505 et 507 (BA 16, p. 105 et 109) Cette identité entre connaissant et connu paraît même de nature, d'après la dernière phrase citée, à faire de l'âme sa propre lumière.

d'une opposition entre êtres spirituels – supposément connus plus clairement – et êtres matériels – non connus ou plus confusément connus – mais en fonction du rapport de l'esprit à ces objets.

De plus, la catégorie du sentiment intérieur concerne « tout ce qui n'est pas distingué de moi », c'est-à-dire les modifications et les affections de l'entendement pur. Or cette expression pourrait faire croire à une distinction entre la connaissance des états de conscience, confuse parce que l'on y est immergé, et celle des objets extérieurs, claire parce que l'on peut les considérer à distance.

La distinction entre connaissance par sentiment intérieur et connaissance par idée s'identifie-t-elle donc à une opposition entre connaissance subjective et savoir objectif ? Une telle interprétation nous paraît erronée. En premier lieu, elle semble encore tributaire de l'illusion spatialisante ci-dessus identifiée puisque l'on pourrait croire que c'est l'impossibilité d'une « prise de distance à soi » qui rend la conscience obscure, tandis que, dans le cas de la connaissance du corps, l'objet étant par définition à distance, la connaissance pourrait en être objective. En outre, cette interprétation suppose que la subjectivité de la conscience n'affecte que la connaissance de l'âme elle-même, or, ce faisant, elle méconnaît la part d'appréhension subjective de l'union et du corps propre par sentiment intérieur. Or les modifications que l'âme connaît par cette voie sont la plupart du temps occasionnées par le corps et si le sentiment intérieur est une modalité du connaître qui appartient à l'entendement pur, cela ne signifie pas que les modifications de l'âme qui dépendent du corps sont exclues de ses objets mais simplement qu'elles sont perçues sans image, en l'occurrence, par une pure affection. Enfin, cette lecture met l'accent sur le caractère immédiat de la saisie du « moi » dans le sentiment intérieur, or, cette immédiateté n'est pas l'élément discriminant de ce type de connaissance – tout au contraire, seul Dieu est connu par une vraie immédiateté et l'on peut contester radicalement la conviction selon laquelle l'esprit serait ainsi connu, comme il sera montré plus loin – enfin, elle minore ce qui paraît pourtant être le cœur du problème selon Malebranche : le caractère exclusivement expérientiel, a posteriori, de la connaissance de l'âme³¹³.

³¹³ Nicolas Jolley insiste de manière significative sur ce dernier point, dans son article « Malebranche on the Soul » (*Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. Nadler, Cambridge, CUP, 2000, pp. 31-58.) en mettant en lumière son opposition à Tad Schmaltz, qui expliquait l'obscurité de la conscience par la communauté de nature entre sujet et objet. N. Jolley écrit ainsi « If we consider Malebranche's target, these are grounds for preferring the approach that stresses the centrality of the issue of a priori knowledge. To insist on the subjectivity of mental states is to insist on something that Descartes concedes, to insist on our lack of a priori knowledge in this area is rather to insist on something that is controversial and damaging to the cartesian project. » (p. 51) ; « As Malebranche saw, correctly, it is the pursuit of scientia that really animates the cartesian project of first philosophy. It is this project that Descartes announced on the first page of the *Meditations* when he said that his aim is to establish the sciences on new and secure foundations. Descartes could not admit that no scientia of the mind is possible without thereby conceding that with respect to the highest kind of knowledge, it is simply false that mind is better known than body » (p. 56). Selon N. Jolley, ce qui distingue de manière caractéristique Malebranche de Descartes et constitue l'essentiel de sa thèse, ce n'est pas la subjectivité de la connaissance de l'âme comme telle, mais l'absence d'un certain type de perception – perception d'idée claire – s'y rapportant. Si la connaissance de l'âme diffère de celle des corps, ce n'est pas parce que le sujet se trouve « immergé » dans sa matière. Ce qui fonde l'impossibilité d'une distance cognitive, l'inexistence d'une idée de l'âme, en est en fait le caractère propre.

Que l'esprit puisse se représenter quelque chose de lui-même, voilà ce que Malebranche ne conteste pas. En revanche, il récuse sa saisie par idée. Sur ce point, à dire vrai, l'oratorien reconnaît n'avoir pas formulé d'emblée les choses de la manière la plus claire. S'il récuse tout changement véritable de sa théorie, il doit au moins admettre l'évolution de son expression. Ainsi écrit-il dans le Troisième Éclaircissement :

« Ainsi, ce mot, idée, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusément. Je l'ai pris même encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi dans le sens plus précis et le plus resserré ; c'est-à-dire pour tout ce qui représente les choses à l'esprit d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'est pour cela que j'ai dit quelque fois qu'on avait une idée de l'âme, et que quelquefois, je l'ai nié.³¹⁴ »

Ce qu'il s'agit donc pour Malebranche d'affirmer sans ambiguïté, à compter de la troisième édition, c'est que, dans la situation présente, nous n'avons pas accès à l'idée de l'âme. Car celle-ci n'est pas par elle-même inintelligible. Elle ne l'est pour le sujet humain que dans la condition d'union au corps qui est la sienne. L'âme n'est donc pas opaque par nature et il en existe, en Dieu, une idée que celui-ci peut contempler et qui sert d'archétype à l'âme créée. Toutefois, elle n'est pas accessible à la conscience humaine car l'accès à une telle idée conduirait le sujet à délaisser son corps en s'absorbant dans sa contemplation. L'âme n'est donc obscure que pour un temps, et pour nous³¹⁵.

Dans la situation qui est celle du « moi » incarné, il est clair en tout cas que l'esprit ne peut se saisir comme objet et par là se soumettre à sa propre inspection et que l'attention ne livre pas l'idée claire de l'âme. Les erreurs nombreuses que nous faisons dans son appréhension, et en particulier la confusion entre propriétés des corps et propriétés des esprits, de même que les controverses sans fin sur la nature de l'âme prouvent d'ailleurs, selon Malebranche, que l'on n'en a pas d'idée claire, c'est-à-dire que l'on n'en saisit pas l'archétype en Dieu³¹⁶.

³¹⁴ IIIème Ecl. PI I, p. 822 ; OC III, p. 44.

³¹⁵ Il y a bien une objectivation possible de l'âme, soit indirecte, soit directe, bien que cette dernière ne soit pas encore possible. Car l'affirmation de cette possibilité (c'est-à-dire de l'existence d'une idée de l'âme) met à distance la prétention de l'expérience à tout en savoir, c'est-à-dire à constituer le tout de ce qui pourrait en être dit (croyance qui rendrait raison, à en croire J. Starobinski, de l'attitude sceptique et « phénoméniste » de Montaigne face à la connaissance de soi : *Montaigne en mouvement*, p. 139).

³¹⁶ « Car je crois pouvoir dire que l'ignorance où sont la plupart des hommes à l'égard de leur âme, et de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres propriétés, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte. » XIe Ecl., PI I, p. 934 ; OC III, p. 164. Arnauld conteste cet argument en soulignant qu'il est faux de poser, par contraste, que le corps est mieux connu (c'est-à-dire que son idée est mieux saisie). Augustin, quant à lui,

Deux questions demandent approfondissement : d'une part, il s'agit de préciser quelle idée nous manque exactement : celle de la substance pensante en général ou celle de notre propre esprit ; d'autre part, comment se justifie cette privation.

Le premier point est incontestablement le plus difficile à trancher. En effet, les textes manquent de netteté à cet égard. Quand Malebranche oppose l'absence d'idée claire de notre âme avec la connaissance juste de l'idée d'étendue, il semble que ce qui nous fait défaut, c'est une idée de la substance pensante, qui nous en ferait connaître a priori les facultés et dont on pourrait déduire les modifications possibles. Ainsi, ce serait bien la nature ou l'essence de notre esprit, en un sens générique – dont l'archétype ou « modèle éternel » se trouve en Dieu – qui nous manquerait. Et c'est faute de posséder une telle connaissance de la substance de l'âme, que nous serions contraints à ne découvrir que ce que *notre* expérience nous apprend au sujet de *notre* âme, la saisie d'un singulier suppléant en somme la connaissance de la substance en général. Cependant, certains textes, quand il s'agit d'envisager l'implication éthique de l'absence d'idée claire de notre âme, semblent indiquer que nous manquent à la fois l'idée de l'âme en général et celle de notre âme singulière³¹⁷, par où Malebranche suggère que Dieu posséderait en lui-même l'idée de chacune des âmes possibles ou existantes.

Un passage du Quatrième livre de la *Recherche* nous paraît, à ici, particulièrement éclairant :

« Dieu connaît clairement la nature de l'âme, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative. (...) Ainsi la substance est véritablement représentative de l'âme, parce qu'elle en renferme l'archétype ou le modèle éternel. Car Dieu ne peut tirer que de lui-même ses connaissances. Il voit dans son essence les idées ou les essences de tous les êtres possibles ; et dans ses volontés leur existence et toutes les circonstances de leur existence³¹⁸. »

interprétait différemment les méprises au sujet de la nature de l'âme : elles prouvaient que la connaissance de l'âme procédait non d'un défaut (d'idée) mais d'une adjonction indue (de représentations corporelles) : « ceux qui prétendent que la pensée est corporelle sont victimes d'une erreur causée non par un manque – celui de la connaissance de la pensée – mais par une adjonction, celle des choses sans lesquelles ils ne peuvent se représenter aucune nature », *De Trin.* X, 10, Pl III p. 523 (BA 16, p. 141). Selon Philippe Desoche, Malebranche se serait progressivement éloigné de la position augustinienne : il aurait dans un premier temps corrélié le défaut d'intelligibilité de l'âme à son aveuglement à son propre sujet avant de l'expliquer, plus radicalement, par l'obscurité de la conscience (article précité, p. 182). Ajoutons que cette obscurité congénitale fait que l'âme, qui possède une essence connaissable, ne voit pas le mystère qui l'entoure épaissir à mesure que la connaissance tâche de s'y appliquer (comme l'affirmait Montaigne, ou comme le pensait Descartes de l'union abordée par l'entendement). L'opacité de l'âme à elle-même n'est pas accrue par l'introspection qui peut au contraire éclairer la conscience.

³¹⁷ RV XI^e Ecl, OC III, p. 170 ; Rep à Arnauld, OC VI-VII, p. 161.

³¹⁸ RV IV, Pl I, p. 451 ; OC II, pp. 97-98.

Ainsi, Dieu connaîtrait dans son essence la nature de la substance pensante et dans ses volontés, les créatures elles-mêmes³¹⁹. On peut en conclure que l'idée dont l'accès nous est présentement refusé est celle de l'âme en général – laquelle se trouve dans l'entendement divin – tandis que les modifications qui résultent des volontés divines – c'est-à-dire des lois de la nature psychophysique – nous sont accessibles. A défaut de voir en Dieu l'idée de l'âme, nous sentons en nous-mêmes les effets de sa puissance. Or la connaissance expérimentale que nous avons de nos modalités est bien fondée, puisqu'elle est le produit de l'efficace divine.

Pour quelle raison, alors que nous voyons d'autres idées dans la sagesse de Dieu, en sommes-nous réduits, pour l'âme, à l'appréhender par les effets de sa puissance ? Le texte le plus explicite sur ce point se trouve dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Deux raisons coordonnées sont alléguées :

« Or je ne dois point, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance, pour deux raisons principales. Premièrement parce que si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps. Tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie. Enfin, tu n'aurais plus de victime à sacrifier à Dieu (...) Ainsi, étant pécheur, il est juste que tu dépendes du corps auquel j'avais seulement uni l'homme innocent : il est bon que tu te prennes pour ainsi dire pour ton corps, afin qu'en le sacrifiant, tu te sacrifies toi-même par le supplice dû à tous les pécheurs.

Secondement, parce que l'idée d'une âme est un objet si grand, et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Car si l'idée de l'étendue, qui ne représente que des corps, touche si fort les physiciens et les géomètres, qu'ils oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler : si un mathématicien a tant de joie, lorsqu'il compare des grandeurs entre elles pour en découvrir les rapports, qu'il sacrifie souvent ses plaisirs et sa santé pour trouver les propriétés de quelque ligne ; quelle application ne donneraient point les hommes à la recherche des propriétés de leur être propre, et d'un être infiniment plus noble que les corps ? Quelle joie n'auraient-ils point à comparer entre elles, par une vue claire de l'esprit, tant de modifications différentes, dont le seul sentiment, quoique faible et confus, les occupe si étrangement.³²⁰ »

³¹⁹ Ce point, le désaccord avec Arnauld qu'il engendre et les réponses malebranchistes seront examinés plus loin.

³²⁰ MCM, OC X, p. 104.

D'après ce texte, il est plus clair encore que l'idée de l'âme ne peut être que celle de la substance pensante en général. Sans cela, la connaissance de l'idée de leur âme propre verrait les hommes s'abîmer dans l'amour de soi.

2. *Sentir n'est pas connaître.*

« Car rien n'est plus sûr que tout ce que l'on sent, on le sent. Mais rien n'est plus faux qu'on le connaisse, parce qu'il y a autant de différence entre les idées et les sentiments, qu'il y en a entre la lumière et les ténèbres »³²¹.

Choisissant de faire de la saisie de l'Idée en Dieu le modèle de la connaissance d'objet parfaite, Malebranche prend le parti d'un certain type d'évidence qu'il oppose à la certitude cartésienne de la conscience et qui met en cause la primauté cognitive du sujet :

« Je dis que l'âme n'est point à elle-même sa propre lumière ; parce qu'elle ne se connaît que par l'expérience du sentiment intérieur, qu'elle ne peut pas, se considérant, découvrir les modifications dont elle est capable ; et que bien loin de renfermer en elle les idées de toutes les choses, qu'elle ne contient pas même l'idée de son être propre. »³²²

Or cette conception du moi comme incapable de se connaître et de se donner ses représentations est l'une des pierres angulaires de la théorie malebranchiste de la vision en Dieu³²³.

Le fait de penser, pour Malebranche, atteste bien de l'exercice actuel d'une opération et donc de l'existence de celui qui pense³²⁴ mais n'indique en rien en quoi consiste cette pensée ni ce que c'est, en nous, qui pense³²⁵. Aussi ne peut-il y avoir aucune déduction de la nature de la

³²¹ *Rép. aux VFI*, OC VI-VII, p. 164.

³²² *Réponse à Régis*, OC XII-I, p. 297.

³²³ « Cela peut aussi servir à prouver que les idées, qui nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de notre âme. Car si l'âme voyait toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devrait connaître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou les modifications dont elle est capable, que les figures ou les modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par expérience. » RV III, PI I p. 350 ; OC I, p. 452.

³²⁴ Le sentiment ne peut être pris en défaut quant à attester de l'existence du sujet qui en fait l'expérience : « Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu, qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis parce que je le sens et que le néant ne peut être senti » RV IV PI I, p. 466 ; OC II, p. 103.

³²⁵ « Je suis. Mais que suis-je ? Je pense, mais comment ? je sens que je veux, mais quoi, je ne connais point clairement ce que c'est que vouloir ? Quand je pense aux corps, je vois bien ce dont ils sont capables ; je les compare entre eux, et j'en découvre les rapports. Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. » *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, XV. OC X, p. 102. Sur ce point, Malebranche s'oppose de manière flagrante à Arnauld qui accepte, comme autant de données incontestables, l'intentionnalité de la pensée et la définition de

substance ni de ses modifications à partir de la saisie affective d'un « moi ». Le sentiment intérieur permet d'assurer *que* je suis, sans rien dire, en revanche de *ce que* je suis. C'est la raison pour laquelle « on ne peut donner de définition qui fasse connaître les modifications de l'âme³²⁶ ». Le sentiment intérieur, en effet, livre au compte-gouttes des impressions qui rendent sensible telle ou telle modification singulière. Aussi cette saisie perceptive ne peut-elle procurer qu'une appréhension aspectuelle et successive des données de la conscience. Le sentiment intérieur permet donc d'établir un dénombrement des expériences, une collection de modifications qui n'équivaut en rien à une idée de l'âme.

Arnauld reproche précisément à Malebranche de nier l'existence d'une telle idée, faute d'avoir distingué entre *idée claire* et *idée compréhensive* – ou adéquate. Renvoyant aux *Quatrièmes réponses*, il affirme que l'on peut avoir une idée claire de l'objet « sans connaître tout ce qui peut convenir à cet objet³²⁷ ». Ce faisant, il dénie toute validité au « dictionnaire particulier » de Malebranche et notamment à sa définition de l'idée³²⁸. Celle-ci pose que l'idée permet de déduire avec certitude de l'essence de la chose toutes ses modifications, c'est-à-dire d'en produire une connaissance *a priori*³²⁹. Or, un concept de l'âme, forgé *a posteriori* par l'esprit à partir des données de son sentiment intérieur, serait toujours une approximation. Il convient d'y insister : ce qui rend la saisie claire de l'âme impossible, c'est bien l'absence d'idée et non pas le caractère infini de ses modifications potentielles. Malebranche le souligne dans le XI^{ème} *Eclaircissement* : la connaissance claire ne signifie pas une connaissance exhaustive. En effet, la clarté tient à la connaissance du principe à partir duquel des déductions peuvent être effectuées. La connaissance parfaite ne saurait donc consister en une connaissance inductive, numériquement complète, c'est-à-dire en une connaissance par dénombrement exact. C'est d'ailleurs pourquoi la physique contient des idées claires et des connaissances certaines, alors même qu'elle traite d'un matériau infini. Dire que la connaissance de l'âme achoppe sur l'infinité potentielle de ses modifications ne peut donc être vrai que si l'on comprend que c'est là l'effet de l'impossibilité d'une connaissance par idée et non sa cause. L'idée n'étant pas chez Malebranche la somme des propriétés d'une chose mais son archétype, la

l'esprit comme une pure conscience dont on ne peut justifier l'activité ni demander d'où viennent les perceptions. La pensée va de soi pour Arnauld qui se montre, en cela, un cartésien « radical » – selon le qualificatif de D. Kambouchner, dans l'article précité (« Des vraies et des fausses ténèbres... »). Dès lors que l'essence de l'esprit est définie comme capacité ou faculté à percevoir des objets, il devient illégitime de s'interroger sur ce pouvoir même ou sur l'origine des idées. Notons qu'Arnauld défend, dans le chapitre XX des VFI les termes de *faculté* ou *nature* que Malebranche récuse pour leur obscurité.

³²⁶ RV III, PI I p. 351 ; OC I, p. 452.

³²⁷ VFI, p. 177.

³²⁸ « [Descartes] dit que les idées que nous avons de l'âme et du corps peuvent être claires et distinctes, sans que l'une ni l'autre doit adaequata, c'est-à-dire qu'elle soit telle qu'elle nous fasse connaître tout ce qui convient à l'une et à l'autre de ces deux substances. Il est donc certain qu'il n'a point cru qu'afin qu'une idée fût claire il fût nécessaire qu'elle enfermât toutes les propriétés de l'objet. », VFI, XXIII, p. 170.

³²⁹ « On connaît une chose par idée, lorsqu'en contemplant cette idée, on peut connaître de simple vue ses propriétés générales, ce qu'elle enferme, et ce qu'elle exclut : et lorsqu'on s'applique à contempler les propriétés générales, on peut y découvrir les propriétés particulières à l'infini. » Rép. aux VFI, OC VI-VII, pp. 160, 164.

connaissance claire et parfaite se définit par un achèvement qui relève exclusivement de la saisie adéquate de rapports.

La connaissance parfaite est donc une saisie « d'une seule vue » des modifications actuelles et potentielles d'un objet, c'est-à-dire de tous les rapports de ses propriétés³³⁰. Il s'ensuit que la conception cartésienne selon laquelle l'âme serait plus connue que le corps parce que l'on peut distinguer en elle plus de qualités – une modification à chaque pensée de corps – est invalidée parce qu'elle sous-entend que la connaissance est plus claire à mesure que ses données se multiplient.

Outre la question du dénombrement, l'idée cartésienne selon laquelle toute conscience d'objet nous apprendrait quelque chose de notre esprit recèle pour Malebranche des difficultés. Dans les *VIIe Réponses*, Descartes affirmait que l'âme avait conscience d'elle-même dans ses opérations sans acte réflexif explicite. Mais quelle connaissance contenait alors la conscience (non réfléchie) de soi ? Arnauld propose une réponse à cette question dans le premier chapitre des *Vraies et fausses idées*, réponse qui ne peut satisfaire Malebranche, car elle lui paraît occulter précisément ce qui est en question. Selon Arnauld, en effet, toute pensée d'objet contient en elle la conscience de la représentation (« je me connais moi-même en connaissant toutes choses ») ; la connaissance que le sujet a de lui-même contient donc tout ce que l'on peut requérir : une connaissance *de fait* de sa propre existence et de sa capacité à effectuer telle ou telle opération. L'embarras redouble quand, au chapitre II des *Vraies et fausses idées*, Arnauld propose une distinction entre conscience virtuelle et conscience expresse et affirme que l'intellection de soi est réflexive, puisqu'elle résulte d'une objectivation par l'esprit de lui-même (contredisant par là Descartes). L'objet et la démarche même de cette connaissance de soi par la conscience d'objet chez Descartes apparaissent donc pour le moins problématiques. C'est pourquoi Malebranche choisira la voie d'une objectivation radicale, en usant de l'idée claire de l'étendue et non des représentations plus ou moins sensibles de tel ou tel particulier pour pallier les insuffisances de la conscience de soi (qu'on la pense comme virtuelle ou expresse).

Or selon Malebranche, si je sens bien quelque chose en moi quand je pense à un objet, la modification de mon esprit dont je fais l'expérience ne m'apprend rien de plus au sujet de la nature de celui-ci :

« Quand je connais que 2 et 2 font 4, je le connais très clairement ; mais *je ne connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît*. Je le sens, il est vrai, je le connais par conscience ou par sentiment intérieur. Mais je n'en ai pas l'idée claire comme des nombres.³³¹ »

³³⁰ Arnauld accuse Malebranche de confondre l'idée claire avec l'idée de simple vue des mathématiques (VFI, chapitre XXIV). Or Malebranche *revendique* ce qu'Arnauld lui reproche : un critère unique d'évidence.

³³¹ RV PI I, p. 937 ; OC III, p. 167 (n.s.).

En l'occurrence, connaître ses modifications, ce serait pouvoir, non pas les sentir, puisqu'il « suffit de les compter pour les sentir », mais être capable d'établir des rapports entre elles.

« On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur ; ou, pour ne parler que des manières d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence, ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert et plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'âme ni de ses modifications ; et quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que ne je les connais point par idée claire, puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.³³² »

Cette irréductibilité du psychique au quantitatif est une donnée essentielle dans la démonstration de la distinction entre âme et corps or Arnauld ne semble pas en comprendre l'usage ni la portée chez Malebranche, puisqu'il se contente de contester la validité d'un rapprochement entre les deux types de données.

Dans le XIe *Eclaircissement*, Malebranche choisit l'exemple de l'appréhension des consonances pour mettre en valeur cette différence entre sentir et connaître. Nous citons l'intégralité du passage qui se révèle très éclairant :

« Il est vrai que je puis découvrir clairement les rapports exacts entre les sons, que l'octave, par ex, est double, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connaître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sais que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée tout entière, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales ; c'est que je sais que le nombre des vibrations est double en temps égal, ou quelque chose de semblable ; c'est que le tremblement de l'air, les vibrations de la corde, et la corde même, sont de choses que l'on peut comparer par idées claires ; et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer des sons en eux-mêmes, ou en tant que qualités sensibles et modifications de l'âme, on ne peut de cette manière en reconnaître les rapports. Et quoique

³³² XIe Ecl., PI I, p. 938 ; OC III, p. 168.

les musiciens distinguent fort bien les différentes consonances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons : la raison n'y connaît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment. Les musiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des sons, en tant que sentiments ou modifications de l'âme. Et par conséquent on ne connaît point l'âme ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur.³³³»

D'après ce passage, il est clair que deux connaissances des consonances sont à distinguer : ce que la mathématique en fait connaître et ce que l'expérience de la musique en fait sentir, les données de ces deux savoirs étant, pour notre esprit, incommensurables entre elles. En toute rigueur, ce n'est donc pas la même chose que l'on désigne, quand on dit connaître théoriquement la différence entre des octaves ou saisir à l'oreille des différences de sons. Le son, en tant qu'il est senti, est une modification de l'âme, qui n'est pas appréhendé par la description objective du phénomène physique qui s'y trouve corrélié. C'est pourquoi Malebranche peut affirmer que le musicien ne connaît pas par raison, c'est-à-dire par idée claire, les sentiments qu'il éprouve à l'écoute d'un son.

Or, Arnauld critique vigoureusement cette argumentation. Il la décompose en deux séries dont chacune repose sur un principe qu'il estime contestable :

« Nous ne connaissons point par idée claire ce que nous ne connaissons que par l'oreille (...). Nous ne connaissons point par idée claire ce que nous connaissons par sentiment intérieur »

Ces deux « majeures » sont assurément malebranchistes et se rapportent au même principe : sentir n'est pas connaître.

Pour nier la première proposition, Arnauld questionne la conception malebranchiste du jugement : comment peut-il dire que l'oreille juge, alors que c'est la raison qui opère ? La formule de Malebranche est manifestement maladroite puisque, comme l'établit le début du livre II de la *Recherche*, ce ne sont pas les sens mais l'entendement et la raison qui concourent au jugement. Quand on dit donc que l'oreille juge, c'est évidemment par métaphore. Cela étant, en rétablissant l'office de l'entendement, c'est-à-dire de la raison, Arnauld ne discute pas encore l'essentiel de la thèse. Il le fait en s'en prenant au second énoncé malebranchiste. Là, il conteste que l'on ne puisse avoir

³³³ *Ibid.*

d'idée claire de ce qui est saisi par l'intermédiaire des sens. Il en appelle à la conscience pour établir que les couleurs et les sons sont connus clairement et renvoie à l'homogénéité cartésienne des objets de pensée – tous sont des idées – et à la clarté des sentiments « lorsque nous les considérons simplement comme des pensées ³³⁴ » pour soutenir sa position.

Or, que les perceptions soient connues distinctement en tant que perceptions, c'est ce que Malebranche ne nie jamais ; insistant, au contraire, sur la vivacité de l'expérience et la capacité que possèdent les « sens », c'est-à-dire l'entendement, à reconnaître ou discriminer les impressions sensibles. Ce qu'il maintient toujours, en revanche, c'est que les modifications diffèrent des idées, la connaissance par sentiment, de la connaissance claire.

La reprise de l'argument des consonances dans le troisième des *Entretiens sur la métaphysique et la religion* permet d'asseoir mieux encore cette conception. Théodore somme Ariste de lui dire « ce que c'est qu'une octave et une quinte ³³⁵ ». Ariste s'exécute en lui faisant entendre les intervalles demandés et en lui montrant sur le monocorde où placer ses doigts. La « science » alors délivrée est d'expérience : elle est celle du musicien, de l'accordeur qui travaille à l'oreille. Mais Théodore réclame une méthode claire pour marquer les consonances et lui oppose le cas suivant : un musicien pourrait devenir sourd, sans oublier la musique, ce qu'il entend alors de la manière suivante : sans perdre la connaissance théorique des intervalles. Plus radicalement encore, on pourrait dire que, s'il ne s'agit que de concevoir l'expression mathématique des intervalles de l'échelle diatonique – ce que serait avoir une idée claire de la musique –, l'écoute est superflue. Dans la « science » que propose Ariste, la raison est donc absente, non en tant qu'entendement, comme on l'a dit plus haut, mais en tant que « Raison immuable et nécessaire » puisque la connaissance des intervalles ne repose pas sur des idées claires. S'il s'agit d'écouter la Raison et non les sens pour parvenir à un savoir fiable, cela voudra dire qu'il convient d'examiner les idées intelligibles.

Ariste propose alors une seconde réponse, en exprimant les consonances par des rapports mathématiques. Cette nouvelle présentation est claire et compréhensible mais la question centrale demeure : permet-elle de saisir ce qu'est le son en tant que tel ? Ariste le suppose, affirmant que « le son est au son comme la corde est à la corde ³³⁶ » et Théodore le détrompe en lui prouvant, par expérience, que, loin qu'un frottement deux fois plus intense sur sa main produise un plaisir redoublé, il génère une douleur. Ainsi, les rapports mathématiques ne peuvent-ils être « reconnus » par expérience. On peut donc connaître avec exactitude la mathématique des consonances sans qu'elle suffise à dire en quoi consiste l'expérience de telle ou telle harmonie et, réciproquement, on

³³⁴ PP, I, 68.

³³⁵ EMR III, § XIII : PI II, p. 713 ; OC XII-XIII, p. 77.

³³⁶ Id., § XIV, p. 714/ 79.

peut avoir une oreille remarquable tout en restant ignorant de ce que la raison permet de saisir clairement.

Ainsi, la connaissance par sentiment apparaît comme un savoir purement expérientiel du particulier, dont les données sont hétérogènes à celles de la connaissance scientifique portant sur le général³³⁷. Le sujet s'y découvre exclusivement comme conscience affectée et c'est ainsi qu'il appréhende, dans l'expérience ordinaire, le monde autour de lui.

3. La voie négative comme recours contre l'impossibilité d'une psychologie rationnelle.

Malebranche ne conclut toutefois pas de ce qui précède qu'aucune connaissance de l'âme n'est atteignable. Il admet en premier lieu que les informations délivrées par le sentiment intérieur sont incomplètes, mais pas fausses, à la différence des impressions que la conscience livre au sujet des corps³³⁸. Il écrit même, de façon assez surprenante au regard de ce que nous avons dit jusqu'alors, « si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'âme, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur, qui le représente sans cesse à lui-même ³³⁹ ». Le contexte de cette déclaration en réduit l'incongruité : si Malebranche fait ici appel à la conscience intime, c'est contre les opinions fausses de la philosophie. En ce sens, le sentiment intérieur est une forme d'outil critique, de vérification, qui limite les égarements de l'imagination : « il ne doit consulter [...] *et ne pas s'imaginer contre sa propre conscience que l'âme est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable.* ³⁴⁰ ».

Par ailleurs, le sentiment intérieur, portant sur les modifications actuelles de l'âme, en affirme sans erreur l'existence et il doit être considéré comme un témoin véridique des propriétés de l'esprit. Malebranche affirme en effet que si l'on avait une idée de l'âme, elle serait conforme à ce que la conscience enseigne, à ceci près qu'on pourrait déduire les modifications de l'idée elle-même, a priori. En effet, l'âme étant formée sur son archétype – c'est-à-dire son idée, qui en contient

³³⁷ « La plupart de hommes ne font pas assez de réflexion sur la différence qu'il y a entre connaître et sentir, entre une connaissance claire et évidente et le sentiment intérieur. » *Réflexions sur la prémotion physique*, VIII, OC XVI, p. 31.

³³⁸ RV III, PI p. 351 ; OC I, p. 452 ; ler Ecl. : « Il n'en est pas de même du sentiment intérieur comme de nos sens extérieurs. Ceux-ci nous trompent toujours en quelque chose, lorsque nous suivons leur rapport : mais notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais », PI I, p. 808 ; OC III, p. 28. Le sentiment intérieur ne se trompe jamais quand il atteste *que l'on sent, voit, entend, etc....* l'erreur d'appréciation qui conduit à une mauvaise compréhension de la nature du corps procède d'une confiance dans le *contenu* des sensations. Voir aussi : MCM VI, PI II, p. 245 ; OC X, p. 61 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, X, OC XVI, p. 38 : « Or quoi que les sens nous trompent, le sentiment intérieur ne trompe jamais personne. ».

³³⁹ RV III, PI I p. 300 ; OC I, p. 389.

³⁴⁰ *Ibid.* ; CC III, PI I, p. 1189 ; OC IV, p. 74 ; MCM, PI II, p. 200 ; OC X, p. 14 « il ne faut dire que ce qu'on voit clairement, il ne faut s'attribuer que ce qu'on sent intérieurement ». Dans le brouillon des *Réflexions sur la prémotion physique*, Malebranche écrit (pp. 603-604, OC XVII-I) que le sentiment intérieur (qui permet d'accéder à la prémotion physique vers le Bien) peut servir d'instrument critique pour étudier les « canons de l'Eglise » et les interprétations qui en sont données.

toutes les propriétés possibles – il ne peut y avoir de discordance entre les modifications découvertes par le sentiment intérieur et le contenu du modèle³⁴¹, d'autant que cela signifierait une discordance entre sagesse et puissance de Dieu.

Toutefois, c'est par une connaissance dérivée, indirecte et analogique que l'âme découvrira non plus ses modifications mais sa nature³⁴². M. Gueroult, qui a abondamment commenté ce procédé dans *Etendue et psychologie chez Malebranche*, voit dans cette théorie négative de l'âme une contradiction manifeste entre deux principes malebranchistes : l'irréductibilité des données de la conscience à des données objectives – que nous avons relevée plus haut à propos du son – et l'utilisation d'une analogie corporelle pour décrire les propriétés de l'âme³⁴³. Il est clair que le parallèle que Malebranche construit entre étendue et pensée, dès les toutes premières pages de la *Recherche*, peut surprendre³⁴⁴.

On peut arguer toutefois, pour contrer ce sentiment de paradoxe, que Malebranche ne fait là que tirer les conséquences d'un concept de substance d'application générale tel que Descartes l'avait utilisé. En effet, si « être une substance », c'est-à-dire un être auquel on peut appliquer des prédicats, est une description qui convient à l'esprit comme au corps, on peut être en droit de supposer que de semblables rapports existent entre les propriétés et l'être – c'est-à-dire la substance – que l'on considère l'étendue ou la substance pensante³⁴⁵. Or, selon nous, Malebranche érige les fondements de sa psychologie sur une base analogique qui ne postule que des parallélismes de

³⁴¹ Ile Ecl., PI I pp. 819-820 ; OC III, pp. 40-41.

³⁴² M. Gueroult : « Il n'y a pas de connaissance rationnelle de l'âme en dehors d'une investigation qui prend comme fil conducteur l'idée de l'étendue, et comme méthode le raisonnement à partir de l'étendue », *Etendue et psychologie*, p. 51. Que la psychologie calque ses méthodes et tire son inspiration de la science des corps n'est pas spécifique à l'approche malebranchiste. Paul Mengal, retraçant l'émergence de la psychologie à l'âge classique dans les pays réformés (« La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIe et XVIIe siècles », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2000/1 n°2, pp. 5-27) souligne le fait que l'anatomie est la source d'inspiration des savants qui entreprennent d'appliquer ses méthodes analytiques et résolutive à l'âme (p. 9) considérée soit avec soit sans le corps (p. 10). Il est intéressant en revanche de noter que Malebranche s'inspire de la science générale de l'étendue et non de la description détaillée du *corps humain*. L'esprit et le corps sont traités, dans la psychologie fonctionnelle des débuts de la *Recherche*, comme corps et esprit *en général*.

³⁴³ M. Gueroult identifie trois psychologies non articulées dans l'œuvre malebranchiste : une psychologie rationnelle impossible, une pseudo-psychologie rationnelle à partir de l'idée d'étendue et une psychologie fondée sur la conscience que Malebranche ne mènerait pas au bout de ses virtualités, faute d'accorder une valeur cognitive véritable au sentiment (p. 107). Dans l'article « Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste » (in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New-York, Olms, 1970) il présente cette tripartition comme le brouillage d'une division des disciplines à l'œuvre chez Descartes (physique de l'étendue, psychologie rationnelle, psychologie empirique). Malebranche, lui, aurait cherché à « superpose[r] à la psychologie empirique une psychologie rationnelle », d'où l'ambiguïté de sa position.

³⁴⁴ Dans l'article précité (p. 144) M. Gueroult reformule le problème : « le paradoxe de la psychologie malebranchiste consiste à faire de la connaissance de l'étendue l'instrument de la connaissance de l'âme alors qu'entre ces deux connaissances est affirmée une hétérogénéité totale » ; F. Alquié va plus loin encore, comprenant l'utilisation de l'analogie corporelle par Malebranche comme une « réduction matérialiste » (*Le cartésianisme de Malebranche*, p. 110).

³⁴⁵ Nous reviendrons plus loin sur les différents sens et les ambiguïtés de la notion de substance chez Malebranche. Notons pour l'instant que l'analogie entre esprit et corps se fonde sur une conception classique de la substance comme ce qui peut être pensé sans que l'on doive pour cela penser à autre chose (ainsi est établie la différence entre la substance et le mode) : EMR I, PI II, p. 673 ; OC XII-XIII p. 34. Or, de cette possibilité de penser deux substances de manière distincte, découle la possibilité pour Dieu de les faire exister l'une indépendamment l'une de l'autre : EMR III, PI II, p. 711 ; OC XII-XIII, p. 75. La substance est donc ce qui peut être pensé par soi et exister sans dépendance à une autre substance (créée).

structure et de relations et n'aboutit en rien à une confusion des objets considérés. L'analyse des variantes du texte est à cet égard éloquente car elle montre une élation, dès la troisième édition, d'un paragraphe mentionnant des « convenances » (ressemblances) entre les modifications des deux substances, tandis qu'apparaît la mise en garde « mais il ne suffit pas d'imaginer que la comparaison soit exacte ». La dissemblance entre modifications de l'âme et propriétés du corps n'est donc pas un argument probant pour réfuter l'analogie. D'autant que cette démarche comparative est le seul biais possible, en l'absence d'une idée claire, pour mener une analyse de l'esprit:

« Mais parce que ces idées [= les notions que l'on a des « facultés » de l'esprit, entendement et volonté] sont fort abstraites, et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront la notion, qu'il est bon d'attacher à ces deux mots entendement et volonté, plus distincte et même plus familière. Il faudra seulement prendre garde, que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes ; et qu'on ne compare ensemble ces deux choses, que pour rendre l'esprit plus attentif, et faire comme sentir aux autres ce qu'on veut dire³⁴⁶. »

Le procédé se justifie essentiellement par un souci pédagogique³⁴⁷ : il aide à comprendre ce qui, sans cela, resterait difficile à appréhender.

Ainsi donc, de même que l'étendue admet deux propriétés, recevoir différentes figures et être mue, de même, l'esprit est, selon Malebranche, pourvu de deux facultés : entendement et volonté. Les substances reçoivent donc leurs modifications et celles-ci peuvent être plus ou moins fortes. Pour caractériser la différence d'intensité des modifications qui altèrent de manière plus ou moins notable les substances Malebranche use d'une opposition – purement métaphorique quand elle s'applique à l'âme – entre surface et profondeur. De même que certains changements de figure de la matière l'affectent en profondeur – Malebranche appelle de telles modifications intérieures les configurations – tandis que d'autres ne la touchent que peu – modifications extérieures, légères –, de même, les modifications de l'esprit peuvent être plus ou moins sensibles : perceptions pures, légères et qui ne le modifient pas sensiblement, ou perceptions sensibles qui le pénètrent profondément – plaisir, douleur, lumière, sons, saveurs, odeurs, etc³⁴⁸.

³⁴⁶ RV I, Pl I pp. 22-23 ; OC I, pp. 41-42. Cf. M. Gueroult, p. 51 : « L'étendue doit être l'un des premiers instruments – sinon le seul – de la connaissance et de l'investigation psychologique. ».

³⁴⁷ Rep VFI, OC VI-VII, p. 172.

³⁴⁸ Nous reviendrons plus loin sur les variations introduites par Malebranche au cours des éditions, s'agissant du rapport idées sensibles/ idées pures, notamment à compter de l'introduction, en 1700, de la théorie des idées efficaces.

Les modifications et inclinations dont les substances sont capables sont conçues comme les modes de leurs essences respectives : étendue pour le corps et pensée pour l'esprit³⁴⁹. Par essence, Malebranche entend « ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque.³⁵⁰ ». L'essence désigne donc la propriété qui détermine la nature d'une chose, qui en est inséparable et dont toutes ses modifications sont des déclinaisons³⁵¹. Notons que l'utilisation du terme « essence » par Malebranche entend prémunir contre les « entités de logique » utilisées notamment par la scolastique – forme, acte, puissance, qualité, facultés, etc...³⁵². Malebranche reproche en particulier au terme « faculté » ou « puissance » non seulement de présupposer connu ce qu'il y a à expliciter (que l'âme possède par nature la faculté de penser) mais aussi d'induire la croyance en une activité des substances – or, corps et esprit reçoivent passivement modifications et inclinations – et en général aux termes de logique, d'obscurcir des questions clairement saisies à partir des idées des objets.

L'essence d'une chose est atteinte, selon Malebranche, par un processus d'épuration : ainsi, pour connaître l'essence du corps, est-il nécessaire de déterminer parmi ses propriétés laquelle est première, c'est-à-dire ne dépend d'aucune autre. Que l'on ait une idée du corps n'implique donc pas une saisie intuitive de sa nature mais plutôt la possibilité de raisonner sur les propriétés que

³⁴⁹ Par exemple : « Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement, on puisse douter que l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue ; et que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut et tantôt imagine, ou enfin qu'il a plusieurs autres formes particulières ; de même que selon les différentes modifications de l'étendue, la matière est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particulières. », plus loin : « La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matière. » RV III, PI I pp. 293 et 294 ; OC I, p. 381.

³⁵⁰ RV III, PI I p. 293 ; OC I, p. 381.

³⁵¹ « Les philosophes tombent assez d'accord, qu'on doit regarder comme l'essence d'une chose, ce que l'on reconnaît de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable, et d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent. » et, en note : « Si on reçoit cette définition du mot *essence*, tout le reste est absolument démontré ; si on ne la reçoit pas, ce n'est plus qu'une question de nom, de savoir en quoi consiste l'essence de la matière, ou plutôt, cela ne peut entrer en question. » RV III, PI I p. 356 ; OC I, p. 459.

³⁵² Sur le terme de faculté : « Je sais bien que l'âme est capable de penser ; mais je sais aussi que l'étendue est capable de figures : l'âme est capable de volonté, comme la matière de mouvement. Mais de même qu'il est faux que la matière, quoique capable de figure et de mouvement ait en elle-même une force, une faculté, une nature par laquelle elle se puisse mouvoir, ou se donner tantôt une figure ronde, et tantôt une carrée ; ainsi quoique l'âme soit naturellement et essentiellement capable de connaissance et de volonté, il est faux qu'elle ait des facultés par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées ou son mouvement vers le bien, car elle veut invinciblement être heureuse. Il y a bien de la différence entre être mobile et se mouvoir. » *Xe Ecl.*, Réponse à la première objection, PI I, p. 917 ; OC III, p. 145 ; Sur le rejet des idées générales et des entités de logique : « il ne faut pas changer les idées claires et distinctes d'étendue, de figure, et de mouvement local, pour ces idées générales et confuses de principe, ou de sujet, d'étendue, de forme, de quiddités, de qualités réelles, et de tous ces mouvements de génération, de corruption, d'altération, et d'autres semblables qui diffèrent du mouvement local. Les idées réelles produiront une science réelle : mais les idées générales et de logique ne produiront jamais qu'une science vague, superficielle et stérile. Il faut donc considérer avec assez d'attention ces idées distinctes et particulières des choses, pour reconnaître les propriétés qu'elles renferment ; et étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimères qui n'existent que dans la raison de quelques philosophes. » (RV III, PI I, p. 362 ; OC I, p. 466) ; « Ainsi les philosophes ne peuvent pas faire des raisonnements solides sur les effets de la nature, lorsqu'ils ne se servent pour cela que des idées générales et de logique, d'acte, de puissance, d'être, de cause, de principe, de forme, de qualité, et d'autres semblables. Il est absolument nécessaire qu'ils ne s'appuient que sur les idées distinctes et particulières de la pensée et de l'étendue, et de celles qu'elles renferment, ou bien que l'on en peut déduire. Car on ne doit point s'attendre de connaître la nature sans la considération des idées distinctes qu'on en a ; et il vaut mieux ne point méditer que de méditer sur des chimères. » (RV III, PI I, p. 367 ; OC I, p. 472) L'exclusion des entités de logique par Malebranche rappelle la réticence exprimée dans la règle VI, vis-à-vis du classement des choses « en genres d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories » (AT X, p. 381).

l'idée présente. Ainsi, la saisie de l'essence du corps procède-t-elle par dénombrement puis discrimination des propriétés séparables et non séparables et enfin détermination de la propriété essentielle que les autres supposent³⁵³. Ainsi, l'étendue apparaît comme l'essence du corps. Pourtant, cela ne permet pas d'affirmer d'emblée « sans une révélation particulière » qu'il n'y a rien d'autre dans le corps, et notamment, aucun sujet qui précéderait l'étendue :

« mais la difficulté est de savoir, si la matière n'a point encore quelques autres attributs différents de l'étendue et de ceux qui en dépendent ; de sorte que l'étendue même ne lui soit point essentielle, et qu'elle suppose quelque chose qui en soit le sujet et le principe³⁵⁴ ».

Ce passage, qui sera étudié plus en détail plus loin, contient une ambiguïté : deux hypothèses différentes y apparaissent en effet, auxquelles Malebranche répond pourtant de manière assez indistincte : l'existence dans le corps d'attributs ne pouvant être expliqués par l'étendue et celle d'un sujet ou d'un principe (un substrat) dont dépendrait l'étendue elle-même. Malebranche avance les arguments suivants pour repousser ces suppositions : il n'existe ni idée claire d'un tel être ni expérience de ses effets ; toutes les propriétés connues du corps sont assez expliquées par l'étendue seule, l'étendue demeurerait l'essence du corps même si de nouvelles propriétés s'y faisaient connaître, enfin, il serait impossible de défendre l'immortalité de l'âme si l'essence du corps ne consistait pas exclusivement dans l'étendue.

Pour ce qui concerne la première hypothèse, Malebranche affirme donc que, s'il est possible – « il se peut faire absolument » – que d'autres propriétés non aperçues par un sujet humain existent dans les corps, la validité des suppositions physiques, à défaut d'une démonstration indubitable, permet de déclarer cette hypothèse peu probable : ainsi peut-on se convaincre qu'une montre ne possède ni force, ni sujet ni principe moteur, en expliquant son fonctionnement de manière purement mécanique. En outre, s'il n'est pas absolument impossible de concevoir que quelque chose d'autre existe dans le corps que l'étendue, de même qu'il pourrait se faire qu'existent d'autres

³⁵³ « Pour découvrir en quoi consiste l'essence de la matière, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent, ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a : comme la dureté, la mollesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité, et l'étendue, et considérer d'abord lequel de tous ses attributs en est inséparable. (...) Il en reste (...) quatre, que nous concevons comme inséparables de la matière, savoir la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité, et l'étendue. De sorte que pour voir quel attribut on doit prendre pour l'essence, il ne faut plus songer à les séparer, mais seulement examiner, lequel est le premier, et qui n'en suppose point d'autre. On reconnaît facilement, que la figure, la divisibilité, et l'impénétrabilité supposent l'étendue, et que l'étendue ne suppose rien ; mais que dès qu'elle est donnée, la divisibilité, l'impénétrabilité, et la figure sont données. Ainsi on doit conclure que l'étendue est l'essence de la matière, supposé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres semblables ; et je ne crois pas qu'il y ait personne au monde qui en puisse douter, après y avoir sérieusement pensé. » RV III, PI I, pp. 356-357 ; OC I, p. 460.

³⁵⁴ *Ibid.*

types d'êtres que des esprits et des corps³⁵⁵, il est clair cependant que la connaissance humaine ne peut en appréhender, à partir des idées claires, aucun autre³⁵⁶. À l'inverse, la possession de l'idée claire de l'étendue et de la substance permet selon Malebranche d'affirmer que quand bien même il existerait autre chose dans le corps que l'étendue, celle-ci en resterait l'essence comme en atteste l'idée à partir de laquelle on peut déduire toutes les modifications dont l'étendue est capable. Ainsi est-il possible d'affirmer que « la matière n'est rien d'autre que l'étendue ».

Au demeurant, celle-ci est conçue non comme un mode, fût-ce l'attribut essentiel du corps, mais comme un être, c'est-à-dire comme un étant indépendant de tout autre. Par là se trouve récusée l'hypothèse d'un principe ou d'un substrat antécédent à l'essence³⁵⁷. Malebranche absolutise, tout au contraire, l'identification entre matière/corps et étendue :

« Ainsi, ce quelque chose qu'ils supposent au-delà de l'étendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, et qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison ; et même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le *sujet* et le *principe* de l'étendue, se dit *gratis*, et sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit ; c'est-à-dire sans qu'on en ait d'autre idée qu'une générale et de logique, comme de sujet et de principe. De sorte que l'on pourrait encore imaginer un nouveau *sujet* et un nouveau *principe* de ce sujet de l'étendue, et ainsi à l'infini ; parce que l'esprit se représente des idées générales de *sujet* et de *principe* comme il lui plaît.³⁵⁸ »

Le « quelque chose » qui est supposé ne peut être saisi, car il devrait l'être par des attributs. Ne se manifestant pas, il est inconcevable. En revanche, il existe bien une idée générale de l'être

³⁵⁵ « Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute substance est corps ou esprit. » (RV III, PI I, p. 368 ; OC I, p. 472). La puissance de Dieu pourrait donc créer des êtres qui ne soient ni âmes ni corps. Cependant, notre pensée ne connaît que des corps et des esprits : « toutes les choses qui sont en ce monde, dont nous ayons quelque connaissance, sont des corps ou des esprit » (RV PI I, p. 349 ; OC I, p. 450). Aussi les choses qui sont proportionnées à nos capacités cognitives s'expliquent-elles par l'étendue et la pensée. Si l'on ne peut exclure l'existence d'autres genres d'êtres dont on n'aurait pas connaissance, on peut en revanche rejeter les catégories « intermédiaires » (formes substantielles, entités de logique) mises à contribution pas les Scolastiques pour expliquer ce qui se conçoit clairement à partir des idées claires de corps et d'esprit.

³⁵⁶ « Personne ne peut sans une révélation particulière assurer comme une démonstration de géométrie, qu'il n'y a que de l'étendue diversement configurée dans une pierre. Car il se peut absolument faire, que l'étendue soit jointe avec quelque autre chose que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée » RV III, PI I, p. 358 ; OC I, p. 461.

³⁵⁷ Dans cette hypothèse, on peut reconnaître la distinction cartésienne entre substance et attribut principal dont Dan Arbib a bien montré l'ambiguïté, Descartes semblant naviguer entre affirmation de leur identité et de leur distinction ontologique : « Sur quelques apories de la théorie cartésienne de la substance », *Transparaître*, janv. 2009, pp. 48-73, en particulier pp. 63-64.

³⁵⁸ RV III, PI I, p. 360 ; OC I, p. 463. Nous rejoignons donc l'analyse de Jean-Christophe Bardout (« La subjectivité hors sujet », p. 309) qui estime que Malebranche impose une réduction au concept cartésien de substance, qu'il dépouille de l'existence par soi et de la propriété d'être le support de prédicats. Ce faisant, Malebranche remet en question le concept cartésien de *sujet*. Ce qui est premier, en effet, selon lui, ce n'est pas un sujet d'inhérence, mais l'essence ou la nature de la chose.

qui précède la perception des individus singuliers mais si Malebranche l'appelle « substance », c'est en précisant que ce « quelque chose » n'a rien de réel, au sens où il n'existe pas comme un étant particulier qui se trouverait *soutenir* l'étendue³⁵⁹. Ainsi, il n'y a pas dans les corps de substance au sens d'une entité réelle qui précéderait leur essence. Il découle finalement de ce raisonnement que la matière n'est pas autre chose que l'étendue et ne possède pas de propriétés dont cette essence ne puisse rendre raison. Malebranche peut donc reprendre le mot d'Augustin : « ôtez aux corps l'étendue et vous les anéantirez ».

Or si l'on prive le corps de l'étendue ou si l'on y suppose une autre propriété essentielle, la démonstration de l'immortalité de l'âme est menacée. Aussi l'affirmation de l'essence étendue du corps est-elle un outil contre les libertins, comme Malebranche l'affirme à de nombreuses reprises dans sa réponse à M. de la Ville³⁶⁰. Ceux-ci pourraient affirmer, en effet, que « ce quelque chose en quoi consiste l'essence du corps, est capable de penser, et que la substance qui pense, est la même que celle qui est étendue³⁶¹ », arguant à l'appui de leur thèse le témoignage du sentiment, qui nous fait croire que le corps – cerveau et/ou cœur – est capable de sentiments et d'idées. Contre ces *preuves* sensibles et obscures, l'idée de l'étendue doit donc être convoquée afin de démontrer la distinction des substances et d'accréditer les vérités de la foi qui en dépendent³⁶²:

« prouvez-moi que ce corps n'est que de l'étendue, et je vous avouerai que mon esprit, ou ce qui est en moi qui pense, qui veut, qui raisonne, n'est point matériel ou corporel ».

³⁵⁹ Il y a donc bien quelque chose qui est pensé quand on ne fixe pas son attention sur tel ou tel objet particulier et/ou quand on s'applique à faire abstraction des modes que l'on découvre dans une chose. Dans de tels cas, si l'on ne rencontre pas une substance, entendue comme entité réelle, substrat de l'essence, on ne pense pas non plus à rien, comme pouvait le suggérer Descartes, dans les *Quatrième Réponses* (AT IX, p. 173), pointant la difficulté qu'il y aurait à tâcher de penser la substance en général, dépourvue de qualités, un tel exercice ne pouvant résulter qu'en un verbiage stérile.

³⁶⁰ « Je jugeais par des raisons que je dirai bientôt, qu'on n'aurait plus de démonstration directe et naturelle, que l'âme est distinguée du corps, ni qu'elle est immortelle, si l'on abandonnait ce principe. » (OC XVII-I, p. 511) « Lorsqu'on reçoit cette vérité, que je prétends avoir démontrée après plusieurs autres, et que M. de la Ville attaque néanmoins comme un principe contraire aux décisions de l'Eglise; savoir, que l'essence de la matière consiste dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur; il n'est pas difficile de comprendre que l'âme ou *ce qui est capable de penser*, est une substance distinguée du corps. Car il est visible que de l'étendue, de quelque manière qu'on la conçoive taillée et remuée, ne peut jamais ni raisonner, ni vouloir, ni même sentir. Ainsi, *ce qui est en nous qui pense* est nécessairement une substance distinguée de notre corps. » Id., pp. 520-521, n. s.

³⁶¹ Id. p. 522. Mersenne avait déjà opposé une objection de ce type à Descartes en remarquant que l'affirmation *je suis une chose* qui pense n'exclut pas que la pensée dont on fait le constat soit un mouvement corporel. On peut ajouter : dès lors que le je et la pensée (son exercice) apparaissent distingués, un doute est possible : peut-être pensé-je grâce à des facultés corporelles qui sont en moi.

³⁶² « L'expérience, diront-ils, nous apprend que le corps est capable de sentir, de penser, de raisonner. C'est le corps qui sent le plaisir et la douleur. C'est le cerveau qui pense et qui raisonne. La pesanteur du corps appesantit l'esprit. La folie est une maladie véritable: et ceux qui ont le plus de sagesse, la perdent, lorsque cette partie du cerveau dans laquelle elle réside, manque de santé. Les essences des êtres nous étant inconnues, nous ne pouvons découvrir par la raison de quoi ils sont capables. Ainsi la raison veut que l'on consulte l'expérience, et l'expérience confond l'âme avec le corps, et nous apprend qu'il est capable de penser. Voilà leurs raisons. » *Réponse à M. de la Ville*, OC XVII-I, pp. 522-523 ; EMR I, I, PI I, p. 672 ; OC IV p. 33 : Aristote : « Mais mon corps est peut-être autre chose que de l'étendue. Car il me semble que c'est mon doigt qui sent la douleur de la piqure, que c'est mon corps qui désire, que c'est mon cerveau qui raisonne. Le sentiment intérieur de ce que qui se passe en moi, m'apprend ce que je vous dis. »

Une fois l'essence matérielle du corps – c'est à dire de la matière en général et du corps propre – établie, il est en effet possible de montrer qu'étendue et pensée sont des *substances* – êtres – indépendant(s) dont les propriétés respectives diffèrent. Ainsi les pensées – perceptions, raisonnements, plaisirs, désirs, sentiments – peuvent-elles être conçues sans penser à l'étendue « donc, toutes ces choses ne sont point des modifications de l'étendue, mais des modifications d'une substance qui pense, qui sent, qui désire, et qui est bien différente de l'étendue³⁶³ ». Qui plus est, les modifications de l'étendue sont mesurables, connaissables par leurs rapports, objectivables, tandis que les sentiments, les plaisirs, toutes les données affectives du sentiment intérieur sont irréductibles à des relations quantifiables.

Ainsi, la distinction des substances est finalement établie, à partir de l'idée de l'étendue, non seulement par la possibilité logique de penser l'une sans l'autre – l'âme n'est donc pas un mode du corps – mais aussi par la comparaison de leurs modifications respectives³⁶⁴. L'impossibilité de réduire les données de la conscience à des éléments mesurables confirme d'une part qu'une psychologie rationnelle ne peut être accomplie et d'autre part que l'analogie entre corps et esprit ne signifie qu'un parallélisme structurel des rapports entre substance et propriétés, comme nous l'affirmons plus haut, ainsi qu'une égale dépendance de la créature à Dieu et non une identité de nature des modifications (ni, a fortiori, des substances). La distinction est donc clairement affirmée, même en l'absence d'une idée claire de l'âme grâce à l'analyse de l'idée de l'étendue. Toute

³⁶³ EMR I, §II, PI II, p. 674 ; OC IV, p. 34.

³⁶⁴ « Tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie : et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. Donc notre âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. c'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé », *Ibid.* MCM IX, § XXIII : « Tu vois clairement dans l'idée que tu as de l'étendue que toutes les modifications que tu as de la matière se réduisent aux figures ou à certains rapports de distance; et par là tu conclus que le plaisir, la douleur et tout le reste, que tu ne découvres en toi que par le sentiment intérieur que tu as de toi-même, ne peut appartenir à la substance corporelle, mais à une autre que tu appelles âme, esprit, intelligence: parce que toute manière d'être ne peut subsister sans quelque substance, la manière d'être d'un être n'étant que l'être ou la substance même d'une certaine façon. Or sachant que ton âme est un être ou une substance distinguée du corps, tu juges qu'elle est immortelle: parce qu'il n'y a que les manières des êtres qui se détruisent, et que les êtres ou les substances ne peuvent rentrer dans le néant, puisque selon les lois ordinaires de la nature, il est aussi impossible de tirer une substance du néant, que de l'y faire rentrer. Mais toutes ces conclusions ne sont appuyées que sur l'idée claire que tu as du corps, et nullement sur l'idée de l'âme, puisque tu reconnais que ton âme n'est point matérielle, non par une idée claire que tu en aies, mais parce que tu vois clairement dans l'idée de la matière, que ce que tu sens en toi-même ne peut appartenir au corps. » (OC X, pp. 105-106); RV IV, PI I, p. II: « Car enfin est-ce une chose si difficile à reconnaître que la différence qu'il y a entre l'âme et le corps, entre ce qui pense et ce qui est étendu? Faut-il apporter une si grande attention d'esprit pour voir qu'une pensée n'est rien de rond ni de carré: que de l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements, et non pas de pensée et de raisonnement: et qu'ainsi ce qui pense, et ce qui est étendu, sont deux êtres tout à fait opposés. Cependant cela seul suffit pour démontrer que l'âme est immortelle, et qu'elle ne peut périr quand même le corps serait anéanti. » PI I, pp. 396-397 ; OC II, pp.22-23. « Car si l'esprit n'est point étendu, il ne sera pas divisible; et s'il n'est pas divisible, il faudra demeurer d'accord qu'en ce sens il ne sera pas corruptible. Mais comment pourrait-on s'imaginer que l'esprit fût étendu et divisible? On peut par une ligne droite couper un carré en deux triangles, en deux parallélogrammes, en deux trapèzes. Mais par quelle ligne peut-on concevoir qu'un plaisir, qu'une douleur, qu'un désir se puissent couper? Et quelle figure résulterait de cette division? Certainement je ne crois pas que l'imagination soit assez féconde de fausses idées pour se satisfaire là-dessus. » pp. 398-399 ; OC II, pp. 24-25.

connaissance de l'âme, y compris son immortalité, paraît donc obtenue indirectement, en s'appuyant sur l'idée du corps :

« Je dis que je ne puis te répondre directement sur ce qui regarde la nature et les propriétés de l'esprit : car si tu y prends garde, ce n'est qu'indirectement et par l'idée claire que tu as des corps, que tu reconnais que ton âme n'est ni matérielle ni mortelle³⁶⁵ »

4. Les révélations du sentiment intérieur. La conscience de la liberté.

Une relative ambiguïté point cependant dans le discours malebranchiste. En effet, dans le livre IV de la *Recherche* ou dans le Ier des *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, Malebranche affirme que le sujet est condamné à une connaissance indirecte de ses propriétés, immatérielle – c'est à dire spiritualité, dans la mesure où l'entendement humain ne reçoit que ces deux catégories de substances – et immortalité de l'âme comprises. Or, au livre III de la *Recherche*, quand il décrit la connaissance par sentiment intérieur, Malebranche admet que la conscience « suffit pour démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté » de l'esprit³⁶⁶.

S'il est clair que la liberté de l'âme ne saurait se tirer de la considération de l'idée de la matière, spiritualité et immortalité paraissent effectivement démontrées par un biais négatif. Ainsi a-t-on mis en avant le fait que l'assurance de la spiritualité de l'esprit était reconnue après qu'un examen de l'étendue a révélé impossible l'assimilation des modifications éprouvées dans le sentiment intérieur à des modes d'une substance matérielle. Les arguments qui démontrent l'immortalité de l'âme découlent quant à eux de l'affirmation de la distinction. Malebranche en propose de plusieurs ordres: en premier lieu, si la pensée ne dépend pas du corps – n'en étant pas une modification – et si elle n'est pas matérielle – donc divisible – elle ne peut être soumise à la corruption³⁶⁷. En outre, l'âme étant une substance, elle ne peut s'anéantir, puisque le passage de l'être au néant est naturellement impossible³⁶⁸. Enfin, dans la mesure où l'union entre âme et corps ne consiste ni en une union substantielle créatrice d'une troisième substance ni en une « animation »

³⁶⁵ MCM, IX, § XXII, OC X, p. 105.

³⁶⁶ RV III, PI I p. 351 ; OC I p. 453. Ce à quoi il faut ajouter l'unité comme Malebranche l'affirme dans les *Réflexions sur la prémotion physique*, XXIII, OC XVI, p. 130 : le sentiment intérieur m'apprend donc que c'est le même moi qui a diverses modifications.

³⁶⁷ Cf. EMR III n°10 et 12, OC XII-XIII, pp. 71-76 ; *Réponse à M. de la Ville*, OC XVII-I, p. 521.

³⁶⁸ Ier *Entretien sur la Mort*, PI I, p. 977 ; OC XII-XIII, p. 367.

du corps par l'âme³⁶⁹, la mort de ce dernier est sans effet sur elle³⁷⁰. Il est clair que de tels arguments ne pourraient être tirés de la simple considération de la conscience intérieure de l'âme. Comment Malebranche peut-il donc affirmer que le sentiment intérieur suffit pour démontrer certaines de ses propriétés³⁷¹? Et, si tel était le cas, pour quelle raison cette démonstration serait-elle doublée par un dispositif argumentatif complexe?

Sans doute faut-il, pour donner sens à l'affirmation Malebranchiste du livre III, accorder un sens lâche au verbe démontrer, aucune déduction véritable ne pouvant être effectuée, si ce n'est à partir d'une idée claire³⁷². Le sentiment intérieur, comme modalité affective, pourrait alors être non pas une démonstration mais une preuve, une attestation originale, dans le champ de la sensibilité, des propriétés susmentionnées. Le sujet reconnaîtrait-il alors par une simple analyse de sa conscience le caractère subjectif de ses modifications et la vocation de son esprit à l'immortalité? Seules des conjectures sont ici possibles car Malebranche n'indique pas clairement – et avoue qu'il est impossible de dire – en quoi consiste l'appréhension de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme dans la conscience. Il est plus disert, en revanche, en ce qui concerne le sentiment intérieur de la liberté. Dans ce cas, l'épreuve vaut preuve et la démonstration rationnelle ne vient qu'en appui d'une certitude que le sentiment a suffisamment établie.

Selon le *Premier Eclaircissement* en effet, l'exercice de la volonté – c'est-à-dire le consentement en quoi consiste toute la liberté du sujet – fait partie des modifications actuelles que le sentiment intérieur permet de saisir et auxquelles il procure une vraie certitude³⁷³. Ainsi, alors que les inclinations permanentes, naturelles, lui demeurent insensibles, le sujet peut-il avoir, au moment où un bien particulier lui est présenté, le sentiment intérieur de sa liberté à son égard – qui consiste à

³⁶⁹ Dans les *Entretiens sur la mort*, l'immortalité de l'âme est assurée, en dernier lieu, par la réfutation de l'idée que l'âme anime le corps, par contraste avec un exemple assez singulier : l'âme ne perd pas toute utilité (ni tout droit à exister ?) à la mort du corps comme le cocher une fois les chevaux dont il avait la charge disparus : 1er *Entretien*, p. 980, OC XII-XIII, p. 371.

³⁷⁰ L'âme ne meurt pas quand périt le corps auquel elle est unie : « car on ne peut diviser une pensée, un désir, un sentiment de douleur ou de plaisir, comme l'on peut diviser un carré en deux, ou en quatre triangles » (RV V, PI I, pp. 521-522 ; OC II, pp. 163-164) « donc la substance de l'âme est indissoluble, incorruptible, et par conséquent immortelle, parce qu'elle est sans étendue. » ; EMR, I, § 3, PI II, p. 674 ; OC XII-XIII, p. 35. M. Gueroult écrit, dans *Etendue et psychologie*, p. 147 : « comme il n'y a pas d'union substantielle [c'est-à-dire de troisième substance] entre l'âme et le corps, la disparition du corps n'entraîne pas nécessairement une transformation dans les modifications de l'âme, leur principe efficace réside dans les Idées, et leur occasion pourrait être instituée ailleurs que dans mon corps »

³⁷¹ « Encore que nous n'avons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur, suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté », RV III, PI I, p. 351 ; OC, I, p. 453.

³⁷² Dans les *Réflexions sur la prémotion physique*, IX, OC XVI, p. 32 Malebranche accorde au contraire un sens fort au verbe « démontrer » et par suite exclut que l'on puisse, en l'absence d'idée claire de l'âme, *démontrer* quoi que ce soit de ses propriétés. Il renvoie alors au sentiment intérieur comme remède contre les fausses démonstrations. De même, dans la Quatrième Lettre à Dortous de Mairan (PI II, p. 1121 ; ed. 1947, p. 171) Malebranche écrit : « Démontrer, proprement, c'est développer l'idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement ; et nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires, pour faire des démonstrations, que celles de l'étendue et des nombres ». Une telle définition de la démonstration conduit alors à affirmer avec force que nous ne connaissons pas notre âme (PI II, p. 1117 notamment, ed. 1947, p. 142).

³⁷³ 1er Ecl, PI I, p. 799 ; OC III, p. 17.

s'y arrêter ou non³⁷⁴. L'exercice de la liberté comme pouvoir de choix est donc senti de la même manière que l'on prend conscience de sa propre existence, de la douleur ou du plaisir. Plus exactement, c'est l'acte lui-même, dans son effectuation, qui est perceptible et non le pouvoir³⁷⁵. Comme dans le cas des impressions sensibles, on ne peut donner d'idée parfaitement claire de ce qu'est la liberté et l'on ne peut mieux faire, selon Malebranche, que d'en donner une définition générale puis d'en appeler conjointement à l'expérience du sentiment³⁷⁶. La liberté est donc « ce que chacun sent en soi-même à tout moment », c'est-à-dire notamment le sentiment d'être content quand le consentement s'exerce ou de vouloir en savoir davantage, de chercher à connaître un objet. Dans ses *Réponses aux Vraies et fausses idées*, en effet, Malebranche insiste particulièrement sur cette dernière preuve de notre liberté³⁷⁷.

Quant à dire exactement en quoi consiste ce pouvoir ou cette activité de l'âme, on ne peut le formuler que de manière vague. Malebranche rapproche explicitement la certitude que le sentiment procure quant à la liberté du caractère indubitable de l'expérience de la douleur. En découle l'idée qu'aucune description ne peut suppléer de manière satisfaisante, dans un cas comme dans l'autre, une expérience sentie³⁷⁸. Or Malebranche affirme que tandis que l'on a une pente naturelle à faire confiance au sentiment intérieur quand il atteste d'éléments affectifs attribués au corps propre comme la douleur, on aurait tendance à douter de son témoignage concernant les capacités de l'âme elle-même.

³⁷⁴ Dans la *Recherche*, la liberté est définie comme « le plus intérieur de notre âme » (PI I, p. 53 ; OC I, p. 77) ; selon les *Réflexions sur la prémotion physique*, elle consiste non dans une « liberté d'indifférence », comme pouvoir de se déterminer sans considération d'aucun motif (XV, OC XVI, p. 66) mais dans « un vrai pouvoir qu'a l'âme de suspendre ou de donner son consentement aux motions, qui suivent naturellement des perceptions intéressantes. L'âme a un vrai pouvoir, non de s'empêcher d'être mue vers tel bien apparent, tant qu'il lui paraît bien, mais de résister ou de consentir à la motion qui suit naturellement de l'apparence de ce bien. » (Id. XII, p. 47) ; « Je n'ai point de l'âme ni de ses facultés une idée claire. Je ne la connais que par conscience ou sentiment intérieur et ce sentiment intérieur m'apprend que je suis libre, l'auteur de l'acte de mon consentement aux motifs physiques qui me sollicitent » (Id. p. 24).

³⁷⁵ « Nous ne sentons pas nos facultés quand elles n'agissent pas actuellement. » 1er *Eclaircissement*, PI I, p. 804, OC III, p. 23.

³⁷⁶ *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 29.

³⁷⁷ « On sait bien qu'on s'approche, pour ainsi dire, des idées, par les mouvements de l'âme qui sont ses desirs, comme on s'approche des objets éloignés par le mouvement des jambes et des pieds » *Rep VFI*, OC VI-VII, p. 179. Or le sentiment intérieur peut justement témoigner de ce que l'on a un fort désir de connaître clairement ce que l'on ne sait que confusément (*Ibid.*), « désir pratique qu'on nomme attention » en quoi consiste, selon la lettre à Arnauld du 19 mars 1699, l'activité de la pensée (OC VIII-IX, p. 920). La conscience de ce désir en exercice atteste donc de l'« action » propre de l'esprit, c'est-à-dire de sa liberté.

³⁷⁸ « Ma conscience m'apprend, comme à tous les hommes, que je sens parfois de la douleur (...). Ma conscience m'apprend, comme à tous les hommes, que je suis libre (...) », *Réflexions sur la prémotion physique*, IX, OC XVI, p. 33 ; et : « Lorsque l'on demande ce que c'est que la douleur ou telle douleur, le plaisir ou tel plaisir ; on ne peut en faire une réponse précise, qu'en disant que c'est, par exemple, ce que l'on sent, lorsque l'on se brûle, ou qu'ayant froid, on s'approche du feu. On pourrait dire généralement que la douleur ou la brûlure est une sensation, ou perception de l'âme fort désagréable. Mais si un homme ne s'était jamais brûlé, et n'avait jamais senti de douleur, ou qu'il en eût actuellement perdu le souvenir, cette réponse que la douleur de la brûlure est une sensation très désagréable, serait à son égard vide de sens et entièrement inutile : comme feraient tous les discours que tiendrait un visionnaire à un aveugle-né, pour lui faire apprendre la différence des couleurs : l'aveugle-né n'en comprendrait jamais rien. » (Id., p. 30) Sur le caractère privé et indescriptible des sensations, voir chapitre suivant.

Ainsi écrit-il que la fragilité du sentiment – fugacité de l'impression et effacement du souvenir – le fait facilement céder face à une raison qui le remettrait délibérément en cause. C'est pourquoi le stoïcien peut s'enorgueillir de douter de la véracité de la douleur et se convaincre que son âme est insensible quand son corps est parfaitement disposé et le philosophe se targuer de mettre en question l'existence d'une liberté personnelle quand il n'en éprouve pas actuellement la manifestation³⁷⁹. De même, en l'absence de la certitude de sa propre liberté – dans l'action – il se pourrait que le sujet en doute et qu'il se mette à raisonner contre sa conscience³⁸⁰. Pourtant, la preuve de la liberté par le sentiment intérieur est irréfutable dans le temps où la conscience l'éprouve. En outre, alors que le sentiment intérieur de la douleur n'en livre pas l'exacte vérité – la référant au corps et non à l'âme – la conscience de la liberté de l'arbitre ne contient pas d'erreur.

Or Malebranche accorde qu'il est possible de seconder le sentiment intérieur, si l'on s'en défie, par un raisonnement de nature à démontrer la liberté de l'homme – en soumettant à l'examen l'hypothèse inverse – tout en affirmant que la preuve du sentiment elle-même est déjà suffisante³⁸¹. Peut-être peut-on interpréter de même les démonstrations de l'immortalité et de la spiritualité de l'âme commentées plus haut comme des manières de conforter le témoignage du sentiment intérieur en cas de raison rebelle à l'évidence de la conscience bien que Malebranche reste silencieux sur ces points. En effet, si le sentiment intérieur est véracé au point qu'il puisse suppléer l'idée claire de l'âme, sans doute pourrait-il a fortiori rendre facultatives les démonstrations précitées. Malebranche, en relativisant la nécessité d'une démonstration rationnelle manifeste en tout cas une prudence qui confine à la défiance envers les raisonnements touchant à des matières qui souffrent de l'absence d'idée de l'âme. Ainsi a-t-on mentionné plus haut ses réserves à l'égard des termes de logique et le rôle du sentiment intérieur dans l'évaluation des hypothèses formulées au sujet de la nature de l'âme. L'appel au sentiment était alors apparu comme un rempart aux dérèglements de l'imagination qui produisait une représentation « corporelle » de l'âme. L'analyse, dans le *Premier Eclaircissement*, des « raisons abstraites » qui conduisent à des erreurs dommageables à la morale et à la religion permet de montrer la supériorité du sentiment intérieur sur la raison même, entendue comme exercice critique du jugement individuel, capacité à douter. Celle-ci aurait tendance, en effet, en niant sa véracité, à négliger ce que le sentiment livre de plus authentique : la saisie de l'être même du sujet humain comme conscience affectée et non l'appréhension de telle ou telle de ses propriétés:

³⁷⁹ 1er *Eclaircissement*, PI I, p. 808 ; OC III, p. 28.

³⁸⁰ Id., pp. 810-811/ 30.

³⁸¹ *Rep VFI*, OC VI-VII, p. 164 : « Cependant, il est inutile de chercher des preuves de la liberté, plus fortes que celles que fournit le sentiment intérieur qu'on a de soi-même. »

« Nous sommes mêmes convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, *car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend ce que nous sommes* ».

« Il n'y a que le sentiment intérieur qui nous apprenne que nous sommes, et ce que nous sommes. C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres. Il nous répond assez clairement sur cela, lorsque nous nous proposons quelque bien particulier ; car il n'y a point d'homme qui puisse douter qu'il n'est point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur légère. Mais au lieu d'écouter notre sentiment intérieur, nous faisons attention à *des raisons abstraites, et qui nous détournent de penser à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de vue, nous oublierions ce que nous sommes* ; et que voulant accorder la science de Dieu et le pouvoir absolu qu'il a sur nos volontés, nous douterons que nous soyons libres, et nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la religion et de la morale.³⁸² »

La valorisation du sentiment intérieur de la liberté pour lequel Malebranche réclame une confiance égale à celle que l'on accorde spontanément au sentiment de plaisir ou de peine pourrait rappeler la mise en avant, par Descartes, du témoignage de la conscience pour penser l'union et la liberté. Concernant la liberté, en particulier, les articles 6 et 41 des *Principes* font reposer la connaissance que nous en avons sur notre expérience intérieure³⁸³. Pourtant, à y regarder de plus près, il apparaît bien plutôt que les vues de Malebranche et Descartes divergent. En effet, le sentiment de la liberté et de l'union chez ce dernier nous semblent approcher d'une sorte d'intuition à laquelle le sentiment intérieur malebranchiste reste étranger. Dans la *Quatrième méditation*, en effet, il apparaît que le sujet fait l'expérience de la puissance infinie de sa volonté qu'il devient inutile de prouver, l'évidence de ce sentiment de puissance – sur laquelle se fonde l'idée que l'homme est à l'image de Dieu – rendant superflue une démonstration. Descartes l'affirme encore dans l'article 39 de la première partie des *Principes de la philosophie* et dans la lettre à Elisabeth du 3 novembre

³⁸² 1^{er} *Eclaircissement*, PI I, pp. 810-811 ; OC III, pp. 30-31 (nos italiques).

³⁸³ PP I, a. 6 : « Mais quand celui qui nous a créés serait tout puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, *nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle* que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés. » (nos italiques) ; a. 41 : « (...) d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ; de façon que la toute puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une chose que nous savons être incompréhensible de sa nature. ».

1645³⁸⁴. D'après ces textes, il est clair que la liberté s'atteste selon Descartes par l'expérience en soi d'un pouvoir de détermination, ce qui fait de la volonté elle-même « une de nos plus communes notions ». Or, en fait d'expérience de la volonté, il semble que l'on ait davantage affaire à une vue claire par la lumière naturelle, c'est-à-dire à une intuition, ainsi que Descartes l'affirme dans le point 12 des *Réponses aux troisièmes objections*³⁸⁵ : si la liberté est expérimentée tous les jours en nous-mêmes, c'est en tant qu'idée claire ou notion connue évidemment par la lumière naturelle. Or dans la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 Descartes définissait cette dernière comme « intuitus mentis » ; ce que la lettre à Silhon de mars-avril 1648 identifiait comme connaissance intuitive, décidément bien différente d'une expérience sensible au sens malebranchiste³⁸⁶. C'est pourquoi, l'expérience de la liberté en nous paraît, chez Descartes, bien davantage une occasion de réveiller la notion primitive claire et bien connue de la volonté qu'une authentique perception affective de nos capacités. La nature et le sens du sentiment de liberté sont dès lors pour le moins ambigus.

Or, pour ce qui est de la perception de l'union par une notion primitive, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus loin, on rencontre une ambiguïté de même type : l'union doit être appréhendée par la sensibilité or Descartes affirme en même temps que l'esprit dispose d'une troisième notion primitive lui permettant de la penser – d'où semblait d'ailleurs émerger l'idée de l'existence d'une troisième substance dont l'union serait l'attribut principal, au même titre que la pensée l'est de l'âme et l'étendue du corps. Surtout, cette notion est certes appréhendée par les sens mais elle partage avec les deux autres notions un caractère préreflexif, spontané et immédiatement clair. La spécificité de l'opération de l'esprit qui permet « par les sens » de saisir l'union n'apparaît donc que peu, si elle partage avec les autres modes de donation (de l'esprit et du corps) les caractéristiques des notions primitives et des idées claires.

De tout ceci il résulte que la conception que Malebranche se fait de l'expérience de la liberté et de l'union diffère profondément de ce que Descartes plaçait sous ce même terme. En effet, pour Malebranche, la conscience est bien un sentiment intérieur, confus mais vif, témoin fiable mais pas intuition. Elle diffère absolument de la connaissance immédiate ou intuitive – qui ne s'applique, chez Malebranche, qu'à Dieu, et chez Descartes, qu'à soi, en cette vie, du moins³⁸⁷ – et de la connaissance d'objet – par idée. Or sa spécificité tient à sa valeur en tant que saisie du singulier. La conscience seule permet en effet d'atteindre ce qui constitue l'identité même du sujet : sa liberté en

³⁸⁴ De même, dans la lettre à Mersenne de décembre 1640, Descartes affirmait que la liberté était l'objet d'une notion première.

³⁸⁵ AT IX p. 148.

³⁸⁶ « La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît de découvrir » : ceci ressemble fort à la vision des idées en Dieu chez Malebranche, ce qui fait précisément défaut à l'appréhension de l'âme.

³⁸⁷ Lettre à Silhon de 1648, AT V, pp. 136-137.

acte – comme détermination de son mouvement – et sa constitution sensible – perceptive, imaginative et passionnelle, comme il sera montré plus loin.

III. De l' « être » du moi.

D'après ce qui précède, il est clair que le sentiment intérieur délivre une appréhension de soi qui ne saurait se comprendre comme une claire conscience, selon les coordonnées cartésiennes³⁸⁸. Or, compris comme révélation naturelle, le sentiment intérieur découvre au sujet ce que Malebranche, dans une lettre à Dortous de Mairan du 12 juin 1714 appelle « son être propre, son existence ». Dans les *Réflexions sur la Prémotion physique*, il précise encore que si le sentiment intérieur atteste sans faillir de l'existence de notre âme, il nous permet aussi d'en affirmer l'identité, c'est-à-dire la singularité et la permanence. En effet, il nous apprend que :

« c'est mon unique moi, ma même, unique et indivisible substance, qui connaît et qui veut, qui a de la joie et de la tristesse, et plusieurs sensations différentes dans le même temps³⁸⁹ »

Précisons donc, à présent, ce que le sentiment nous dit au juste du *moi* malebranchiste.

1. L'appréhension d'un singulier.

La saisie du moi qui s'opère dans le sentiment se distingue de toute autre conscience d'objet. En effet, dans la pensée représentative, comme l'affirme Malebranche, l'idée qui est l'objet véritable de la conscience, l'*ideatum* peut faire défaut³⁹⁰. Au contraire, le moi n'étant pas saisi par idée, il n'est jamais seulement possible mais toujours saisi comme actuellement existant. Le mode de donation de son être propre à l'âme s'approche de ce que serait l'appréhension des objets matériels, privée d'idée. En effet, dans la connaissance des objets extérieurs, se trouvent conjoints, d'après une

³⁸⁸ « N'étant pas sa propre lumière, la connaissance de soi-même est expérience non réflexive de soi-même, c'est-à-dire sentiment de soi-même », Nathalie Depraz, « De la phénoménologie de la perception à la gnose transcendante », p. 221 in *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, ed. Bruno Pichard, Paris, Vrin, 1998. Nathalie Depraz analyse dans cet article la conscience de soi malebranchiste comme dépourvue de « translucidité ».

³⁸⁹ *Réflexions sur la prémotion physique*, XXIII, OC XVI, pp. 130-131.

³⁹⁰ « Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun ideatum. Je ne vois immédiatement que l'idée, et non l'ideatum : et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans ideatum. (...) Je ne vois point immédiatement l'ideatum. Je ne sais que par une espèce de révélation s'il y en a. » Quatrième lettre de Malebranche à Dortous de Mairan, Pl II, p. 1120, *Correspondance avec Dortous de Mairan*, ed. 1947, p. 171. Ces points seront approfondis plus loin.

conception qu'il nous faudra expliciter, idée pure de l'étendue et sentiment – confus ou distinct, mais, ainsi qu'il sera montré plus loin, non conforme à la réalité de l'objet – tandis que dans la conscience intérieure, le moi n'est saisi que par sentiment. Or, si la perception extérieure est ce qui singularise les objets dont l'essence est saisie par idée, l'ego, en tant qu'objet de perception, se présente sous les traits exclusifs d'un singulier. Ainsi, le sentiment permet au moi de se saisir dans son individualité et dans son identité de créature³⁹¹. Par ailleurs, il excède la saisie actuelle d'une modification présente en offrant, par la mémoire, une conscience de la durée, c'est-à-dire une certaine forme de permanence du moi, entendu comme sujet doté d'unité, d'identité et d'une temporalité propre³⁹².

A lire le passage des *Réflexions sur la Prémotion physique* précité, on pourrait supposer que la saisie d'un tel sujet s'opère dans les affections puis dans la conscience d'une succession qui autoriseraient la reconnaissance d'un substrat ou socle ontologique permanent, résistant aux fluctuations et aux changements. Or une telle saisie d'un invariable au-delà de ses modifications paraît impossible en l'absence d'une idée de l'âme et contraire au refus malebranchiste de considérer l'existence dans la chose d'un support préexistant à son essence et à l'effacement corrélatif de la distinction cartésienne entre substance et attribut principal que nous avons signalés plus haut. S'agissant du corps, usant de l'exemple de la montre, Malebranche avait établi qu'il était superflu de supposer l'existence d'un substrat, cause de ses propriétés et support de l'étendue³⁹³. Quant à l'âme, il avait usé d'une démonstration similaire au livre III de la *Recherche*³⁹⁴ en montrant qu'il était inutile de chercher en elle quelque chose de plus primitif que la pensée, qu'on l'appelle sujet ou principe, attendu que le sentiment intérieur ne paraissait rien livrer de tel – aucun effet en tout cas, de cette instance – or si un être devait précéder la pensée même, il aurait dû se manifester par des propriétés saisies par la conscience. Par ailleurs, nous avons noté que Malebranche comptait le terme « sujet » au nombre des mots abstraits de logique dont il convenait d'épurer la pensée de

³⁹¹ Malebranche établit en effet une stricte disjonction entre essence et existence : les idées ne permettent pas de déduire l'existence des objets et, symétriquement, la saisie de l'existence ne reconduit pas à l'essence de la chose. Les essences sont, au titre d'idées, dans l'entendement divin, tandis que les existants (étants) sont les produits de la puissance de Dieu. Par ex : MCM, IX, §12, PI II, p. 283, OC X, p. 100 ; *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, PI II, p. 1106 ; OC XV, p. 34 ; *Troisième lettre de Malebranche à Dortous de Mairan*, PI II, p. 1113 : « car son idée est actuellement l'objet immédiat de mon esprit, et non la matière même, et je ne puis savoir qu'elle existe que par la révélation naturelle ou surnaturelle, ainsi que je l'ai expliqué dans les *Entretiens Métaphysiques* », éd. 1947 p. 136.

³⁹² *Réflexions sur la prémotion physique*, VIII, OC XVI, p. 29 : « [l'âme] ne se connaît que par conscience que par le sentiment intérieur qu'elle a de ce qui se passe actuellement en elle ou par le souvenir actuel de ce qui s'y est passé ».

³⁹³ Le corps n'est donc pas autre chose que de l'étendue.

³⁹⁴ PI I, p. 300 ; OC I, p. 389.

l'âme et du corps³⁹⁵. Aussi sommes nous conduits à penser que le moi malebranchiste ne peut se concevoir comme pur substrat ou principe³⁹⁶. Que peut-il être, dès lors ?

Jean-Christophe Bardout, dans son article « La subjectivité hors sujet », soulignant l'ambiguïté de la conception malebranchiste du moi qui paraît osciller entre substantialisme et phénoménisme³⁹⁷, affirme qu'il est en vérité tout à fait privé de substantialité. A rebours des textes cités à l'instant et de tous ceux qui définissent l'âme (confondue avec le moi) comme substance³⁹⁸ devons-nous affirmer, à sa suite, que le moi malebranchiste n'est pas une substance et qu'il n'existe qu'en tant que construction de la conscience comme une collection d'impressions ? Malebranche offre-t-il, ainsi que Pascal ou Hume, une critique du moi remettant en question l'existence même d'un noyau substantiel de subjectivité ?

2. Qui est le moi malebranchiste ?

D'après la lettre à Dortous de Mairan précitée et les *Réflexions sur la prémotion physique*, la conscience semble apporter la saisie d'un *qui* – reconnaissable à ses habitudes, préférences, expériences – plus que d'un *quoi* – objet de la réflexion philosophique élaborée et non de la conscience intérieure. Le moi se prête donc à deux appréhensions différentes : une connaissance indirecte, rationnelle, qui saisit les propriétés universelles et objectives de l'esprit – compréhension de ce que Malebranche appelle la « pensée substantielle », applicable à tout esprit, humain ou non – et qui désigne une identité générique ; et le sentir, qui livre les propriétés particulières, subjectives, circonscrivant l'identité propre d'un moi, c'est-à-dire d'un esprit humain. Une telle césure dans l'appréhension du « moi » tranche avec la démarche cartésienne – dans la *Deuxième Méditation* surtout – qui paraissait consacrer la conscience comme lieu de découverte et de saisie de l'essence de la pensée, de l'intériorité, autant que de l'être de la substance pensante. A cet égard, la conception malebranchiste peut être interprétée comme un rejet de cette pensée cartésienne de l'ego.

³⁹⁵ Sur le rejet de la logique par Malebranche, on peut renvoyer aux analyses d'Olivia Chevalier, « Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration », *Corpus*, 2009/49, pp. 249-275, et particulièrement : p. 261.

³⁹⁶ Aucun corps ne peut être, ni être pensé, selon Malebranche, sans quelque grandeur et aucune âme ne l'est ni ne peut l'être sans quelque pensée ou modification qui l'affecte.

³⁹⁷ Article cité, note 1. Il est vrai que le moi, parfois conçu comme substance au sens classique de ce qui est pensé par soi, échappe pourtant à une saisie comme chose ou entité réelle.

³⁹⁸ Par ex : « l'âme est une substance qui aperçoit » (Troisième lettre à Dortous de Mairan, Pl II, p. 1112 ; éd. 1947, p. 135 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 131 : l'âme est « cette substance qui n'est pas distinguée de nous-mêmes », un être et non « un amas confus de plusieurs substances »).

En effet, dans la *Deuxième Méditation*, la saisie du moi dans la conscience conduisait d'une part à le reconnaître comme sujet résistant au rejet du monde, capable de se donner ses objets, et d'autre part, à l'identifier comme « chose qui pense », c'est-à-dire substance réellement existante dont les propriétés qu'elle supporte pouvaient être déduites de la conscience primitive du penser. Le cogito contenait donc d'emblée la compréhension de la substance comme ce qui se conçoit et existe indépendamment de toute autre créature. En outre, dès le *Discours de la méthode*, le cogito s'était affirmé comme un principe et Descartes avait déclaré s'en servir pour faire connaître l'immatérialité de l'âme et fonder la connaissance de toutes choses³⁹⁹. La saisie immédiate du moi dans la conscience conférait au sujet ainsi perçu une position métaphysique inédite dans laquelle on peut voir un trait marquant de la modernité, comme le souligne Jocelyn Benoist :

« La caractérisation de l'ego comme substance, inaugurale des modernes pensées de la subjectivité, a donc bien conféré un statut métaphysique au sujet, point de départ de la connaissance et première brique métaphysique d'un être assuré, parce qu'immédiat dans son mode de donnée sur lequel on peut construire⁴⁰⁰. »

³⁹⁹ Cf. lettre à Mersenne de nov 1640, AT III, pp. 247-248 et début de la *Troisième méditation*. Jean-Luc Marion, dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, analysant l'écart entre formulation du cogito par Descartes et son précédent augustinien affirme clairement (ce que Descartes avait lui-même marqué et Pascal bien compris) que Descartes opère un « saut théorique » (p. 148) en interprétant « la liaison certaine et nécessaire de la cogitatio avec l'existence comme l'établissement d'une substance et d'une substance qui joue comme premier principe ». Descartes, à la différence d'Augustin, utilise « la certitude d'être qu'assure la pensée pour ériger l'esprit en fondement » (141). Selon Jean-Luc Marion, Descartes constitue son ontologie précisément à partir du cogito : « Le concept cartésien de substance équivaut par principe et par privilège à l'ego » (op. cit, p. 161). C'est pourquoi il tombe sous la critique nietzschéenne qui vise la projection de l'ego pour penser la substance. Insistant sur la genèse de la substantialité par la subjectivité, Marion conteste la lecture que Heidegger propose du cogito en récusant l'opinion selon laquelle l'ego hériterait de l'indétermination d'une substance conçue par dérivation de la « chose » matérielle. Loin de reprocher à Descartes un *nivèlement* – selon une expression de Jocelyn Benoist – de la subjectivité du concept d'ego ravalé au rang de chose en général, Jean-Luc Marion affirme au contraire que le concept de substance ne souffre d'aporie que dès lors qu'il est appliqué à la substance de Dieu ou à la substance étendue, révélant son adéquation exclusive – en raison de son origine – à l'ego. Mais, s'appuyant sur l'abrégé des *Méditations*, Jean-Luc Marion met en lumière une dissymétrie dans l'appréhension que Descartes procure des rapports entre substance – chose – et attribut principal. Dans ce texte, Descartes ne concevrait selon lui l'existence d'un *subjectum* que dans la définition générale de la substance et dans celle de la substance étendue mais *pas dans celle de l'ego*. La substance pensante serait immédiatement manifestée, tandis que la substance corporelle ne serait accessible que par l'étendue, c'est-à-dire par la médiation de son attribut, cette médiation indiquant une différence entre sujet-substance et attribut. Marion explique la discordance entre le texte auquel il se réfère et les autres énoncés qui ne pratiquent pas une telle différence en soutenant que les seconds produisent une conception « classique » de la substance – pensée dans les termes du sujet ou du substrat inaccessible à la cogitatio et connaissable seulement par ses attributs – qui n'est pas véritablement celle de Descartes et à laquelle on pourrait effectivement reprocher de ravalé le sujet au rang de la chose dont il ne possède pourtant pas le mode d'apparaître (*Sur le prisme métaphysique...*, p. 172). Sur les rapports d'antécédence de la pensée de la substance à celle de l'ego, Kim Sang Ong-Van-Kung livre une autre interprétation, dans « Descartes a-t-il identifié le sujet à la substance dans l'ego » (in *Descartes et la question sujet*, coord. K. S. Ong-Van-Kung, Paris, PUF, 1999, pp. 133-165) : la notion de cartésienne de la substance proviendrait non de l'appréhension de l'ego, mais, tout au contraire, de la notion antécédente de substance comme causa sui, appliquée à Dieu. Notons en tout cas que Jean-Luc Marion, comme Kim Sang Ong-Van-Kung, voient dans l'*autonomie* le trait essentiel de la substantialité selon Descartes.

⁴⁰⁰ Jocelyn Benoist, « La subjectivité », in *Notions de philosophie*, dir. Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995 p. 519. C'est sans doute en référence à ce type de compréhension de l'ego que J-C Bardout parle, dans l'article précité, de « destruction malebranchiste de l'égologie cartésienne », p. 299.

Or, rien de tel ne se déroule chez Malebranche. En effet, il ne reprend pas à son compte l'exercice du doute qui permettrait de faire émerger le sujet comme un rempart à l'effacement volontaire de tout autre contenu de connaissance, ni la « réduction » qui chez Descartes prédisposait à la saisie du moi dont l'évidence allait pouvoir fournir l'ancrage ou le fondement d'une reconstruction des connaissances.

Malebranche, considérant le témoignage de la conscience comme un énoncé empirique, fait assurément sien le versant phénoménologique des observations cartésiennes sur la manière dont est donnée la conscience du moi mais il remet en cause la valeur cognitive de l'immédiateté de la conscience. Plus précisément, traduisant l'immédiateté en confusion, il contraste l'incertaine présence du soi à l'esprit avec la présence fiable de l'idée générale de l'être et la prétendue immédiateté de la conscience de soi avec l'appréhension réellement immédiate, sans idée, de Dieu. L'immédiateté de la conscience est dès lors comprise comme lacune d'idée claire et non gage de certitude et Malebranche refuse l'exemplarité cognitive à l'évidence de la conscience et un statut constituant à l'être saisi dans le sentiment. Le moi ne peut donc être pensé ni comme fondement de la connaissance ni comme fondement ontologique. En outre, à la différence de la conscience cartésienne qui accède à un moi dont la nature de chose pensante lui apparaît clairement, le sentiment intérieur malebranchiste ne livre que des affections, jamais la pleine essence – c'est-à-dire l'idée – de la res. Ainsi, ce n'est qu'indirectement que la distinction entre âme et corps est établie et la pensée désignée comme essence de l'esprit – c'est-à-dire de la « pensée substantielle », et non de l'âme singulière. Le sujet n'atteint donc pas de notion de lui-même lui permettant de déduire l'ensemble de ses modifications.

Par ailleurs, chez Descartes, l'identité substantielle de l'ego était ce qui lui permettait de connaître d'autres substances⁴⁰¹ – par un mécanisme de reconnaissance que nous avons trouvé contesté chez Malebranche. L'ego se présentait en effet comme le principe de l'appréhension de toute substantialité, en tant que modèle (archétype) de l'étant et en tant qu'opérateur de représentations. Au contraire, de telles attributions font défaut au moi malebranchiste : toute représentation est précédée, selon l'oratorien, par une notion vague de l'être, comme condition implicite de la pensée, l'appréhension du moi, comme de l'étant particulier, s'y originant⁴⁰². La conscience du « moi » perd donc sa primitivité⁴⁰³ et elle ne peut livrer de notion claire de la substance. L'idée générale de l'être apparaît au contraire comme la toile de fond sur laquelle s'opère

⁴⁰¹ MM, AT IX, p. 35.

⁴⁰² Dieu se dit chez Malebranche comme être indéterminé. Le sentiment diffus de l'être précède toute représentation d'un particulier qui sera idée et modification dans le cas d'un objet matériel ou simple perception de modifications dans le cas du moi.

⁴⁰³ RV III, PI I, pp. 353-356 ; OC I, pp. 456-459.

toute pensée de chose c'est-à-dire toute appréhension d'un particulier⁴⁰⁴, ce qui vaut pour les représentations véraçes dans la saisie de l'individualité du moi ou des corps autant que pour les abstractions – « idées vagues et générales de la logique » – qui posent la substance comme un sujet « caché » sous les attributs, lui-même inconnaissable.

Une telle abstraction se trouve vivement contestée, comme nous l'avons indiqué, déjà, dans le livre III de la *Recherche*⁴⁰⁵ : selon Malebranche, supposer l'existence d'un sujet qui contiendrait l'identité du corps en deçà de ses propriétés – et de son essence – est aussi illusoire que contradictoire parce que ce « principe » ne saurait être autre chose que l'idée de l'être en général, dépourvu des propriétés qui distinguent pensée et étendue et, plus encore, des particularités constitutives des étants. En outre, Malebranche admet que poser un sujet en deçà des propriétés concevables d'un être consiste à produire une fiction irrationnelle, à faire régresser indéfiniment le fondement ontique de l'être et à mettre en doute son accessibilité à la connaissance, c'est-à-dire à penser une substance qui se refuserait à l'intellection⁴⁰⁶. Or, si Malebranche a bien reconnu à la substance la possibilité (à la différence du mode) d'être pensée absolument, sans rien dont elle dépende⁴⁰⁷, il affirmé l'inséparabilité de la matière et de l'étendue, de l'esprit et de la pensée, rejetant la distinction entre substance et attribut principal tant du point de vue de l'existence que de l'intelligibilité. Même entendu comme simple distinction de raison, le départ entre une substance et son essence lui paraît forcé : une substance ne peut être pensée sans ce qui la constitue

⁴⁰⁴ Le moi est significativement défini comme *un singulier*, en négatif de l' « être infini, le vrai être » : « car dans le vrai être, il n'y a point de néant, de limitation, de modification. Mais l'âme n'est point l'être : ce n'est qu'un tel être, qu'un être particulier, qu'une participation, je ne dis pas une partie, de l'être : en un mot, l'âme n'est pas le vrai être. » *Réflexions sur la prémotion physique*, XIV, OC XVI, p. 59.

⁴⁰⁵ « Mais plusieurs philosophes sont si fort accoutumés aux idées générales et entités de logique, que leur esprit en est plus occupé que de celles qui sont particulières, distinctes et de physique. (...) Ces personnes vont trouvant une merveilleuse facilité de voir en leur manière ce qu'il leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure vue que les autres, et qu'ils voient distinctement que l'étendue suppose quelque chose, et qu'elle n'est qu'une propriété de la matière, de laquelle même elle peut être dépouillée. Toutefois, si on leur demande qu'ils expliquent cette chose, qu'ils prétendent apercevoir dans la matière par-delà l'étendue, ils le font en plusieurs façons, qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être ou de la substance en général. Cela paraît clairement lorsqu'on y prend garde, que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matière. Car si on ôte l'étendue de la matière, on ôte tous les attributs et toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement lui appartenir, quand même on y laisserait cette chose qu'ils s'imaginent en être l'essence : il est visible qu'on n'en pourrait pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire, si on ôte ce qu'ils imaginent être l'essence de la matière, pourvu qu'on laisse l'étendue, on laisse tous les attributs et toutes les propriétés, que l'on conçoit distinctement refermés dans l'idée de la matière (...) Ainsi, ce quelque chose qu'ils supposent au-delà de l'étendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, et qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison ; et même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le sujet ou le principe de l'étendue, se dit gratis, et sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit ; c'est-à-dire sans qu'on ait d'autre idée qu'une générale et de logique, comme de sujet et de principe. De sorte que l'on pourrait encore imaginer un nouveau sujet et un nouveau principe de ce sujet de l'étendue, et ainsi à l'infini ; parce que l'esprit se représente des idées générales de sujet et de principe comme il lui plaît. » RV III, PI I pp. 359-360 ; OC I, pp. 462-463.

⁴⁰⁶ Cela mettrait évidemment en péril la distinction âme/corps.

⁴⁰⁷ « Tout ce qui est, qu'il existe actuellement ou non, et par conséquent tout ce qui est intelligible, se réduit à l'être et à la manière de l'être. Par l'être, j'entends ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul et sans rapport à autre chose. Par la manière de l'être j'entends ce qui est relatif, ou ce qui ne peut se concevoir seul. » *XI^e Ecl.*, PI I, p. 943, OC III, p. 174. On peut aussi renvoyer à : RV III, PI I, p. 358 ; OC I, p. 461 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, XIV, OC XVI, p. 58 ; 2^eme Lettre à Dortous de Mairan, PI II, p. 1111 ; éd. 1947, p. 119.

substance⁴⁰⁸. Ainsi ni le corps ni l'esprit n'apparaissent comme des « choses en soi » dans lesquelles – et moins encore – par lesquelles existeraient des modifications que nous percevrions. Ajoutons ici que le refus d'un tel fondement des attributs (modalités essentielles comprises) pourrait aussi se justifier par la répugnance de Malebranche envers certaines implications d'un rapport ainsi compris entre substance et attribut. En effet, la dépendance logique et ontologique des attributs vis-à-vis d'un substrat qui les porterait pourrait sembler accentuer l'autonomie de ce dernier et, par là, redoubler inutilement voire affaiblir la dépendance de toutes les modifications envers la puissance divine. Car il est clair, en outre, que ni l'âme ni le corps ne possèdent d'efficace : si la substance s'entend comme pourvue d'une puissance propre, ni l'une ni l'autre n'en sont.

Assurément rétif aux connotations du terme « substance » ci-dessus envisagées, Malebranche ne laisse pourtant pas d'en user pour désigner l'être ou la chose singulière – res ou étant. Ce faisant, il entend manifestement insister sur l'ipséité de l'objet ainsi désigné. La « substance » en ce deuxième sens est en effet ce qui se distingue par des propriétés spécifiques que Malebranche appelle « son être propre et son existence »⁴⁰⁹. C'est ainsi que le moi se saisit comme conscience et s'identifie à ce dont il a immédiatement connaissance par le sentiment intérieur. Par là, il s'appréhende non comme chose pensante (si cela implique une entité réelle distincte de la pensée et saisie avec clarté) mais comme une conscience sujette à de multiples modifications. Précisément, ce sont de tels changements qui individualisent le moi et en font une substance entendue alors comme être ou chose singulière. En l'absence d'idée claire nous faisant découvrir

⁴⁰⁸ Cette distinction a, dans les textes cartésiens mêmes, une signification et un statut ambigus. En effet, dans l'article 62 de la première partie des *Principes de la philosophie*, la distinction est posée comme distinction de raison, à des fins d'intelligibilité. Néanmoins, Descartes a préalablement posé que les attributs sont, dans une substance dont ils dépendent, des modes dotés d'une permanence. En tant que mode permanent, l'attribut devrait donc rester distinct *modalement* de la substance dont il dépend. Ainsi, l'âme ne se confond pas avec la pensée ni le corps avec l'étendue et le fait que nous puissions considérer la pensée et l'étendue comme constituant les natures respectives de ces substances ne signifie pas qu'il n'y a pas de distinction entre substances et attributs. D'autres textes semblent aussi aller dans ce sens : à la fin des *Secondes Réponses*, distinction de raison et distinction modale semblent confondues et dans les *Troisièmes Réponses*, Descartes réplique à Hobbes, qui lui reproche de confondre la pensée, à laquelle la conscience nous fait bien accéder, avec une *chose pensante*, c'est à dire l'acte (faculté) et la substance (sujet), qu' esprit, âme, entendement, raison, sont équivalents et désignent « non les seules facultés mais *les choses* douées de la faculté de penser (n. s.) ». Le moi se définit alors bien comme chose pensante, en laquelle *réside* une faculté de penser (c'est-à-dire son attribut principal). Dans *l'Abrégé géométrique des Méditations*, la substance est définie comme « toute chose dans laquelle réside immédiatement, comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut, dont nous avons une réelle idée, s'appelle substance. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment, ce que nous concevons, ou ce qui est objectivement dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut réel. » Bien que Descartes ait éprouvé la nécessité d'insister dans les articles qui suivent sur *l'immédiateté* de l'appartenance ou de l'adhérence de l'attribut principal à la substance, il reste clair que celle-ci s'entend comme un sujet, entité réelle et substrat prédicable qui ne se confond pas avec ses attributs. On peut donc penser la substance sans attribut et dans toute sa généralité, même s'il est plus aisé, d'après l'article 63 de la première partie des *Principes*, de concevoir la *substance pensante* ou la *substance étendue*.

⁴⁰⁹ 2^{ème} lettre à Dortous de Mairan, PI II, p. 1115, ed JM p. 139 : « Ce qui fait qu'un pied cube d'étendue est distingué de tout autre, c'est son être propre, son existence » ; 4^{ème} lettre, PI II, p. 1119, éd. 1947, p. 169 : « Paris n'est pas Rome, la boule A n'est pas la boule B. Ce sont deux boules, et par conséquent deux substances. ».

la pleine nature de « [notre] esprit ou ce qui est en [nous] qui pense », le moi s'apparaît donc essentiellement comme un centre d'affections.

Il est donc clair que Malebranche, pensant le moi, rejette bien des aspects que Descartes semblait accorder à l'ego. Certains sont niés pour toute substance – l'existence et l'intelligibilité indépendantes des attributs, l'efficace propre –, d'autres, pour le moi seul – ni principe sur lequel repose la connaissance, ni connaissance par idée claire. Mais la substantialité à laquelle accède le moi, à la faveur d'un second sens de « substance » ne nous paraît pas insignifiante pour autant⁴¹⁰. Sans cette seconde acception du terme, si la substance n'était comprise que comme l'être indépendant de toute autre créature et qui se connaît par son essence, n'existeraient que deux substances : « pensée substantielle » et étendue. Or, Malebranche, contre Mairan, affirme bel et bien que les âmes et les corps singuliers sont des participations et non des parties, des portions ou des modes de la raison et de l'étendue. Penser les substances comme des singuliers tient donc une forme de monisme à distance. Les substances se distinguent les unes des autres par les différentes modifications qui les affectent – mouvement pour les corps, perceptions pour les esprits – et attestent de l'action de Dieu sur ses créatures. Désigner le moi comme substance singulière n'est donc pas accessoire mais correspond à un sens précis et décisif de la substantialité auquel Malebranche tient manifestement. Les idées ne contiennent que l'essence des choses et non leurs modalités actuelles d'existence. Si donc nous avons une idée de l'âme, cela ne rendrait pas superflu le sentiment intérieur qui donnerait toujours accès à notre identité propre d'étants.

En refusant de se prendre au jeu de la logique, Malebranche dénonce la méprise du moi : ni substance autonome ni substrat inatteignable, il apparaît comme « sujet » en un sens bien spécifique. En effet, le « moi » malebranchiste se donne à voir comme un centre d'affections. N'est-il alors que le produit de la reconstruction par la conscience d'un pôle subjectif à partir de l'apparaître de ses modifications actuelles et successives ? L'unité du moi éprouvée dans le sentiment est-elle illusoire ?

3. Une conscience affective.

Si la métaphysique malebranchiste paraît répudier le concept cartésien de sujet, entendu comme fondement de la connaissance, sa noétique corrobore cette exclusion : le moi y apparaît en

⁴¹⁰ Contrairement à ce qu'indique cette phrase de Jean-Christophe Bardout : « l'affirmation de la substantialité de l'âme demeure tout aussi fréquente qu'insignifiante », article précité, p. 301.

effet comme aussi incapable de se donner ses représentations que d'activer en lui des modifications selon son vouloir. Aussi Jean-Christophe Bardout peut-il faire le constat sans appel suivant :

« l'âme perd la plénitude d'être de la substance, pour se comprendre comme réceptivité vide, incessamment actualisée par l'efficace de Dieu.⁴¹¹ »

L'analogie de l'esprit à l'étendue permet en effet à Malebranche de montrer que l'âme possède deux facultés également caractérisées par leur passivité : entendement et volonté. Cette dernière n'est pas autre chose, en effet, selon Malebranche, qu'une faculté de réception d'inclinations dont la force – mouvement pour aller plus loin – lui vient de Dieu. Aussi l'esprit malebranchiste est-il défini de manière bien peu cartésienne par la formule que Malebranche propose à Régis : « les esprits créés seraient plus exactement définis substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie⁴¹² ».

L'individu, en tant que centre d'affections, reçoit donc immédiatement toutes ses modifications de Dieu (idées, mouvement) et, indirectement, des corps qui l'entourent et apparaît dès lors comme une toile vierge sur laquelle viendraient s'imprimer des motifs⁴¹³. Voici qui nous inclinerait tout naturellement à souscrire au constat de « désubjectivation du moi » chez Malebranche que présentait Jean-Christophe Bardout. L'âme malebranchiste apparaît en effet non comme un pôle épistémique, doté aussi d'une consistance substantielle et d'activité, mais comme une conscience traversée de courants d'idées et de mouvements dont elle n'a pas l'initiative, ce qui interdit de voir dans le moi un sujet au sens d'une instance en première personne, déterminée par son pouvoir d'initiative ou de commencement⁴¹⁴.

Pourtant, ce diagnostic radical nous semble devoir être tempéré. En effet, si l'essence de l'esprit consiste dans la pensée et que la volonté n'en est pas une propriété essentielle, Malebranche ne laisse pas de la dire « inséparable » de lui. Sous la considération de l'Ordre, en effet, il estime inconcevable qu'existent des esprits dépourvus de volonté c'est-à-dire incapables de se porter d'amour vers le bien – apparent : objets sensibles mais aussi Bien véritable : Dieu – d'entrer en relation à leurs objets. Ainsi l'intellection même requiert que la volonté se porte à un ∞ . L'esprit ne peut donc réaliser son essence – penser – que parce que la volonté est agissante. Le moi se définit

⁴¹¹ « La subjectivité hors sujet », p. 309.

⁴¹² *Réponse à Régis*, OC XVII-I, p. 289 ; « L'âme est une substance qui aperçoit mais qui n'aperçoit que ce qui la touche ou la modifie, ce que le corps ne peut faire » ; 2^{ème} lettre à Dortous de Mairan, PI II, p. 1112, éd. 1947, p. 135.

⁴¹³ « Dieu, comme cause efficace, produit en nous sans nous, toutes nos perceptions et toutes nos motions », *Réflexions sur la prémotion physique*, XIII, OC XVI, p. 55.

⁴¹⁴ Cette définition du sujet se trouve chez Jocelyn Benoist dans l'article cité plus haut, p. 501.

donc par la possession d'une réceptivité qui enveloppe aussi une capacité dynamique, par laquelle il sera singularisé des autres sujets, comme les mouvements individualisent les corps.

En effet, ainsi qu'il a été montré plus haut, la conscience découvre avec certitude la liberté du moi, entendue comme pouvoir de suspendre son assentiment – c'est à dire d'interrompre ou au contraire de poursuivre le mouvement qui le porte – face à un objet. L'existence de ce pouvoir, même si rien de ce qui est réel dans la puissance mise en jeu n'appartient à l'individu qui en fait usage, lui confère un statut de personne éthique, capable de choisir ses actes et d'en répondre⁴¹⁵. Il apparaît alors que l'identité morale ou la personnalité d'un individu n'est pas conditionnée à la position d'un substrat invariant, au-delà de ses modifications. Malebranche découple donc la question éthique de la découverte d'un sujet substantiel pris en ce sens, de même qu'il a séparé celle de la liberté de l'affirmation d'une efficacité réelle des créatures. Ce faisant, il souligne les présupposés d'une théorie du sujet entendu comme substance. Un soupçon en dérive en effet : deux questions ne se trouvent-elles pas confondues et ne serait-ce pas pour rendre possible l'attribution de ses actes à un individu que le moi est compris comme substance, c'est à dire comme une entité ontologique dotée de pouvoir d'initiative et subsistant par soi? Or la position Malebranchiste permet de penser une forme de subjectivité – c'est-à-dire « d'être sujet », au sens de porteur de propriétés – qui ne soit liée ni à la substantialité ainsi pensée ni à l'activité – du moins si l'on entend par ce terme une puissance effective d'agir. Ce qui constitue le sujet, en ce sens, c'est alors la conscience de soi-même comme individu distinct de tout autre et jouissant d'une capacité de décision qui lui est propre – sa liberté⁴¹⁶.

Le sujet humain se trouve donc caractérisé par la conscience qu'il a de lui-même comme un « moi » uni, même s'il pourrait justement être décrit comme un faisceau de relations et de modifications. Or il n'a pas tort de se croire un être, c'est-à-dire une créature, produit de l'efficace divine⁴¹⁷. Le moi est donc fondé à croire à son unité et à sa permanence, laquelle ne consiste pas

⁴¹⁵ « Il ne dépend pas de nous de sentir mais il dépend de nous de consentir », *Réflexions sur la prémotion physique*, IX, OC XVI, p. 35 ; « l'âme est l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire de ses déterminations libres ou de ses consentements, bons ou mauvais moralement », Id. X, p. 40.

⁴¹⁶ Le sentiment intérieur découvre alors au sujet sa conscience éthique, son for intérieur, comme espace de délibération : RV IV, Pl I, pp. 472, 482 ; OC II, pp. 110 et 121. Ainsi la « conscience » en ce sens est-elle présente à l'esprit et les individus savent-ils « par sentiment s'ils sont dignes de châtimement » (RV IV Pl I, p. 470 ; OC II, p. 108).

⁴¹⁷ Aussi ne pouvons-nous nous accorder pas à cette affirmation de Philippe Desoche : « le sentiment intérieur permet tout au plus de rassembler les propriétés de l'âme en un ensemble indéfiniment ouvert, dont la structure et l'unité nous échappent ». Si Malebranche met assurément en doute, comme nous l'avons montré, l'identification du moi à une substance, il n'en produit toutefois pas de critique aussi radicale que celle que l'on trouvait chez Montaigne ou Pascal. Tous deux, en effet, constatant les variations du moi, renonçaient à parler avec méthode de ce sujet mouvant. Malebranche, au contraire, prétend trouver dans le sentiment des enseignements sur le moi, et généralement, sur l'esprit humain. Vincent Carraud, dans *Pascal et la philosophie* (chapitre IV, notamment p. 287) insiste précisément sur l'instabilité du moi pascalien, fluctuant au gré de ses états successifs, et sur les conséquences épistémologiques d'une telle conception du sujet (selon V. Carraud, il y a une symétrie ou analogie entre les deux parties de l'analogie : bien parler de Dieu, c'est le dire caché, bien parler de l'ego, c'est le dire confus) ; tandis que Frédéric Brahami (« Pourquoi prenons-nous titre d'être ? Pensée de soi et pensée de Dieu

en la position d'un substrat informe, sous-jacent à ses modifications mais à l'épreuve et au déploiement d'un équilibre de forces entre tension à Dieu et tension aux corps. Si le sentiment intérieur est bien fondé à donner de l'âme le sentiment d'une unité, c'est que cette conscience d'unicité reflète en quelque sorte la substantialité vraie de l'âme garantie par le fait qu'il en existe en Dieu une idée et qu'elle reçoit de lui, incessamment, du mouvement qui la particularise. Aussi le sujet a-t-il toutes les raisons de se fier à son sentiment intérieur et de se considérer comme un être et non comme une collection de modifications ou de facultés – « un amas confus de substances » d'autant que l'unité de l'âme, qui veut, sent, conçoit, tout en étant toute entière à chacune de ses opérations est, en l'absence d'idée claire, un mystère comparable à celui de la Trinité⁴¹⁸. Le sentiment, ainsi, supplée la connaissance véritable, en anticipant sur ses résultats, rassasiant le désir d'unité de l'esprit qui trouve le plus souvent à se manifester dans la postulation de suppôts, de principes et de formes substantielles.

Si le sujet qui s'éprouve affecté trouve dans les modifications qu'il ne se procure pas à lui-même l'attestation indubitable de son existence – comme les manœuvres du malin génie supposé permettaient d'affirmer l'existence de l'esprit dont il se jouait – il est juste de dire, ainsi que le fait Jean-Christophe Bardout, que la donation originaire du moi se fait sur le mode de l'affect⁴¹⁹. Mais il faut préciser encore que si le sentiment intérieur exhibe bien une « structure non représentative de la représentation⁴²⁰ », il donne accès pourtant à un au-delà de la conscience. En effet, l'opacité du sentiment intérieur a pour conséquence que le sujet malebranchiste reflète, comme ne le faisait pas le sujet cartésien que l'on pouvait soupçonner de solipsisme⁴²¹, les agents de ses passions : les corps indirectement, Dieu immédiatement. En ce sens, le moi est toujours en présence de ses objets et de ce par quoi et à quoi il est sujet.

chez Montaigne et Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1) identifie chez Montaigne « une étude non substantialiste du moi » qui aboutit, par la « peinture du passage et non de l'être, à la dissolution de la singularité personnelle et qui livre une multiplicité sans intériorité ». Au regard de ces contrepoints, il apparaît clair que Malebranche se tient à distance d'une telle radicalité dans l'analyse, en raison, notamment, du point de vue éthique qui garantit le maintien de l'identité et de l'intériorité du moi. Le sujet malebranchiste se trouve ainsi également à distance du « je constituant » du cogito que de la « déprise du soi » que l'on trouverait chez Montaigne ou Pascal.

⁴¹⁸ *Réflexions sur la prémotion physique*, XXIII, OC XVI, p. 131 ; Nous ne pouvons pas mieux comprendre « comment Dieu est tout ce qu'il est partout où il est » que « comment l'âme est tout entière entendement et tout entière volonté », *Id.*, p. 134.

⁴¹⁹ Jean-Christophe Bardout, « Toute puissance et singularités », in ed. Bruno Pinchard, *La légèreté de l'être*, Paris, Vrin, 1998, p. 110 note 3 : « Nous rejoignons ici, par un autre biais, les analyses de Michel Henry (voir *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 82-86). L'absence de l'idée archétype de mon âme ; et l'efficacité toujours requise de la puissance qui me donne à connaître, permet bien de penser la donation originaire de l'âme sur le mode de l'affect. La structure noétique de la représentation est ici incontestablement hors-jeu. »

⁴²⁰ Pierre Guenancia, *Notions de philosophie*, t. II, p. 631.

⁴²¹ L'expression est de Jean-Christophe Bardout, au sujet du « sentiment malebranchiste du corps extérieur », article précité, note 3, p. 110.

⁴²² Dans les *Méditations métaphysiques*, surtout.

Enfin, rappelons que Malebranche donne à l'absence d'idée claire de l'âme une signification éthique autant qu'épistémologique. Ce que l'idée contient, en effet, c'est l'ensemble de ses déterminations essentielles et existentielles c'est à dire ce qui permet d'en faire des évaluations morales. Or, tout cela, l'individu l'ignore. Le fait que l'identité morale ne soit jamais pleinement possédée a pour effet de mettre le sujet en demeure de rester aux aguets, d'opérer autocritique et décentrement. Dans la science de l'homme, la partie réflexive décrite plus haut aura donc tout son poids dès lors qu'il apparaît que :

« la question de l'identité du soi ne se pose pas, comme celle d'une chose, en termes d'identification mais d'évaluation⁴²² ».

C'est précisément dans la pratique de la réflexion, qu'elle vise l'examen de conscience ou l'analyse du vécu, que le sujet trouvera à réunir les affections multiples dont le sentiment intérieur porte témoignage et, ce faisant, à constituer sa personne. Or, une telle idée nous semble rapprocher Malebranche de l'inspiration qui préside chez Descartes à la pensée du vrai homme dans les *Passions de l'âme*. Si l'on peut estimer que la subjectivité cartésienne consiste dans le « passage » entre deux pôles⁴²³, métaphysique – l'ego y est conçu comme sujet – et moral – le vrai homme y est pensé comme personne –, on peut dire que le moi malebranchiste, qui ne possède jamais le statut métaphysique constituant du sujet cartésien, relève d'emblée de cette deuxième dimension.

Ce qui précède nous permet donc d'affirmer que Malebranche procède moins à une dévaluation du sujet qu'à un approfondissement du sens de l'être-sujet auquel il donne une allure nouvelle en le fondant sur le sentiment d'unité du moi. Par ailleurs, s'il modifie assurément le sens cartésien de la substance, en la dépouillant de certaines propriétés, l'usage que Malebranche fait du terme ne laisse pas d'être précis. Il l'emploie d'abord pour désigner esprit et corps quand on doit les distinguer l'un de l'autre (par leurs essences et leurs attributs). La substance est alors ce qui se connaît par ses propriétés. Mais Malebranche désigne aussi le moi, qui s'appréhende dans le sentiment et s'y connaît comme être différent de tout autre, comme substance. Dans les deux cas, le terme renvoie à ce qui est connu par ses propriétés, ce que la pensée saisit dans une unité, malgré la diversité de ses modifications. Le sentiment intérieur, qui est le seul point de vue que nous puissions prendre sur notre âme, nous permet donc de nous identifier comme sujet éprouvant des affections, noyau sensible. Reste bien sûr que cette saisie est ambiguë puisque l'expérience de l'intériorité diffère, comme on l'a montré, de la claire pensée.

⁴²² P. Guenancia, *Ibid.*

⁴²³ Expression de Kim Sang Ong-Van-Cung, dans l'article « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego ? », in *Descartes et la question du sujet*, coord. K. S. Ong-Van-Cung, Paris, PUF, 1999, pp. 133-165.

En s'affranchissant de l'affirmation cartésienne de la clarté de la conscience, Malebranche retrouve, même si c'est par un chemin paradoxal, certaines inspirations augustinienes. Il est vrai qu'au premier chef, Malebranche ne tire aucun profit direct des pages pourtant suggestives d'Augustin sur l'obscurité du moi⁴²⁴. En outre, s'il souscrit au diagnostic paradoxal (et inquiet) qui préside à l'enquête d'Augustin sur la connaissance que l'âme a d'elle-même – pourquoi l'âme ne se connaît-elle pas quand rien n'est plus présent à elle qu'elle-même ? – il s'affranchit en revanche des réponses optimistes de la *Trinité*, auxquelles s'accorde bien l'équivalence cartésienne conscience/connaissance de soi et qui se trouvaient reprises par exemple chez Clerselier et La Forge, tous deux représentants d'un certain cartésianisme augustinisé. En effet, là où Augustin affirme que l'âme se connaît bien davantage qu'elle ne le croit – elle ne se chercherait pas si elle ne se connaissait – Malebranche clame l'ignorance par l'âme d'elle-même. Car, dans la conscience augustinienne, il n'y a rien à saisir de plus que l'activité de la pensée et l'identité du sujet qui, toutes deux, sont saisies par la conscience de soi : même quand elle connaît qu'elle ne se connaît pas, l'âme se connaît⁴²⁵. Malebranche, lui, distingue la conscience au sens strict qui désigne l'aperception de pensée, le sentiment de soi-même comme individu singulier et la connaissance de l'âme – connaissance substantielle. Or chez Augustin, ces niveaux sont confondus, d'une part parce que la présence de l'âme à elle-même garantit la connaissance et d'autre part, parce que toute connaissance étant connaissance de substance, si l'âme est connue, elle l'est comme substance. Or pour Malebranche, ces deux affirmations sont également contestables. En revanche, il retient de la discussion du problème chez Augustin l'idée que la connaissance par l'âme d'elle-même s'opère selon une modalité spécifique qui rend impossible sa confusion avec la connaissance d'objet. Augustin affirme en effet que, alors que l'on peut imaginer une connaissance en miroir pour suppléer l'absence de vision directe par l'œil de lui-même, on ne peut rien imaginer de tel pour l'âme. Il le justifie parce que, naturellement, l'objectivation est radicalement impossible pour les incorporels, une telle « figuration » ne pouvant être que défiguration par l'imagination ou analogie

⁴²⁴ Ce point est parfaitement mis en lumière par Philippe Desoche : « *Dic quia tu tibi lumen non es* : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », *Corpus* 2000/37. Dans cet article, P. Desoche démontre que la noétique malebranchiste l'oppose autant à Descartes qu'à Augustin. Or, selon lui, Malebranche refuse de reconnaître son opposition à ce dernier et ne tente pas de s'en défendre (pas même en usant de textes d'Augustin qui iraient dans son sens). Or, il dépasse le cadre de la compréhension d'Augustin promue par les cercles cartésiens et, s'inspirant de la théorie de l'illuminisme, en tire la conséquence que l'âme n'étant pas lumière, elle ne saurait se découvrir elle-même, pas plus que ses objets, dans la conscience. Ce faisant, selon Desoche, il prolonge l'inspiration d'Augustin et désigne chez ce dernier une relative indigence de l'analyse de la conscience comme modalité spécifique de connaissance.

⁴²⁵ Selon S. Menn (*Descartes and Augustine*, pp. 251-252), pour Augustin, que la tâche de l'âme soit de se penser, signifie qu'elle doit se montrer attentive à ce qu'elle sait déjà d'elle-même dès lors qu'elle a compris le sens évident de l'injonction delphique. Une telle certitude contraste évidemment avec la conception malebranchiste selon laquelle il n'y a là rien d'évident, car le « se » et le « connaître » sont également à éclaircir.

– comme celle qui permet d’inférer les propriétés de l’esprit de sa comparaison à la matière – mais on aimerait ajouter qu’elle l’est surtout parce que la connaissance « comme absente » de l’âme ne serait plus du tout une conscience – ou un sentiment intérieur – de soi, tandis que la vision dans un miroir reste une vision. Ce que Malebranche retient donc d’Augustin, c’est l’idée d’une singularité irrémédiable de la conscience, en tant que modalité d’appréhension imparfaite mais indépassable quand il s’agit de penser ce qui est le plus propre à l’âme : en quoi consistent la liberté, l’unicité, la simplicité de l’esprit et les coordonnées qui définissent l’identité personnelle.

Envisageant le sentiment intérieur comme un mode spécifique de donation du vécu humain, Malebranche nous semble loin de souscrire à ce qui a pu être décrit comme une marque de l’intellectualisme de Descartes identifiant la conscience à une perception claire et toutes les opérations de la pensée à des formes d’intellection. C’est précisément pourquoi nous ne pouvons souscrire aux conclusions de Ferdinand Alquié qui, après avoir étudié dans le détail les divergences entre Malebranche et Descartes au regard de la connaissance de l’esprit les déclare « de façade » et affirme qu’elles ne font que masquer superficiellement une inspiration commune⁴²⁶.

Pour poser ce diagnostic, F. Alquié affirme l’identité de l’ontologie malebranchiste à celle de Descartes, la convergence entre leurs façons (ambiguës) de concevoir ce qu’est la pensée, leur insistance à prendre le témoignage de l’expérience actuelle de la pensée pour preuve de l’existence de l’esprit tandis qu’il minore le rejet de la primauté du cogito, le refus d’identifier la conscience à une connaissance immédiate et claire et la conscience de soi à une connaissance, la mise en question de la substantialité du moi⁴²⁷. Aussi en vient-il à une étrange conclusion : « c’est une même conscience que Malebranche désigne par le mot de ténèbres et Descartes par celui de clarté » ou « ce que Malebranche appelle sentiment intérieur, c’est précisément ce que Descartes appelle idée »⁴²⁸. Ce qui sépare les deux auteurs, selon F. Alquié, ce sont donc leurs formules et non l’inspiration profonde de leurs pensées et pour lui, si Malebranche évacue certaines ambiguïtés – comme le fait que le cogito soit à la fois affirmation d’une existence personnelle et critère de l’évidence⁴²⁹ – il maintient fermement l’essentiel de la théorie cartésienne en ne remettant pas en

⁴²⁶ « Cela dit, malgré l’opposition des formules, les théories de Descartes et de Malebranche relativement à la connaissance de l’âme par elle-même sont à peu près identiques et ne diffèrent guère que par le vocabulaire employé », in « Sources cartésiennes de Malebranche. De l’influence, sur Malebranche, de la conception substantialiste du sujet pensant », *Les études philosophiques*, 1974/4, pp. 437-448, notamment p. 441 ; et, sur le même sujet : *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 94.

⁴²⁷ F. Alquié dit précisément le contraire, p. 449 de l’article précité. Il s’y applique à montrer « l’influence qu’a exercée sur Malebranche, la seule conception cartésienne du sujet, connaissant et pensant, considéré comme substance » (p. 438), son « cartésianisme implicite » tenant précisément à ce qu’il est sans cesse « ramené à une conception substantialiste du sujet » : « pour Malebranche comme pour Descartes, l’esprit, considéré en lui-même, et dans son être est donc substance, et non, au sens moderne, sujet » (p. 442).

⁴²⁸ Id. p. 441.

⁴²⁹ Id. p. 442.

question le fait que la pensée soit bien l'attribut d'une chose pensante. Mais F. Alquié en vient à deux conclusions qui nous paraissent plus discutables encore : d'une part, analysant l'analogie malebranchiste entre âme et corps, il y lit une « réduction naturaliste » capable de « naturaliser l'esprit et [de] faire oublier le sens proprement spirituel des problèmes⁴³⁰ » ; d'autre part, il estime que cette analogie impropre serait la marque d'une « nostalgie qui se retrouvera chez Kant », éprouvée à l'égard de l'incapacité de notre entendement à se saisir lui-même à titre d'objet et qui ne donnerait lieu qu'à un « intérêt passager » et sans innovation majeure pour la description de l'expérience humaine de la subjectivité⁴³¹. Il nous semble tout au contraire que, pas plus que l'analogie avec l'étendue ne condamne la philosophie de l'esprit malebranchiste au réductionnisme et à l'occultation des questions éthiques, sa réflexion sur le sentiment intérieur n'aboutit à une réédition de la pensée cartésienne. L'ampleur et la précision des analyses qu'il consacre à l'étude du sentiment intérieur que nous nous sommes employés à décrire et la minutie avec laquelle il interroge les vécus nous paraissent au contraire témoigner d'une inspiration originale.

C'est précisément pourquoi il nous semble que Malebranche infléchit le cadre de la réflexion cartésienne en tâchant de reconnaître au sentiment une nature et une valeur spécifiques. Sur ce point, nous prenons nos distances vis-à-vis des conclusions de M. Gueroult qui, analysant le traitement du sentiment intérieur par Malebranche y voit une occasion manquée. Ainsi, commentant le sort réservé au sentiment intérieur de la liberté évoqué plus haut, il en prend argument pour démontrer que Malebranche se refuse à suivre jusqu'à son terme la piste d'une psychologie « anti-intellectualiste ». Or son attitude à cet égard témoigne, selon M. Gueroult, d'une « stérilisation » du sentiment. En effet, selon lui, dans le sentiment de liberté, Malebranche semblait découvrir une forme de valeur ontologique du sentiment qui n'indiquait pas seulement le particulier mais dépassait la sphère intime du sentir pour ouvrir à une altérité, à une généralité. La révélation non seulement de l'existence mais de la liberté dans le sentiment pouvait indiquer que l'âme trouvait en elle les réalités les plus profondes, par la voie de la connaissance affective : « ainsi les nouvelles conditions où se trouve la psychologie paraissent devoir inéluctablement conduire Malebranche à délaisser sa conception rationnelle fondée sur l'analogie avec l'étendue pour conférer à l'intuition sentimentale un rôle privilégié⁴³² ». Or, selon M. Gueroult, « Malebranche s'est détourné de cette voie. S'il reconnaît l'existence d'une intuition affective sui generis, il ne la convertit jamais en instrument de sa psychologie⁴³³ », les vérités essentielles de la psychologie malebranchiste étant connues et non senties : « on voit donc jusqu'à quel point, même quand il s'agit de la liberté, le

⁴³⁰ *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 110.

⁴³¹ « Sources cartésiennes », pp. 442 et 443.

⁴³² *Etendue et psychologie*, p. 94.

⁴³³ *Id.* p. 99.

sentiment qui l'appréhende reste quelque chose de purement empirique n'ayant rien d'une « intuition émotive » à portée métaphysique⁴³⁴ ». Aussi, selon M. Gueroult, Malebranche ne se départit-il jamais d'une « infériorisation du sentiment d'origine cartésienne⁴³⁵ ». Le sentiment n'étant jamais une intuition, il n'éclaire pas et il n'existe pas chez Malebranche de « voie affective indépendante⁴³⁶ ». D'où cette conclusion :

« Malebranche a eu beau découvrir le mode spécial de notre connaissance des réalités psychologiques, à savoir la conscience, cette découverte reste sans validité, puisque la conscience est déçue de sa dignité de connaissance, cette dignité n'étant attribuée qu'à ce qui possède les caractères d'une connaissance d'objet. C'est pourquoi il désire imposer à la réalité spirituelle, pour tenter de la 'connaître' des formes de connaissance qui ne sont pas faites pour elle [notamment la connaissance par analogie, commentée plus haut] ⁴³⁷ ».

Selon Gueroult, Malebranche resterait donc finalement tributaire du préjugé cartésien de la connaissance claire. Or il nous semble que cette interprétation surimpose au discours malebranchiste des déterminations et un schéma cognitif qui ne sont pas les siens et paraît révéler, plus qu'un préjugé de l'auteur lui-même, ce que Malebranche appellerait une « préoccupation » du commentateur. En effet, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, analysant les quatre manières qu'a l'esprit de connaître les choses selon Malebranche, d'une part, la connaissance d'objet par idée n'est ni la seule connaissance claire ni le modèle de la connaissance parfaite et d'autre part, on ne peut parler d'intuition que pour la connaissance immédiate de Dieu et non des objets. Il paraît donc exagéré de conclure à la stérilité radicale du sentiment intérieur parce que – ou plutôt alors même que – Malebranche se refuse à le confondre avec une connaissance d'objet et/ou une intuition et tâche d'envisager un mode de donation et une signification spécifiques de la conscience. Si Malebranche peut écrire : « Je ne doute point que l'âme ne se connaisse, quoi que j'aie dit plusieurs fois qu'elle ne faisait que se sentir, ou se connaître par le sentiment intérieur de ce qui se passe en elle⁴³⁸ », c'est bien que se joue dans le sentiment tout autre chose qu'une intuition ou une connaissance d'objet. Son obscurité est en effet également le lieu d'une forme de révélation qui n'est pas une intuition⁴³⁹. Le sentiment, comme nous l'avons montré plus haut, est ce qui permet

⁴³⁴ Id. p. 104.

⁴³⁵ Id. p. 101.

⁴³⁶ Id. p. 104.

⁴³⁷ Id. p. 107.

⁴³⁸ RV, Pl I, pp. 157-158, OC I, pp. 209-210.

⁴³⁹ Ce point sera particulièrement approfondi au cours du commentaire de l'analyse de la perception sensible par Malebranche dans les chapitres suivants. Soulignons d'ores et déjà ceci : la conscience affective malebranchiste, si elle ne prétend pas à la clarté de la connaissance par idée n'est cependant pas le lieu d'une « expérience inarticulée » (expression de P. Guenancia, « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité », p. 256) qui ne pourrait se dire ni se penser, puisqu'on peut l'élaborer, comme on l'a montré, en discours sur le moi. L'intériorité, quoiqu'opaque car *sentie*, n'est pas ineffable.

d'accéder à une connaissance de soi comme substance – c'est-à-dire comme particulier – qui ne peut s'acquérir d'autre manière. C'est en outre ce qui permet de se saisir comme un moi doté d'une sensibilité et d'une intériorité propres, incessamment affecté et capable de réflexion. C'est donc par le sentiment que le moi peut se saisir comme existant conscient de lui-même, comme participation singulière à la raison universelle, foyer de perceptions, nœud de liens et de représentations, c'est-à-dire point de vue sur le monde et conscience éthique⁴⁴⁰.

En outre, s'il nous apparaît bien que l'analyse malebranchiste du sentiment intérieur conserve, malgré son originalité indéniable, une forte filiation cartésienne, ce n'est pas au regard d'un « rejet » du sentiment ou d'un intellectualisme marqué, mais, tout au contraire, parce qu'elle fait droit à une analyse du versant affectif de la conscience qui s'étaient trouvée esquissée chez Descartes⁴⁴¹ dans la correspondance avec Elisabeth et les *Passions de l'âme*, autour de la très ambiguë notion primitive de l'union dont il convient à présent d'envisager le devenir chez Malebranche.

IV. Epreuve et analyse de l'union

1. Le statut métaphysique de l'union psycho-physique selon Malebranche.

Comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre, l'anthropologie de Malebranche est déterminée par la pensée de la double union. Or, les deux unions ne sont pas pensées sur un mode d'équivalence. L'une précède et fonde l'autre. Si l'union à Dieu est estimée la plus essentielle, c'est en effet en vertu de deux arguments : d'une part, parce que l'esprit ne peut penser, vouloir, recevoir des affections que parce qu'il est uni à Dieu, d'autre part, parce que, celui-ci n'ayant créé le monde que pour lui-même, des esprits dépourvus de tension et d'amour lui seraient inutiles⁴⁴². Ainsi,

⁴⁴⁰ C'est précisément cette manière de se connaître qui nous pousse à affirmer, contrairement à Jean-Christophe Bardout, que le sentiment donne bien accès à la singularité du moi. J-C Bardout écrivait en effet : « La manifestation de cette singularité demeure à jamais confuse puisque le sentiment ne nous donne pas à connaître ce qui effectivement, nous singularise », et « Jamais le sentiment ne nous permet de nous atteindre comme singularité » (« Toute puissance et singularité », in *La légèreté de l'être*, pp. 95-119). Cette interprétation lui permettait de conclure lui aussi à une occasion ratée puisque Malebranche n'aurait finalement pas fait mieux que Descartes pour penser l'individuation du moi, le sentiment ne délivrant pas davantage de connaissance singulière que le cogito.

⁴⁴¹ Sur ce point : D. Kambouchner, « Des vraies et des fausses ténèbres » in J-C Pariente, *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, pp. 153-177.

⁴⁴² Cet argument est utilisé, dès la préface de la *Recherche* et dans les textes ultérieurs, comme contre-argument à l'opinion selon laquelle Dieu aurait fait les âmes pour servir de formes aux corps : PI I, p. 4, OC I, p. 10 : « Il est évident que Dieu ne peut agir que pour lui-même, il ne peut créer les esprits que pour le connaître, et pour l'aimer ; et qu'il ne peut leur donner aucune connaissance, ni leur imprimer aucun amour, qui ne soit pour lui, et qui ne tende vers lui, mais il a pu ne pas unir à des corps des esprits qui y sont maintenant unis. » et *Entretiens sur la Mort*, I, PI II, p. 981, OC XII-XIII, p. 372 : « Il est donc clair que Dieu n'a pas fait l'âme uniquement pour être la forme du corps, ou pour lui donner le mouvement et la vie ; quand même nous supposerions que la vie du corps dépendît nécessairement de l'action de l'âme qui lui est unie. »

l'esprit fini se caractérise-t-il par sa réceptivité. L'union au créateur, c'est-à-dire à la raison universelle, est donc indispensable à l'exercice même de la pensée. Un esprit fini sans union à Dieu serait sans entendement, sans volonté, sans affection⁴⁴³.

Tandis donc que l'union à Dieu est conçue comme nécessaire, absolument indispensable et immédiate, l'union de l'esprit au corps est, elle, présentée comme « quoique naturelle, point absolument nécessaire ni indispensable ». Résultant de la création et répondant, donc, à l'économie des lois de la nature – c'est-à-dire des volontés générales de Dieu – elle est conforme à l'ordre mais, puisque le corps et l'esprit sont des substances indépendantes, qu'ils soient liés ou pas est contingent et ne détermine pas leur essence respective.

Pourtant, l'union psycho-physique est aussi dite, dans divers passages, « essentielle »⁴⁴⁴. Malebranche semble alors établir une distinction de degré dans « l'essentialité » de la relation de l'esprit humain à Dieu et au corps, qui est encore un rapport de fondement de l'union au corps dans la relation à Dieu. Jamais il n'écrit, en revanche, que l'union est accidentelle et, si l'on considère l'esprit humain, il est évident qu'il doit être défini par ses deux liens. Aussi convient-il de distinguer la question générale de la nature des substances – chacune possédant une essence propre – de l'objet de l'anthropologie qui doit considérer l'homme comme composé et son esprit comme irréductiblement uni à son corps. En tant qu'il est un homme, en effet, il n'est assurément pas accessoire au sujet d'être constitué d'âme et de corps. C'est pourquoi on peut dire de l'esprit d'un homme que l'union au corps lui est essentielle ou nécessaire bien qu'elle le soit moins que le rapport à Dieu qui lui appartient à la fois en tant qu'esprit au sens général et en tant qu'esprit joint à un corps⁴⁴⁵ puisque l'union psycho-physique résulte de l'efficace des volontés divines.

⁴⁴³ RV III, PI I, p. 342, OC I, p. 443 : « On peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose, de même que si nous n'aimions Dieu, je veux dire si Dieu n'imprimait sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. » ; RV V, PI I, p. 487, OC II, p. 126 : « Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire à la souveraine Raison, car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième livre » ; TNG, III, I, I, PI II, p. 109 : « Il n'y a rien de plus informé que la substance des esprits, si on la sépare de Dieu : car qu'est-ce qu'un esprit sans intelligence et sans raison, sans mouvement et sans amour ? Cependant, c'est le Verbe et la Sagesse de Dieu, qui est la Raison universelle des esprits ; et c'est l'amour par lequel Dieu s'aime, qui donne à l'âme tout le mouvement qu'elle a vers le bien. L'esprit ne peut connaître la vérité, que par l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même : il ne peut être raisonnable que par la raison : enfin, il ne peut en un sens être esprit et intelligence, que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même. (...) De même la substance de l'âme n'est capable d'aimer le bien, que par l'union naturelle et nécessaire avec l'amour éternel et substantiel du souverain bien : elle n'avance vers le bien, qu'autant que Dieu la transporte : elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui imprime sans cesse : elle ne vit que par la charité : elle ne veut que l'amour du bien dont Dieu lui fait part, quoiqu'elle en abuse. »

⁴⁴⁴ RV V, PI II, p. 487, OC II, p. 126 : « L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents ; l'un à Dieu, l'autre à son corps » ; TM I, X, II, PI II, p. 511, OC XI, p. 117 : « L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels et naturels : à Dieu, cause véritable de tout ce qui se passe en lui ; à son corps cause occasionnelle de toutes les pensées qui ont un rapport aux objets sensibles. »

⁴⁴⁵ « les sensations de froid, de chaud, de plaisir ... ne sont point essentielles à l'âme, mais seulement à l'âme qui les sent ; parce que c'est par ces sensations qu'elle est appelée à sentir du chaud, du plaisir et de la douleur. » RV, PI I, p. 128 ; OC I, p. 170.

La réflexion malebranchiste sur l'union s'enracine dans les données cartésiennes du problème, qu'il nous paraît important de rapporter ici.

La définition de l'homme comme composé, qui induit la compréhension de l'union comme *naturelle et non accessoire* se trouvait dans la lettre de décembre 1641 de Descartes à Regius. Le premier enjoignait son correspondant de soutenir la thèse suivante : l'union est naturelle⁴⁴⁶ c'est-à-dire qu'elle appartient à l'essence du sujet comme homme et qu'elle est régie, comme toute chose naturelle, par un ordre et des lois qui procèdent de Dieu. L'union se voit ainsi dotée d'un statut ontologique singulier : bien que non nécessaire en soi, elle ne saurait être dite contingente au regard du composé. L'homme, envisagé comme sujet complet, *ens per se* et non par accident, ne saurait être sans l'union d'un corps et d'une âme. En vertu de la définition de l'accident – « tout ce qui est présent ou absent sans la corruption du sujet » – il est clair que ni l'âme ni le corps ne sauraient être ôtés à l'individu comme peuvent l'être ses propriétés contingentes. Aussi l'union, pour le sujet humain, est-elle à la fois la condition de son existence et ce qui permet d'en appréhender la nature⁴⁴⁷. Au regard de chacune des « parties » de l'homme – âme et corps – cependant, l'union n'est qu'accidentelle, en conséquence de la distinction des substances.

Cela permet d'affirmer que les modifications des substances pensante et étendue produites par l'union ne leur sont pas essentielles, bien qu'elles leur appartiennent en propre à chacune, une fois l'union effective. Ainsi, celle-ci fait avoir à l'esprit des idées d'un genre particulier, des espèces de pensées confuses qui « n'appartiennent qu'à l'âme en tant qu'elle est jointe au corps »⁴⁴⁸. Ce sont des « sortes de pensées sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure⁴⁴⁹ » qui « ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps »⁴⁵⁰ et qui empêchent que l'être humain soit pareil à l'ange.

A Regius qui avance que l'esprit peut être une substance tout autant qu'un mode de l'étendue et que les attributs de l'âme et du corps sont divers mais non opposés, d'où il suit qu'un

⁴⁴⁶ « Vous ne pouviez pas mettre quelque chose de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des objets de plaintes, que ce que vous avez mis dans vos thèses, que l'homme est un être par accident » A Regius, Janvier 1642, AT III, pp. 492-493.

⁴⁴⁷ « Vous devez avouer, soit en particulier soit en public, que vous croyez que l'homme est *un véritable être par soi et non par accident* ; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris, selon moi), mais qu'elle est unie au corps par une véritable union, telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique quelle est cette union (...) ». et, dans le projet de réponse à Voetius, thèse 7 : « en fait nous n'avons pas dit que l'homme est un être par accident, sinon en regard de ses parties, c'est-à-dire de l'âme et du corps : signifiant par là qu'il est en un certain sens accidentel à chaque partie d'être unie à l'autre, puisque chaque partie peut subsister séparément, et qu'on appelle accident ce qui est présent ou absent sans corruption du sujet. Mais, pour ce qui est de l'homme, il est considéré comme un tout, et nous disons absolument qu'il est un être *per se* et non par accident, parce que l'union par laquelle le corps humain et l'âme sont unis entre eux, ne lui est pas accidentelle, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est pas un homme. »

⁴⁴⁸ La *Sixième Méditation* définit les sentiments, par opposition aux idées claires de l'entendement, comme des « façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. » AT X, p. 64.

⁴⁴⁹ Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, G II, p. 910 ; AT III, p. 479.

⁴⁵⁰ Lettre à Regius, janvier 1642 GII, p. 915 ; AT III, p. 493.

attribut de l'esprit – la pensée – pourrait appartenir au corps, Descartes répond avec vigueur que chaque substance possède un attribut principal qui ne saurait se confondre avec celui d'une autre substance. Pensée et étendue sont donc *divers* ou *opposés*⁴⁵¹. Prenant soin d'éclaircir la diversité ou opposition, c'est-à-dire l'exclusion réciproque des attributs, Descartes précise cependant qu'une chose simple ne possède qu'un attribut mais qu'une chose complexe, peut en posséder plusieurs. Or, au titre d'exemple de chose complexe, dotée d'attributs divers, il désigne l'être humain : l'âme ne peut être étendue, ni le corps penser, ce qui n'interdit pas, toutefois, qu'il existe un être qui possède conjointement les attributs de deux substances, un corps étendu et un esprit capable de penser⁴⁵². Emettant la thèse selon laquelle « souvent, dans les sujets composés de plusieurs substances, il y en a une qui est la principale », Descartes rejette l'idée d'une domination du corps sur le composé humain, la pensée devant être, dans ce cas, de part en part organique –, c'est-à-dire, selon l'explication hasardeuse qu'il donne de la formule de Regius – instrumentalisée par le corps. La critique de cette idée peut laisser penser que l'âme serait la substance principale du composé. Descartes ne l'affirme toutefois pas et les objections qu'il oppose à une conception platonisante des relations entre âme et corps montrent que la prééminence de l'âme sur le corps, même si elle était réelle, ne signifierait pas que celle-ci use de son corps comme d'un instrument.

L'opposition des attributs des deux substances qui composent l'être humain ne rend donc pas impossible l'union, qui doit se concevoir comme *réciprocité et collaboration*⁴⁵³. Or une telle relation n'est compréhensible que sur le fond de l'ontologie cartésienne de la substance. Les deux mouvements de distinction puis de saisie de l'union sont donc nécessaires, complémentaires et

⁴⁵¹ « Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers. Et lorsqu'il confesse que l'un est différent de l'autre, c'est de même que s'il disait que l'un n'est pas l'autre. Or être et n'être pas sont opposés. » *Notae in programma*, G II, p. 798.

⁴⁵² « Pour ce qui est de ces autres sortes d'attributs qui constituent la nature des choses, on ne peut pas dire que ceux qui sont divers, et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre, conviennent à un seul et même sujet : car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses ; ce qui enferme une manifeste contradiction, au moins lorsqu'il est question, comme ici, d'un sujet simple, et non d'un sujet composé. (...) Ce sujet-là est simple dans lequel nous ne remarquons que la seule étendue, et quelques autres modes qui en sont des suites ou des dépendances : comme aussi celui dans lequel nous ne reconnaissons que la seule pensée, et dont tous les modes ne sont que des diverses façons de penser ; mais (...) celui-là est composé dans lequel nous considérons l'étendue jointe avec la pensée, c'est à savoir l'homme, qui est composé de corps et d'âme. » Id. pp. 798-799.

⁴⁵³ Marleen Rozemond propose une analyse suggestive des *Notae in Programma* dans un article qui porte sur l'action du corps sur l'âme selon Descartes (« Descartes on Mind and Body Interaction : What's the Problem ? », JHP, 1999/3, notamment pp. 450-451). Elle distingue deux questions dans le « problème de l'interaction ». L'une concerne la différence entre l'agent et le patient (âme/ corps ou corps/ âme) l'autre entre la cause et l'effet (mouvements du corps/ idées) p. 552). Partant de ce point de vue et répondant notamment aux objections de Margaret Wilson (in « Descartes on the Origin of Sensations »), elle cherche à montrer que l'apparent décalage entre l'affirmation selon laquelle on ne peut que *sentir* l'action de l'âme sur le corps, et les analyses précises pourtant proposées de ce phénomène, procède d'une mauvaise compréhension de ce qui fait l'objet de l'intérêt de Descartes: non pas l'interaction en général, mais ce que M. Rozemond appelle le « Dissimilarity Problem » entre mouvements corporels (cause) et états mentaux (effets). Or, selon M. Rozemond, c'est pour résoudre cette difficulté que Descartes doit élaborer une conception spécifique de la causalité (modèle sémantique). Elle conclut donc que le problème de l'interaction et donc l'abandon du rôle causal du corps dans la perception ne s'origine pas dans le dualisme cartésien mais se trouve déjà chez les scolastiques. En outre, il ne concerne pas l'hétérogénéité des substances mais la dissemblance entre cause et effet.

successifs. La claire compréhension de la distinction n'interdit pas davantage de penser l'union que cette dernière ne rend la distinction réelle insaisissable : « L'union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit comme chose complète⁴⁵⁴ », preuve que l'esprit conserve toute latitude de *se penser* comme chose complète en dépit de son union au corps.

Une autre direction se fait jour, pourtant, dans les Réponses à Arnauld, autour du concept d'*union substantielle*. Poussant plus loin la logique de l'argument selon lequel âme et corps doivent à l'union certaines de leurs modalités typiques, Malebranche en vient à affirmer qu'ils doivent être considérés comme des substances incomplètes formant ensemble une autre substance⁴⁵⁵. Descartes soutient d'abord contre Arnauld que, bien que l'esprit participe de la nature de l'homme, il est inexact de poser qu'il est par essence uni au corps : la définition de l'esprit comme substance pensante, non matérielle, vaut en effet pour tout esprit possible, humain ou non. L'union au corps pourrait donc être pensée comme la différence spécifique de l'esprit humain. Si l'âme et le corps sont des choses complètes, en tant qu'ils peuvent être conçus à part l'un de l'autre ; on peut aussi les considérer comme incomplets, relativement au composé qu'ils forment ensemble. Une comparaison assez singulière doit éclairer cette idée : une main peut être pensée toute seule comme substance complète ou comme incomplète, au regard de l'organisme auquel elle se rapporte et participe. De même, âme et corps peuvent être pensés successivement comme distincts et comme étant des participations à une troisième entité quand ils « composent un tout par soi et distinct de tout autre », autrement dit, une substance. Comme dans sa correspondance avec Regius, Descartes mobilise ici l'argument du point de vue : l'âme et le corps peuvent être comptés à part ou considérés comme des parties, c'est-à-dire des substances incomplètes, au regard de l'organisme entier, de *l'être per se* qu'ils forment ensemble⁴⁵⁶.

La notion d'*union substantielle* semble rompre avec la façon dont la *Sixième méditation* rendait compte de l'union comme unité de composition, le statut de ce concept n'est donc pas sans ambiguïté⁴⁵⁷. Il est certain qu'au regard de la définition de la substance telle qu'elle se lit dans l'article 60 de la première partie des *Principes*, l'être humain serait un bon candidat à la substantialité, étant sujet d'inhérence, existant et pouvant être pensé sans le secours d'une autre créature. Pourtant, le composé substantiel paraît précairement formé puisque non seulement on ne trouve aucune

⁴⁵⁴ AT IX, p. 177.

⁴⁵⁵ AT IX, p. 173

⁴⁵⁶ Notons que si un simple changement de point de vue permet de concevoir quelque élément d'un ensemble comme une substance, cela induit une relativité de la substance que V. Le Ru met bien en lumière en écrivant : « Nommer une chose une substance est une question de point de vue ou de biais » (*La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, p. 81)

⁴⁵⁷ De nombreux commentateurs accordent une place déterminante au concept d'union substantielle. On citera notamment : E. Gilson (*Commentaire du discours de la méthode*, p. 435), H. Gouhier (*La vocation de Malebranche*, p. 85), J. Laporte (*Le rationalisme de Descartes*, p. 235), ou M. Gueroult (*Descartes* t. II, pp. 134-138, 151, 162).

disposition particulière à l'union dans le corps ni dans l'esprit⁴⁵⁸, mais en outre, parce que les attributs respectifs des deux substances s'excluent : « mais aussi nous pouvons nier qu'aucune des choses qui appartiennent au corps appartient à l'esprit, car le propre et la nature des substances est de s'exclure mutuellement l'une l'autre⁴⁵⁹ ». A dire vrai, dans l'usage que Descartes fait de l'expression ambiguë d'« union substantielle », il semble céder à une stratégie de communication destinée à complaire à ses correspondants qui se réfèrent aux conceptions scolastiques⁴⁶⁰. On ajoutera qu'accepter l'hypothèse de l'existence d'une troisième substance bouleverserait singulièrement l'économie du système cartésien⁴⁶¹.

Peut-on en effet penser, en régime cartésien, une substance formée d'autres substances et par conséquent dépendante de ces entités originaires comme le tout le serait de ses parties ? Qui plus est, quel serait l'attribut principal d'une telle substance ? Si une chose complète est une substance revêtue de formes et attributs par lesquels nous la connaissons, et si c'est l'attribut principal qui nous fait connaître la substance, quel serait celui de l'homme ainsi conçu ? Si l'on estime que l'union en constitue l'essence, deux difficultés émergent : d'une part, l'obscurité d'un tel « attribut », d'autre part le fait que toutes les propriétés du composé devraient en être des déclinaisons ; or si l'homme fait indéniablement l'expérience de modes qui résultent de l'union, il

⁴⁵⁸ A Regius, 22 décembre 1641, G II, p. 902, AT III, p. 461. : « il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons *rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps* ; c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon* mais non *absolument* parlant, un être accidentel. ». B. Baertschi, supposant une disposition de l'âme à l'union (*Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, p. 84), contrevient manifestement à la lettre de ce passage. Aussi Richard Glauser critique-t-il avec raison la suggestion de B. Baertschi quant à une « propriété dispositionnelle » de l'esprit à l'union en en soulignant l'hétérodoxie au regard de la théorie cartésienne de la substance (« Esprit et corps chez Descartes, *Studia Philosophica*, 1996/55, pp. 331-352, en particulier : pp. 349-350).

⁴⁵⁹ AT IX, p. 176.

⁴⁶⁰ V. Chappell, dans son article « *L'homme cartésien* » propose analyse du concept d'union substantielle dont l'attention au contexte d'écriture et à l'horizon d'attente des textes cartésiens est éclairante. Ce faisant, il montre que le vocabulaire aristotélicien employé par Descartes dans ses réponses à Regius et ses lettres à Mesland de 1645 est un simple outil de communication sans effet sur le fond de ses conceptions et en tire la conclusion (bien plus discutable) que Descartes est un dualiste fort (et un unioniste mou) qui peine à donner une explication convaincante de l'union qui se résout en un rapport causal entre substances distinctes. A. Bitbol-Hespéris propose quant à elle une réponse articulée à cet article. Elle y affirme que la reprise du vocabulaire aristotélicien s'accompagne d'un authentique travail des concepts qui manifeste la vivacité de la conception cartésienne de l'union substantielle (c'est-à-dire essentielle), comme condition de l'unité de l'homme. Elle souscrit donc à l'interprétation de G. Rodis-Lewis qui faisait de l'union substantielle une thèse centrale du cartésianisme.

⁴⁶¹ C'est à peu près la conclusion d'E. Gilson (*Etudes sur le rôle de la pensée médiévale chez Descartes*, 1930, p. 245), qui souligne fortement l'obscurité (peut-être l'incohérence) de cette union que l'on ne peut penser que comme substantielle, au risque que soit dénaturée toute l'entreprise cartésienne de critique de la scolastique : « L'union dont il est ici question ne peut être qu'une union substantielle, car le cartésianisme n'aboutirait pas à moins de cela. S'il ne s'agissait que d'une union accidentelle et sans influence sur le contenu des substances intéressées, d'une sorte de contact platonicien entre l'âme et le corps, l'élément confus de la pensée cesserait d'être explicable, la distinction réelle de l'âme et du corps, ne serait plus que probable. (...) Mais alors il faut en venir à cette conclusion, que la distinction réelle de l'âme et du corps, avec la destruction des formes substantielles qu'elle entraîne, n'est possible que si l'on admet au moins un cas d'union substantielle, celle de l'âme et du corps, par conséquent une forme substantielle, l'âme humaine forme du corps humain. D'un mot, la nécessité où nous sommes d'unir l'âme et le corps est exactement proportionnelle au besoin que nous avons de les distinguer. ». L'exclusion des formes substantielles serait donc ratée chez Descartes, puisqu'il maintient l'idée que l'âme est forme du corps : « il fallait conduire jusqu'à son terme cette entreprise métaphysique et y apporter le même esprit de suite qu'en physique. (...) Il fallait dissoudre courageusement ce dernier composé substantiel qu'est l'homme, pour aboutir avec Malebranche à un occasionnalisme d'où toute action transitive se trouve logiquement exclue. » (Id. p. 254)

est aussi le sujet d'opérations de l'esprit pur et de modalités ou « façons » corporelles strictement mécaniques. Quel rapport faudrait-il dès lors concevoir entre les modes spécifiques de l'âme et du corps et ceux de l'homme tout entier ? Une autre manière de comprendre l'union substantielle ne serait-elle pas alors de concevoir l'âme comme forme du corps, opératrice de l'union ? Une telle hypothèse remettrait singulièrement en question la définition cartésienne de l'âme comme *res cogitans*, en l'affublant de pouvoirs d'animation que Descartes récusait pourtant. Faudrait-il penser, peut-être, non qu'âme et corps forment ensemble une troisième substance mais qu'il y a prévalence de l'âme sur le corps ? Comment comprendre alors la passivité de l'âme dans le sentir ? Qui plus est, dans un tel schéma, le corps perdrait sa substantialité, n'étant considéré que comme une *partie* de la substance étendue. Au lieu qu'une telle solution rende plus aisément compréhensible l'union substantielle en allégeant la distinction réelle, elle semble en vérité ajouter à la difficulté de penser une telle liaison entre deux entités de natures opposées une différence de plan ontologique (si une substance doit se trouver liée au mode d'une autre substance distincte d'elle)⁴⁶². L'inadéquation de cette conception de l'union nous reconduit à penser que le plus probable serait encore qu'âme et corps contribuent de même façon – en tant que parties – à une troisième substance. Mais on se heurte alors à la définition de la substance dans l'article 52 de la première partie des *Principes* et à la mention, dans l'article 53, de deux types de substances créées seulement : les esprits et les corps⁴⁶³. Reste peut-être à considérer l'union substantielle comme la résultante inintelligible de la toute puissance d'un Dieu défiant la logique en créant des substances aux attributs contradictoires. Une telle option, insistant sur le caractère paradoxal du composé humain, semble trouver écho dans les textes où Descartes avoue l'union incompréhensible. Toutefois, les réserves ci-dessus rapportées nous paraissent sérieuses et c'est pourquoi il nous semble exagéré de donner une lecture aux accents si tragiques – presque pascaliens – de l'anthropologie cartésienne. Surtout, il semble que l'on puisse rendre raison des phénomènes de l'union et de la vie concrète du composé sans donner à l'« union substantielle » une telle connotation, en la considérant comme une alliance étroite, c'est-à-dire une

⁴⁶² Michelle Beyssade, dans son article « Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme », *L'esprit cartésien* II, pp. 738-741, interroge diverses solutions, dont celle de la troisième substance, destinées à atténuer la difficulté qu'il y aurait à comprendre la nature du composé. L'hypothèse selon laquelle celui-ci serait, pour Descartes, formé non de deux substances mais d'une seule substance (l'âme) jointe à un corps qui ne serait pas lui-même substance mais seulement portion de la *res extensa* lui paraît erronée. En effet, le corps humain, selon l'article 30 de la première partie des PA, doit être distingué des corps en général, son union à l'âme lui conférant sa véritable identité et son indivisibilité. Aussi Michelle Beyssade peut-elle conclure que l'union ne forme pas une troisième substance mais qu'elle produit bien une unité plus forte du sujet que celle que l'âme seule lui procure.

⁴⁶³ L'article 48 de la première partie des *Principes*, que l'on pourrait à première vue convoquer à l'appui de la thèse de la troisième substance, reconnaît bien qu'il y a trois types de choses dont nous pouvons avoir une perception (choses intellectuelles (substances pensantes et leurs modifications) ; choses corporelles (corps et propriétés qui appartiennent aux corps) et phénomènes qui résultent de leur union (« certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux »)) mais pas qu'il existe trois types de *substances* (corps, esprits et composés de corps et d'esprit).

interaction. L'union pensée comme alliance plus que comme mélange entre les deux substances nous paraît donc plus conforme à l'ensemble des développements cartésiens.

C'est d'ailleurs ce que l'immédiate postérité cartésienne retiendra, puisque ni La Forge, ni Cordemoy, ni Malebranche ne reprendront à leur compte l'idée d'une troisième substance. Tous, en revanche, se montrent fidèles à la conception du sujet humain comme composé de deux substances de natures hétérogènes, mais dont la connexion induit des modifications spécifiques.

La Forge, par exemple, s'il maintient l'affirmation de la singularité de l'homme comme être composé⁴⁶⁴, rejette l'idée d'une troisième substance en arguant du refus cartésien des qualités réelles et de l'obscurité d'une supposition qui ne ferait que repousser le problème de l'alliance entre substance inétendue et corps : comment un mode ou une qualité pourrait-il/elle en effet être immédiatement et simultanément uni(e) à l'âme et au corps, pour en former le ciment⁴⁶⁵?

Il entend donc maintenir la substantialité pleine de l'esprit et du corps tout en reconnaissant une forme spécifique de changement à l'œuvre dans les substances en raison de l'union : « le corps et l'esprit sont d'autre façon, quand ils sont unis, que quand ils ne le sont pas »⁴⁶⁶. L'union, qui est bien « un mode ou une façon d'être » spécifique ne saurait donc consister en une spiritualisation du corps ni en une matérialisation de l'esprit – c'est-à-dire en l'altération d'une substance par l'autre : « ils demeurent l'un et l'autre après leur union ce qu'ils étaient auparavant⁴⁶⁷ », restant pourvus des qualités qui les distinguaient selon leur « être absolu » ou leur essence propre. La relation d'union désigne donc bien l'alliance de deux instances distinctes – corps et corps, esprit et esprit, esprit et corps.

Celle qui a cours entre âme et corps se manifeste, selon La Forge, par des régularités, c'est-à-dire une correspondance constante, terme à terme, entre des éléments – pensées et mouvements – pertinents en fonction de leur fin – avertissement et conservation du corps ; exercice d'une volonté⁴⁶⁸. Ainsi, à chaque mouvement du corps correspond une idée conforme à son état et les pensées de l'esprit sont suivies de la « forme et manière de mouvement » propres à produire l'effet adéquat. Cette constance dans les phénomènes s'enracine dans l'immutabilité et la

⁴⁶⁴ P. 263.

⁴⁶⁵ L'hypothèse d'une troisième substance demande en effet que l'on reconnaisse possible l'appartenance conjointe à l'âme et au corps, de différents attributs. C'est d'ailleurs là l'argument principal de R.C. Richardson (« The 'Scandal' of Cartesian Interactionism ») pour défendre la thèse de la troisième substance. Il affirme les pensées obscures et toutes les manifestations affectives qui attestent de la liaison sont véritablement essentielles au composé et que l'union et la genèse, du fait de l'interaction, de modalités réciproques de l'âme et du corps, ne sont difficiles à comprendre que si l'on suppose que des modes ne peuvent appartenir qu'à la substance pensante ou à la substance étendue et non à un composé de ces deux substances.

⁴⁶⁶ Id. p. 191.

⁴⁶⁷ Id. p. 193.

⁴⁶⁸ L'union consiste en une dépendance *habituelle et non simplement actuelle* des substances, qui ne se dément pas dans les lacunes temporaires de l'interaction (évanouissement, léthargie, absorption dans l'exercice méditatif).

sagesse de Dieu dont la volonté seule possède une puissance et une stabilité de nature à produire et conserver l'ordre corporel⁴⁶⁹. C'est ainsi en tant que conséquence de la volonté de Dieu que l'union peut être dite naturelle⁴⁷⁰ : reprenant à son compte les deux sens de « nature » dégagés par Descartes dans la *Sixième Méditation* – essence des choses et ordre de Dieu –, La Forge peut soutenir que l'union est à la fois inessentielle et naturelle aux substances unies.

Cette vue est partagée par Cordemoy, chez qui on note aussi la même réticence à accepter le concept d'union substantielle. Comme La Forge, il insiste sur le maintien de la distinction des substances malgré leur assemblage. C'est d'ailleurs pourquoi il peut concevoir de traiter, dans son *Discernement du corps et de l'âme en Six discours*, d'abord de l'union puis de la distinction, preuve que la première n'a pas aboli la seconde et que les substances n'en sont pas essentiellement modifiées. Si l'union ne bouleverse pas les substances qu'elle lie dans une communication réciproque, l'examen de la distinction de l'âme et du corps au plan anthropologique peut en effet se dérouler après celui de l'union. Aussi ne voit-on apparaître les définitions de l'esprit et du corps que dans le *Sixième Discours* :

« Qui dit corps en cette rencontre, entend un amas de plusieurs parties étendues jusqu'à un certain terme, en sorte qu'elles en excluent nécessairement toute autre chose étendue comme elle⁴⁷¹ » ; « Qui dit âme ou esprit, entend ce qui pense à quelque chose⁴⁷² »

Ces deux définitions, qui s'explicitent à l'aide de caractérisations complémentaires, entraînent une distinction claire, présentée de manière désormais classique en régime cartésien :

« Tout cela posé, je vois nettement que ce que j'entends par le mot d'âme n'a rien de ce que j'entends par celui de corps. Je vois même que, quand je voudrais douter de toutes les choses que je conçois quand je pense au corps, je ne pourrais en même temps douter de ma pensée. Car quoi qu'il soit faux, si vous voulez, qu'il y ait aucun corps au monde, il ne peut être qu'il n'y ait aucune pensée, tandis que je serais pensant. Or comment puis-je croire que ma pensée soit la même chose que ce que j'appelle corps ? vu que je puis supposer qu'il n'y a

⁴⁶⁹ A la fin du chapitre XIII (p. 205) La Forge a établi que l'union entre une âme et son corps doit résulter d'une volonté expresse, car il n'y a aucune affinité ni ressemblance entre âme et corps qui puisse justifier leur alliance et leur réciprocité. La volonté à l'œuvre sera donc celle de l'esprit uni ou celle d'un esprit supérieur. L'idée que c'est Dieu qui, comme cause universelle, est à l'origine de l'appariement d'un esprit et d'un corps se forge graduellement au cours des chapitres suivants.

⁴⁷⁰ La Forge reprend à son compte les deux sens de « nature » dégagés par Descartes dans la *Sixième Méditation* (essence des choses et ordre de Dieu). Cela lui permet de soutenir que l'union est à la fois inessentielle et naturelle aux substances unies.

⁴⁷¹ Id. p. 153.

⁴⁷² Ibid.

point de corps, et que je puis supposer que je ne pense pas, la supposition même étant une pensée.⁴⁷³ »

La formulation ramassée de Cordemoy, alliant reprise du cogito – par son versant psychologique – et épistémologie de la substance permet d'affirmer d'un même mouvement que corps et âme peuvent subsister indépendamment l'un de l'autre et que leurs propriétés – donc leur nature – sont radicalement distinctes⁴⁷⁴. La distinction étant suffisamment établie par ce biais, il est possible de *discerner* entre ce qui, dans les activités du sujet humain, procède de l'âme seule, du corps seul ou de l'union⁴⁷⁵. Plus généralement, il montre que douleur, plaisir, chatouillement, passions n'adviennent qu'en raison de l'union⁴⁷⁶. Or la possibilité pour l'âme d'avoir des perceptions qui ne dépendent pas que d'elle seule, et pour le corps, des mouvements qui ne résultent pas d'un pur mécanisme n'entachent en rien leur nature de substances distinctes. En effet, l'union n'est qu'une relation continue entre deux substances liées par la volonté de Dieu et n'implique aucunement l'existence ni la formation d'une troisième substance. Cette hypothèse est d'autant plus exclue chez Cordemoy que celui-ci ne pense pas le corps comme étendue, mais bien chaque corps comme substance à part entière et non modalité de l'étendue générale. Or, l'hypothèse d'une troisième substance était crédibilisée par la supposition que le corps pourrait participer de la substance étendue sans être lui-même substance.

Malebranche, quant à lui, s'accorde à bien des vues défendues par La Forge et Cordemoy. A son tour, il néglige la suggestion cartésienne de la troisième substance et affirme qu'âme et corps conservent une hétérogénéité d'essence que leur union ne remet pas en cause. Leur alliance dans le sujet humain en constitue, en revanche, la nature propre :

« Comme esprit pur, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire, à la souveraine Raison ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps : car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent et qu'il imagine, comme on l'a expliqué dans le premier et dans le second Livre. On appelle sens ou imagination, l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées,

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Il faut ajouter un autre trait distinctif important : l'existence de l'âme est assurée par la lumière naturelle et par la foi, tandis que celle des corps repose entièrement sur la foi. Cf. *Id.* pp. 154-155. L'existence de l'âme est en somme mieux connue que celle du corps.

⁴⁷⁵ Selon le premier *Traité de métaphysique* : « Il n'y a que les esprits, qui puissent être sensibles, comme il n'y a que les corps, qui puissent être mus », IX, p. 279.

⁴⁷⁶ *Id.* pp. 167-172. On doit aussi ajouter, au nombre des produits de l'union, le langage, par lequel sont possibles l'union et la compréhension réciproque des esprits. cf. : *Discours physique de la parole*, pp. 201-203.

et on l'appelle entendement, lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt, lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps. Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même (...) Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvements du sang ou plutôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles.⁴⁷⁷ »

L'esprit humain est donc particularisé par les facultés ou opérations sensibles dont il peut s'acquitter du fait de son union à un corps. Or ce trait de sa nature est commun à l'homme originel et à l'homme déchu puisque c'est seulement l'intensité et non la nature de l'union au corps qui a été modifiée par le péché⁴⁷⁸.

« Naturelle », l'union l'est aussi parce qu'elle est bien fondée, c'est-à-dire qu'elle répond à l'ordre : c'est l'absence de réciprocité entre événements du corps et de l'esprit qui aurait été arbitraire⁴⁷⁹. Malebranche pense, en effet, sa justification. Ce trait confirme sa proximité aux analyses de Cordemoy – qui ne délaissait pas, dans son anthropologie, la réflexion sur la destination de l'union – et marque sa différence avec le point de vue cartésien, dans lequel celle-ci ne reçoit pas d'explication, la cause libre n'ayant pas besoin de raison. Ainsi Pierre Guenancia écrit ainsi, dans *L'intelligence du sensible* :

« Descartes dit-il jamais pourquoi l'homme a été créé, à quelle fin répond son existence et la dualité de nature qui le constitue ? la seule réponse à cette question serait l'inutilité de toute réponse. A la question « pourquoi l'union ? » il faudrait pouvoir répondre : Pour Rien⁴⁸⁰ ».

⁴⁷⁷ RV V, I, PI II, pp. 487-488 ; OC II, pp. 126-127.

⁴⁷⁸ « L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché », c'est-à-dire que l'union 'simple' s'est changée en dépendance, les commandements du corps se faisant plus impérieux que ceux de la claire raison. Voir, par exemple : MCM X, XVII, PI II, p. 296 ; OC X, 109 : « Avant le péché l'homme ne souffrait jamais malgré lui ; son corps obéissait à son esprit, il ne pouvait le distraire ni le partager par des sentiments prévenants rebelles. (...) Mais depuis le péché l'homme a perdu en partie le pouvoir qu'il avait sur son corps. » ; TM II, VII, XV, PI II, p. 582, OC XI, p. 198 : « C'est à cause de cette étroite union de l'esprit et du corps, qui par le péché s'est changée en dépendance, que rien n'est plus dangereux que le commerce du grand monde » ; EMR IV, PI II, p. 735 ; OC XII-XIII, p. 101 : « Nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits et l'union de notre âme avec notre corps s'est changée en dépendance ». Notons toutefois que cette dépendance n'est pas totale, sans quoi il serait absolument superflu de chercher à maîtriser les mécanismes de l'union. *Entretiens sur la Mort*, II, PI II, p. 1004 ; OC XII-XIII p. 396 : « Après le péché, l'union s'est changée en dépendance. Mais cette dépendance n'est pas entière. On peut dire que notre âme est en partie unie et en partie assujettie à notre corps. Tous les mouvements qui se passent dans notre cerveau et dans nos membres ne sont pas indépendants de notre volonté. C'est que notre âme n'est qu'en épreuve dans notre corps : il y a espérance de retour vers Dieu par Jésus-Christ ».

⁴⁷⁹ OC I, p. 71.

⁴⁸⁰ Pp. 226-227. Arnauld, dans les *Vraies et fausses idées*, jugera aussi la question de la justification de l'union mystérieuse, inaccessible, donc inutile.

Malebranche, au contraire, souligne la sagesse de Dieu et s'applique à concevoir les raisons de son action en articulant différentes justifications d'ordre biologique, métaphysique et théologique. L'union est alors notamment expliquée par le réquisit, pour les créatures rationnelles, d'avoir du mérite à accomplir de bonnes actions, c'est-à-dire à faire usage de leur liberté contre un corps qui les porte à d'autres plaisirs. Or l'union étroite de l'esprit au corps est la voie la plus simple pour parvenir à un tel résultat :

« Dieu a dû créer des corps et y unir des esprits, afin que par les lois très simples de l'union de ces deux substances, il pût nous donner d'une manière générale, constante et uniforme, cette grande variété de sentiments et de mouvements, qui est en un sens le principe de la diversité de nos mérites et de nos récompenses ⁴⁸¹ »

« Or le travail ou le mérite des créatures raisonnables consiste dans le bon usage qu'elles font de leur liberté: et l'on fait bon usage de sa liberté, quand on se conduit uniquement par raison dans la recherche et dans le choix de son bien. Ainsi le travail ou le mérite des esprits est d'autant plus grand qu'ils souffrent davantage d'oppositions, ou qu'ils rejettent plus de plaisirs dans la recherche du vrai bien. (...) De sorte que celui qui sacrifie ses plaisirs actuels à l'amour de l'ordre, qui préfère la douleur actuelle au désordre, qui aime le vrai bien par raison, et qui n'écoute point le jugement des sens, mérite ; parce qu'il se sacrifie par ses divers combats. ⁴⁸² »

Si Malebranche laisse entendre que tous les motifs divins de l'union entre âme et corps ne sont peut-être pas compréhensibles à l'humaine raison, leur fondement éthique lui paraît, tout au moins, bien établi :

« Ne demandez pas, Ariste, pourquoi Dieu veut unir des esprits à des corps. C'est un fait constant, mais dont les principales raisons ont été jusqu'ici inconnues à la philosophie. En voici une néanmoins qu'il est bon que je vous propose. C'est apparemment que Dieu a

⁴⁸¹ TNG, I, II, art. XXXIII, PI II, p. 40.

⁴⁸² MCM XI, § VIII, PI II ; p. 301, OC X, p. 118. On peut renvoyer aussi à : MCM XI, § XV, PI II, pp. 304-305, OC X, p. 122 : « Rien n'est plus sage, rien n'est plus simple, rien n'est mieux réglé. On ne peut choquer ton corps sans t'ébranler toi-même ; et l'on ne peut t'émouvoir sans que ton corps change de situation et de posture. Tu regardes ton corps comme ta propre substance à cause des lois de l'union de l'âme et du corps. Ainsi lorsque tu sacrifies ton corps à l'amour de l'ordre, il te semble que tu te sacrifies toi-même. » ; TM I, X, V, PI II, p. 513, OC XI, p. 118 : « L'âme est en épreuve dans son corps, et Dieu voulant être mérité en quelque manière, voulant proportionner les récompenses aux mérites, il nous fournit par les lois de l'union de l'âme et du corps, voie simple, générale, uniforme, et constante, mille moyens de nous sacrifier et de mériter par sa grâce la récompense éternelle. ».

voulu nous donner, comme à son fils, une victime que nous puissions lui offrir. C'est qu'il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels.⁴⁸³ ».

Ainsi, que l'âme reçoive de son union au corps certaines sensations et que celui-ci se meuve suivant la volonté de la première, cela constitue rien moins que la nature propre du sujet humain, partagée par Adam et ses descendants. Et même si âme et corps se limitent dans leurs capacités d'être modifiés par leur voisinage⁴⁸⁴, le répertoire des actions et passions qui relient âme et corps compose la condition de l'homme, c'est-à-dire l'objet même de l'anthropologie, l'union naturelle s'étant encore accusée depuis le péché.

2. Comment l'union se manifeste à la conscience.

Mal connue de la raison, l'union se manifeste à la conscience en particulier quand le sujet ressent douleur et plaisir⁴⁸⁵ et en général à chaque épreuve d'un sentiment⁴⁸⁶. Il semble alors au sujet que c'est dans son corps même que ces sensations sont éprouvées et il a tendance à s'identifier avec ce corps qu'il considère comme lui-même :

« C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être »

« Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps, et toutes les choses sensibles auxquelles on est uni, comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense et de ce qui sent en nous : parce qu'en effet on ne peut pas reconnaître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité. »

Le sentiment emporte donc la conviction et, joint à la méconnaissance des causes, il fait croire à l'existence d'une liaison causale de l'âme au corps, voire à la confusion des substances⁴⁸⁷.

⁴⁸³ EMR IV, XII, PI II, p. 730, OC XII-XIII, p. 97

⁴⁸⁴ OC I, p. 385, II, p. 25.

⁴⁸⁵ RV V, PL I, p. 528 ; OC II, p. 172 : « c'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps ou que mon corps fait partie de mon être : je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumière de la raison que je le connais : c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens, lorsque les objets me frappent. »

⁴⁸⁶ « tous nos sentiments prouvent cette union », PI I, p. 532 ; OC II, 175.

⁴⁸⁷ OC II, p. 129 ; EMR VII, PI II, p. 778, OC XII-XIII, p. 148.

Mais, si l'épreuve de l'union dans le sentiment est manifeste, il reste à comprendre en quoi elle consiste véritablement. Or, Malebranche en énonce sans détour l'obscurité. S'il n'est pas possible de douter de son actualité, il est plus délicat de dire en quoi elle consiste, comme le montre le dialogue entre Ariste, Théodore et Théotime, dans le VIIe des *Entretiens sur la métaphysique* :

Ariste : Je crois, Théodore, que Dieu a uni mon esprit à mon corps, et que par cette union, mon esprit et mon corps agissent mutuellement l'un sur l'autre, en conséquence des lois naturelles que Dieu suit toujours fort exactement. Voilà tout ce que j'ai à vous dire.

Théodore : Vous ne vous expliquez pas, Ariste. C'est une assez bonne marque de ce que nous ne vous entendez pas. Union, lois générales ; quelle espèce de réalité entendez-vous par ces termes ?

Théotime : Apparemment Ariste croit que ces termes sont fort clairs et sans équivoque, parce que l'usage les a rendus fort communs. Car quand on lit souvent une chose obscure ou fausse, sans l'avoir même examinée, on a peine à croire qu'elle ne soit pas véritable. Ce mot union est l'un des plus équivoques qu'il y ait. Mais il est si commun et si agréable, qu'il passe partout sans que personne l'arrête, sans que personne n'examine s'il réveille dans l'esprit quelque idée distincte.⁴⁸⁸ »

C'est donc en usant du témoignage de l'expérience corrigé par la pure raison que Théodore entreprendra d'éclaircir cette notion confuse que l'usage a rendu si familière⁴⁸⁹ et à laquelle ne répond, selon Malebranche, aucune notion primitive.

Chez Descartes, en revanche, l'union est appréhendée par le sens – via sa notion primitive – de manière aussi claire qu'il est possible et c'est précisément cet apport cognitif que Malebranche récuse en mettant en lumière avec acuité les erreurs qu'induit le sentiment de l'union⁴⁹⁰.

En effet, Descartes admet l'existence dans l'esprit humain de trois « genres d'idées » ou notions primitives – patrons ou archétypes des autres connaissances – antérieures à toutes les idées ou jugements élaborés depuis l'enfance qui ont contribué à former de fausses conceptions de l'âme et du corps et à rendre la saisie véritable de la distinction difficile⁴⁹¹. Parmi ces idées primitives, les notions des attributs principaux de l'âme et du corps, ainsi que l'idée d'union qui se rapporte au

⁴⁸⁸ PI II, p. 781 ; OC XII-XIII, p. 152.

⁴⁸⁹ PI II, p. 783 ; OC XII-XIII, p. 154.

⁴⁹⁰ OC I, pp. 136-137 ; 453 ; OC III, p. 227.

⁴⁹¹ La théorie des notions primitives est également présente dans les *Sixièmes réponses*, auxquelles Descartes renvoie Elisabeth. .

composé⁴⁹². Les trois notions sont dites primitives dans la mesure où elles sont innées, simples, et où elles ne peuvent être dérivées les unes des autres⁴⁹³. Chacune a donc son domaine d'application légitime, étant entendu que la connaissance humaine atteint son point de clarté quand le sujet use correctement des notions primitives⁴⁹⁴. Celles-ci portent sur trois objets différents et sont saisies par trois opérations différentes⁴⁹⁵ : l'entendement pour la pensée ; l'entendement aidé de l'imagination pour l'étendue ; *les sens*, pour l'union⁴⁹⁶. Cela implique donc que la signification de l'union soit préréflexive, connue par l'expérience ordinaire seulement mais aussi que cette expérience ne découvre rien alors qui ne soit déjà dans l'esprit : l'union n'est pas un concept empirique. Il n'en demeure pas moins qu'il faut une attention spécifique pour la saisir⁴⁹⁷. Ainsi

Or, Descartes affirme que ce sont les méditations sur la distinction qui ont rendu la pensée de l'union impossible⁴⁹⁸ ou du moins qui la font paraître telle. Prise en elle-même, l'union est donc tout à fait claire, en tant que notion *pratique* ou *d'usage*, en tant que sentiment, et elle ne s'obscurcit que si on tente d'en rendre raison par des concepts qui ne sauraient s'y appliquer. Aussi faut-il prendre au sérieux l'exigence cartésienne de *successivité* dans l'appréhension de la distinction puis de l'union⁴⁹⁹ et considérer que ce qui nous paraît contradictoire ne l'est précisément que pour un esprit

⁴⁹² D'après les *Principes de la philosophie* (I, 10), les notions primitives sont claires par elles-mêmes et s'obscurcissent si on veut les expliquer ; elles ne s'acquièrent pas par l'étude et naissent avec nous. Les mentions de ces idées dans la correspondance à Elisabeth s'accordent à ces points. En revanche, dans la lettre du 21 mai, affleure une ambiguïté : Descartes y affirme en effet que nous avons la notion de l'extension pour le corps ; de la pensée pour l'âme et de l'union pour l'âme et le corps, ce qui nous incline à penser que les notions primitives portent sur les attributs d'une substance (ce qui impliquerait que le composé soit bien une substance à part entière). La lettre suivante dissipe cependant cette suggestion en confirmant que les notions primitives ne portent pas exclusivement sur les attributs principaux des substances, ce qui s'ajoute au fait que temps, durée, axiomes de base des mathématiques sont comptés comme de telles idées dans les *Principes*.

⁴⁹³ Par rapport au recensement des notions simples opéré dans les *Regulae*, la troisième notion primitive constitue une innovation. Or ceci n'est pas sans poser de difficultés. En effet, on peut se demander à quoi elle renvoie : à l'essence d'une « chose » ou à un simple fait, à une relation logique (et non à une nature simple, comme les autres). La nature exacte de ce qui est censé être appréhendé par cette notion reste en effet question.

⁴⁹⁴ Toute erreur procède d'un *mélange*. Cf. *Sixièmes Réponses*, AT IX, p. 243 ; Lettre à Hyperaspistes, août 1641, point 14.

⁴⁹⁵ Lettre du 28 juin 1643.

⁴⁹⁶ D. Kambouchner, réfléchissant au statut ambigu de la troisième notion primitive, y voit la promotion par Descartes d'un type d'appréhension singulier de nature « sensitive », par « expérience interne » (*L'homme des passions*, p.48) qui pourrait ouvrir à une autre conception de la personne que celle qu'offre la métaphysique (pp. 50-53).

⁴⁹⁷ Lettre du 28 juin 1643, G III, p. 45 ; AT III, p. 692.

⁴⁹⁸ « Mais j'ai jugé que c'étaient ces méditations, plutôt que ces pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union ; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union, à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. », 28 juin 1643 (id., 46/693).

⁴⁹⁹ Thierry Gonthier, dans « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme » (in *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^e Méditation*, éd. Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Kimé, 1998) s'opposant aux interprétations de E. Gilson (qui estime l'union impensable) et J. Laporte (qui la dit irrationnelle) prend au sérieux l'idée d'une discontinuité nécessaire de la pensée dans la saisie de l'union. A rebours de J-M Beyssade qui discute une successivité illusoire, il montre que la pensée *doit* changer de régime d'intellection pour saisir la distinction puis l'union. Nous nous accordons volontiers à cette conception qui atténue le « scandale » que le régime de l'union, selon F. Alquié, introduirait dans la pensée cartésienne. Nous voyons par ailleurs un autre intérêt à insister sur cette successivité : il s'y agit de penser différents genres de pensée et de vie, et plus encore, l'articulation entre pratique et théorie, dont l'investigation nourrit la correspondance avec Elisabeth. La réflexion sur l'union fait apparaître ce qui est hors champ et que la philosophie interrompt : le flux de l'existence, parce que la distinction requiert une distance à la *vie*. Mais cette posture elle-même, une fois introduite, permet que le processus vital reprenne, lesté cette fois-ci des connaissances de l'entendement (qui peuvent passer au second plan) et des apports des sens. Aussi ne

humain. L'inintelligibilité de l'union et son incompatibilité avec la distinction sont donc, selon Descartes, des illusions de l'entendement et l'on peut souscrire au jugement d'Edouard Mehl, « ce n'est en aucun cas l'union qui est en cause, ce ne peut-être que l'incapacité de l'entendement à saisir les contradictoires, limite simplement « subjective » dira Kant, du pouvoir de connaître.⁵⁰⁰ »

Au fond, l'exigence de successivité ne dit pas autre chose que cela : l'âme s'applique à des objets différents par des ressources différentes. Mais, si l'union n'est pas un objet de l'entendement, comment peut-elle être appréhendée afin de dépasser le cadre factuel du sentir auquel Descartes semble la renvoyer⁵⁰¹ ? Comment donc « représenter la notion que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher » ? C'est précisément sur cette question qu'Elisabeth interpelle Descartes en juin 1648⁵⁰². Or les réponses qu'il lui offre sont pour le moins ambiguës.

Ayant accordé à Elisabeth de se représenter l'âme comme matérielle par un effort de l'imagination destiné à envisager l'interaction – alors même qu'il prescrivait de n'user ni de la raison ni de l'imagination pour appréhender l'union, indiquant bien par là qu'elle ne relevait pas d'un régime représentatif de la pensée, mais d'une forme de sentir – Descartes semble disposé à user, pour traiter le cas particulier de l'union, d'un concept que tout son système s'employait à récuser : la notion de force. Celle-ci aurait été injustement employée par les scolastiques pour comprendre les mouvements qui peuvent être expliqués par un mécanisme strict :

« Je crois que nous usons mal de cette notion en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère le montrer en la physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps »

La physique de l'Ecole aurait donc généralisé un type d'action exclusivement à l'œuvre dans le rapport de l'âme au corps. La stratégie de Descartes pour justifier ce renvoi à la notion de « force » et à l'image de la pesanteur consiste donc à montrer qu'elle a *un* sens et *un seul* et ne s'applique légitimement qu'au cas du composé substantiel⁵⁰³. La force qu'a l'âme d'agir sur le corps ne

pouvons-nous nous accorder à cette déclaration radicale d'Alquié : « la doctrine de Descartes semble se réduire à l'affirmation que l'on ne saurait à la fois philosopher et vivre ».

⁵⁰⁰ « Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque », in *Union et distinction de l'âme et du corps : Lectures de la Vie Méditation*, dir. Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Kimé, 1998, pp. 129-146.

⁵⁰¹ *Entretien avec Burman*, AT V, p. 163 : l'expérience doit suffire à l'explication de l'union.

⁵⁰² La princesse confesse « ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eue autrefois de la pesanteur, ni pourquoi cette puissance, que vous lui avez alors, sous le nom d'une qualité, faussement attribuée, de porter le corps vers le centre de la terre, nous doit plutôt persuader qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel, que la démonstration d'une vérité contraire (que vous promettez dans votre physique) nous confirmer dans l'opinion de son impossibilité » et avoue « qu'il serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être mu à un être immatériel. ».

⁵⁰³ Commentant les « emprunts » cartésiens à la physique scolastique, Gouhier écrit : « Ce que Descartes retient de la physique scolastique, c'est précisément ce qui n'a rien de physique. Pour savoir ce qu'est l'union de l'âme et du corps, il n'est pas

s'identifie pas à la puissance motrice qu'un corps, lui-même mu, peut exercer sur un autre. Cette force dont nous avons à l'esprit la notion est une puissance intentionnelle, orientée selon un vouloir dont la scolastique identifie les effets, par une projection anthropomorphique, dans la pesanteur⁵⁰⁴. Cette dernière s'explique au contraire, en régime cartésien, par le mouvement ou la privation de mouvement et la configuration des parties du corps, comme tout autre phénomène physique⁵⁰⁵.

L'approche cartésienne a pu paraître inconsistante à certains commentateurs⁵⁰⁶ en raison de cette réintroduction de la notion de force, tandis que subsistaient quelques flottements conceptuels – âme et corps sont-ils des substances distinctes ou le composé seul peut-il être appelé substance, comme le suppose la scolastique ? – de nature à jeter un soupçon sur le rejet si clairement affirmé, à l'orée de l'entreprise cartésienne, des conceptions scolastiques. On peut se demander, en effet, si l'efficacité de la science cartésienne est mise en péril par la reprise, pour penser l'union, de concepts scolastiques et si les successeurs de Descartes sont fondés à considérer l'union comme le point d'achoppement du cartésianisme⁵⁰⁷ ?

De telles hypothèses/mises en cause appellent plusieurs remarques. D'une part, au regard de la logique argumentative de la réponse à Elisabeth: Descartes propose la notion de *force* pour comprendre l'union en insistant sur la reconnaissance préalable de la distinction des substances, parfaitement étrangère à l'hypothèse hylémorphique. Ensuite, il semble qu'il faille faire la part, dans

nécessaire en effet, d'être philosophe, il suffit d'avoir faim et de commander à la main de couper un morceau de pain; pour savoir ce qu'est l'âme et ce qu'est le corps, c'est une autre affaire: la vraie philosophie peut, seule, nous l'apprendre. Rien d'étonnant, par conséquent, si Descartes se sent d'accord avec les représentants d'une fausse philosophie là où, précisément, il ne s'agit pas de leur philosophie, mais de l'expérience d'où leur philosophie est partie dans une mauvaise direction». *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 351.

⁵⁰⁴ La preuve que l'idée de pesanteur procède de la notion de force de l'âme se trouve dans son caractère intentionnel et intelligent. Cf. *Sixièmes Réponses*, pp. 240-241 « Comme si elle eût en soi quelque connaissance de ce centre (...) et partout où il y a connaissance, il y a esprit. »

⁵⁰⁵ Id. p. 239.

⁵⁰⁶ Parmi lesquels E. Gilson ou P. Hoffmann.

⁵⁰⁷ Daisie Radner, « Descartes's Notion of the Union of Mind and Body », *Journal of the History of Philosophy*, 1971/9: 2, se montre particulièrement critique vis à vis des explications cartésiennes de l'union. Elle estime en effet que la conception cartésienne propose une réponse insatisfaisante au problème de l'interaction, particulièrement saillant au regard du fort unionisme de Descartes (p. 162). D. Radner conteste la valeur de cette solution en mettant en cause la validité des analogies (main/corps et pesanteur/pierre) par lesquelles Descartes expliciterait son concept et la légitimité de l'interprétation des sensations et des mouvements volontaires comme expériences de l'union (ou de l'interaction). Elle estime donc les successeurs de Descartes fondés à trouver dans l'interaction la pierre d'achoppement de la théorie cartésienne: « Thus it appears that neither Descartes nor his recent defenders can make plausible the notion of the union of mind and body as a solution to the problem of the interaction of mind and body. Hence we may safely conclude that the efforts of Malebranche, Spinoza, Leibniz and others to overcome the cartesian mind-body problem are, even if not successful, at least not misplaced », p. 170. Dans l'article « Is there a problem of cartesian interaction », Daisie Radner défend à nouveau cette thèse, affirme qu'il y a bien un problème avec l'interaction parce que la théorie générale de la causalité chez Descartes requiert une ressemblance entre cause et effet et montre encore que Descartes ne résout pas le problème avec sa conception de l'union. Elle reprend l'argument du manque de pertinence pour connaître l'union et en y ajoute une critique de la notion de troisième substance pour expliquer l'union. Dans ces deux articles, elle s'oppose en particulier à R. Richardson qui récusait l'existence d'un *problème de l'interaction* chez Descartes. Ce dernier lui répond, en 1985, affirmant à nouveau que Descartes, occupé à penser l'unité de la personne humaine, conçoit un type de causalité qui diffère de la causalité de corps à corps: « the problem here, however, is one of understanding the sort of unity to the person which the doctrine of a « substantial union » confers, and not one of understanding the problem of interaction. There was no such problem. » (« Replies to Daisie Radner's « Is there a Problem With Cartesian Interaction ? » », p. 226).

la démarche cartésienne, de la stratégie de communication ou d'un certain opportunisme terminologique. L'analogie avec la pesanteur, proposée à Elisabeth et Arnauld doit donc être comprise dans une perspective stratégique, en réponse à des sollicitations. Ainsi, dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, est-elle précédée d'un passage dans lequel Descartes affirme clairement : « que l'esprit qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre, mais néanmoins nous ne pouvons en douter », comme s'il tenait à minorer par avance la portée des « comparaisons » proposées. Edouard Mehl montre que Descartes utilise à dessein une comparaison avec la pesanteur « qui cloche » pour prendre de cours les adversaires aristotélisants en leur prouvant qu'ils ont beau nier l'union telle qu'il la conçoit, elle est déjà en usage (bien que mal utilisée) dans leur propre physique⁵⁰⁸. Or c'est aussi dans une perspective de stratégie rhétorique que l'on peut interpréter les traits scolastiques contenus dans d'autres lettres de Descartes⁵⁰⁹. Celui-ci y adapterait son vocabulaire en deux sens : d'une part, en adoptant la terminologie la plus appropriée au lectorat visé, d'autre part, en adaptant les concepts repris. Ainsi Annie Bitbol-Hespériès s'emploie-t-elle à démontrer que « lorsque Descartes reprend des expressions tirées de la scolastique, il en modifie la signification » ce qui lui permet de « souligner la constance de Descartes dans la défense de sa conception de l'union, malgré l'utilisation d'un vocabulaire parfois directement emprunté à la scolastique⁵¹⁰ », point qui nous apparaît hors de doute. Il reste qu'il paraît malgré tout peu habile, même si l'on accorde qu'il s'agit là d'un simple expédient, de tâcher de rendre compte de l'union

⁵⁰⁸ Edouard Mehl, « Remarques sur le problème de l'union substantielle et l'action réciproque », pp. 136-137. Delphine Kolesnik-Antoine le montre de manière similaire, dans *La force qu'a l'âme de mouvoir le corps*, sur cette même comparaison p. 177.

⁵⁰⁹ Par ex : Lettre à Mesland du 9 février 1645 : « [nos corps] ne sont *eadem numero* qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. » ; Lettre à Arnauld de 1648.

⁵¹⁰ « Réponse à Vere Chappell », pp. 443 et 445. E. Mehl montre de manière convergente que Descartes « aménage » le concept de force qu'il s'octroie d'utiliser, en distinguant deux concepts, l'un qui s'applique aux corps et qui suppose un contact de superficie, l'autre (« issu [de ses] nouvelles conceptions physiologiques ») qui pourrait rendre compte de la manière dont l'âme agit sur le corps, et qui désigne « une réalité intensive qui s'exprime extensivement ». Ce réaménagement n'est toutefois pas de nature, selon Mehl, à exempter Descartes de tout reproche d'un retour à la scolastique, aussi écrit-il : « Comme l'explication des rapports de l'âme et du corps fait précisément réapparaître un concept de force par l'exclusion duquel s'était établie la physique cartésienne, on ne peut momentanément conclure que de manière problématique : ou bien la prétention à parler des passions en physicien [dans les *Passions de l'âme*] est une inconséquence pure et simple (...) ou bien il faut admettre une certaine relâche par laquelle Descartes finit par faire droit à ce qu'il avait commencé par exclure. » (*Remarques* ... p. 138). Géraldine Caps insiste de même sur l'ambiguïté des emprunts de Descartes à la scolastique : « par ailleurs, Descartes va jusqu'à détourner et se réapproprier – et par là mine de l'intérieur le cadre conceptuel et ontologique scolastique – la notion de forme substantielle en l'assignant spécifiquement à l'âme humaine. (...) ce qui permet de conférer une unité, une unicité et une identité au corps humain en dépit de ses incessants changements biologiques naturels ou encore des atteintes corporelles accidentelles, comme les amputations. On assiste ainsi à une récupération du vocabulaire conceptuel des scolastiques et simultanément à une abolition de la distinction scolastique entre forme substantielle et substance ; ce qui rend délibérément mouvants les frontières et les repères entre les deux ontologies et marque une dépendance assumée à l'égard de toute une tradition dont Descartes est malgré lui l'héritier » (*Médecins cartésiens*, p. 35).

en la représentant, alors même qu'elle paraissait devoir s'appréhender sous un autre mode de donation : l'épreuve⁵¹¹.

Clerselier, dans sa préface au *Traité de l'homme*, s'arrêtait sur la conception cartésienne des notions primitives⁵¹² et La Forge la reprenait à son tour au début du chapitre XIV de son traité, consacré à « la manière dont l'esprit et le corps de l'homme en particulier sont unis et quelles sont les choses qui nous font connaître leur union. ». Etablissant que c'est bien par le moyen des sens que nous en venons à découvrir le « concours mutuel, [le] commerce, et [la] dépendance réciproque de quelques mouvements de notre corps avec quelques pensées de notre esprit » et que « nous apprenons aussi beaucoup mieux par là, que c'est en cela seul que consiste l'union de l'un et de l'autre⁵¹³ », La Forge affirme donc à son tour la validité du témoignage du corps pour nous faire connaître les manifestations de l'union. Quand il en vient, cependant, à réfléchir aux modalités effectives de cette relation – « causes et articles de cette union » puis « comment l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre » – c'est bien par une démonstration basée sur les concepts clairs d'une ontologie largement inspirée de Descartes, qu'il cherche à établir comment l'union s'opère. Les notions primitives ne se trouvent alors plus convoquées. A dire vrai, son analyse de la causalité occasionnelle, que nous exposerons plus loin, suppose de ne pas distinguer entre action de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme et action d'un corps sur un autre, c'est-à-dire de « concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps ». Or un tel procédé était explicitement refusé par Descartes dans le point V des *Cinquièmes réponses* et la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643 : il se serait en effet agi de nier la distinction, c'est-à-dire de confondre les notions primitives.

Malebranche, quant à lui, ne reprend jamais à son compte la conception cartésienne des trois notions. Aussi le sens ne reçoit-il pas, en matière d'union, le privilège d'accéder à quelque représentation claire – ou notion primitive – que ce soit. Tout au contraire, l'oratorien s'applique essentiellement à évacuer ce qui, dans l'expérience ordinaire mais aussi dans la conceptualisation cartésienne, pouvait conférer à la notion d'union quelque chose de mystérieux.

L'expérience brute de la succession entre événements corporels et mentaux et la distinction des substances que les lumières de la raison permettent d'établir, conduisent à affirmer que l'union,

⁵¹¹ Michel Trestchenko, dans son article « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes » (*Etudes philosophiques*, 2004/7, vol. 4, pp. 441-460) insiste précisément sur ce point : l'appréhension de l'union chez Descartes est une « irrécusable expérience », ni représentative ni intuitive et pourtant certaine.

⁵¹² Ed. Corpus Fayard, pp. 41-42.

⁵¹³ p. 207.

loin d'être une interaction causale, consiste simplement en une correspondance réglée entre les modifications des deux substances :

« [Théodore] – Ne supposez pas, Ariste, qu'ils agissent l'un sur l'autre mais seulement que leurs modalités sont réciproques.⁵¹⁴ »

Pour le dire de manière plus précise encore :

« L'union de l'âme et du corps consiste dans l'action mutuelle et réciproque de ces deux êtres, en conséquence de l'efficace des volontés divines qui seules peuvent changer les modifications des substances.⁵¹⁵ »

A proprement parler, donc, l'âme et le corps ne peuvent être dits unis, si l'on désigne comme « union » une relation immédiate de causalité et de dépendance entre deux êtres⁵¹⁶. L'union, ainsi pensée comme alliance entre deux substances, voulue et opérée par Dieu, ne repose pas sur leurs propriétés intrinsèques, pas plus qu'elle ne les modifie : ainsi, Malebranche montre que l'on ne doit pas chercher à expliquer la correspondance entre événements corporels et mentaux par une forme de « ressemblance » ou de « convenance » entre les modalités qui restent de natures différentes. La correspondance mutuelle, naturelle et instantanée n'est le signe ni de la transformation d'une substance en une autre, ni d'une interaction réelle, ni de la formation d'une troisième substance dotée de propriétés spécifiques :

« Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des philosophes, que l'esprit devient corps, lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit, lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, pour lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure : et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce qu'elle est, et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvement, le corps n'est point capable de sentiment et d'inclinations. Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une

⁵¹⁴ EMR VII, PI II, p. 783, OC XII-XIII, p. 154.

⁵¹⁵ TM I, X, XIII, PI II, p. 515, OC XI, p. 121 : « L'union de l'âme et du corps consiste dans l'action mutuelle et réciproque de ces deux êtres, en conséquence de l'efficace des volontés divines qui seules peuvent changer les modifications des substances. » Notons en outre cette précision importante, au livre II de la *Recherche* « toute l'alliance de l'esprit au corps *que nous connaissons* consiste dans une correspondance mutuelle des pensées avec les traces du cerveau, et des émotions avec les mouvements des esprits animaux » (PI I, p. 159 ; OC I, p. 215)

⁵¹⁶ EMR VII, PI II, pp. 781 et 782 : « ne la [l'union] prenons pas pour principe de l'explication des effets dont nous recherchons la cause » ; OC XII-XIII, p. 152.

correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux.⁵¹⁷»

L'âme ne se répand pas dans le corps, les traces cérébrales ne se spiritualisent pas pour devenir des idées⁵¹⁸ ; le corps conserve pour propriétés d'être étendu et susceptible de mouvement, l'âme de penser et de recevoir idées sensibles et pures. Les deux substances sont donc unies par la pensée et les mouvements, c'est-à-dire par une correspondance terme à terme qui évacue l'idée d'une ressemblance ou d'un opérateur qui serait une modalité commune aux deux substances. Aussi Malebranche peut-il répéter que :

« Il n'y a point de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés⁵¹⁹ »

Cette déclaration renvoie non seulement à ce que nous avons dit plus haut du caractère contingent de l'union mais aussi à la théorie générale de la causalité qui pose qu'il ne peut y avoir d'interaction causale qu'entre des êtres unis par un rapport nécessaire. L'absence d'interaction réelle entre l'âme et le corps doit en effet se comprendre comme une application régionale du principe plus général de l'inefficacité des causes secondes et non comme une conséquence de la distinction des substances⁵²⁰. La correspondance entre âme et corps que l'on a coutume d'appeler union est en somme rendue possible par l'union antécédente, véritable, de chacune des créatures à Dieu qui les a créées et les conserve à chaque instant⁵²¹.

⁵¹⁷ RV II, PI I, p. 159 ; OC I p. 215. Voir aussi : « Pour unir l'âme au corps, il ne faut pas confondre les idées de ces deux substances ; comme font la plupart des hommes, qui pour faire cette union, répandent l'âme dans toutes les parties du corps, et attribuent au corps tous les sentiments qui n'appartiennent qu'à l'âme. (...) l'âme pense et n'est pas étendue, le corps est étendu et ne pense point. On ne peut donc unir l'âme au corps par l'étendue, mais par la pensée, ni le corps à l'âme par des sentiments, mais par des situations, et des mouvements. (...) Ainsi il y a une correspondance mutuelle entre certaines pensées de l'âme et certaines modifications du corps en conséquence de quelques lois naturelles que Dieu a établies et qu'il suit constamment. » TM I, X, XIII, PI II, pp. 515-516 ; OC XI, p. 121-122.

⁵¹⁸ RV II, PI I, p. 160 ; OC I, p. 215 ; EMR IV, PI II, p. 728 ; OC XII-XIII, p. 95. Cela va contre les propositions de La Forge examinées plus haut : celui-ci comprenait l'animation du corps par l'âme comme une conversion de *species*, d'impressions et idées et concevait une forme de « ressemblance » entre les propriétés respectives de l'âme et du corps au point de contact constitué par les pensées confuses des sens.

⁵¹⁹ EMR, PI II, p. 729, OC XII-XIII, p. 96 C'est bien l'absence de *rapport nécessaire* plus que de « commune mesure » – selon l'expression de M. Gueroult ; *Malebranche*, Tome 1, p. 30 – entre les deux substances qui paraît être l'argument décisif pour nier l'action réciproque.

⁵²⁰ Il est clair, en effet, que, comme chez La Forge et Cordemoy, l'inefficacité des causes secondes s'entend, chez Malebranche, généralement : EMR IV, X : « Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je ? Il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature en un mot ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre. », PI II, p. 730, OC XII-XIII, p. 96.

⁵²¹ TM I, X, III, PI II, p. 512, OC XI, p. 117 : « L'esprit ne peut avoir de rapport immédiat qu'à Dieu seul, (...) il ne peut être uni directement qu'à lui : car enfin l'esprit ne peut être uni au corps que parce qu'il est uni à Dieu même. (...) Mais le corps par lui-même ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps. Ils n'ont nul rapport entre eux, ni nulle créature à quelque autre : je parle des rapports de causalité tels que sont ceux qui dépendent de l'union de l'âme et du corps. C'est Dieu qui fait tout. Sa

En outre, si l'on veut expliquer l'union, après l'avoir éprouvée, nulle représentation figurée ne doit en être cherchée, le sentiment que l'on en a suffisant bien à en construire une image qui ne pourra être que fort approximative, voire tout à fait erronée. Il convient au contraire de convoquer la raison pour comprendre clairement en quoi l'union consiste. Loin donc, que la réflexion – sur la distinction des substances – obscurcisse notre notion spontanée de l'union, elle permet d'une part de purifier l'expérience de l'interaction des croyances erronées, pour la réduire au constat (véridique) d'une succession ordinaire des événements corporels et mentaux et d'autre part de comprendre que l'union est l'un des domaines d'application de l'efficace divine. Si la notion que nous nous faisons de l'union est obscure, le sentiment seul doit en être tenu pour responsable et c'est bien à cause des représentations induites par la conscience ordinaire que l'union semble mystérieuse. L'analyse du régime des « causes » par Malebranche permettra donc de rejeter les concepts ambigus de « force » ou de ressemblance de la cause à l'effet que Descartes devait utiliser pour *représenter* l'union, même si c'était de manière détournée et de montrer que ce n'est pas la pensée antécédente de la distinction qui peut être accusée d'obscurcir la notion claire et primitive de l'union, puisque ce n'est pas la distinction des substances qui rend l'action causale réciproque impossible.

3. *Les fondements malebranchistes de la relation psycho-physique.*

L'examen de l'analyse de l'union entre âme et corps par l'oratorien requiert que l'on rappelle les données originaires de la réflexion occasionnaliste sur la causalité, dans la mesure où la conceptualisation malebranchiste y trouve manifestement ses sources. Les textes qui suggèrent une direction occasionnaliste chez Descartes sont bien connus. Ce sont notamment les passages dans lesquels le corps est dit « donner occasion » à l'âme d'avoir telle ou telle pensée⁵²². Or, c'est bien en poursuivant l'enquête sur l'union, qui se trouve intégrée à une réflexion globale sur la causalité, que les postcartésiens ont développé leur théorie des causes occasionnelles.

Ainsi que l'ont montré Pierre Clair ou Steven Nadler⁵²³, La Forge peut être considéré comme le premier cartésien à avoir soutenu une position de ce type. À ce titre, il est naturellement

volonté est le lien de toutes les unions. (...) » Une telle constance de l'union, garantie par l'immutabilité divine, était également soutenue par La Forge.

⁵²² *Traité de l'homme*, AT XI, pp. 163-164.

⁵²³ Pierre Clair, « Louis de la Forge et les origines de l'occasionalisme », *Recherches sur le XVII^e siècle*, I, 1976 ; Steven Nadler, « Louis de La Forge and the Development of Occasionalism : Continuous Creation and the Activity and the Soul », *Journal of History of Philosophy*, 32 (2) ; « The Occasionalism of Louis de la Forge », in *Causation in Early Modern Philosophy*.

envisagé comme l'une des inspirations de Malebranche – qui ne le cite jamais explicitement mais qui possédait, outre l'édition de 1664 du *Traité de l'homme* qu'il avait introduit, le *Traité sur l'esprit de l'homme, de ses facultés et de ses fonctions* de 1665⁵²⁴. On a donc toutes raisons de penser que la théorie occasionnaliste de La Forge lui était bien connue, de même que celle de Cordemoy dont il est plus proche encore, dans son approche radicale. Les trois auteurs posent en effet des questions identiques : comment comprendre les relations apparentes de causalité entre les créatures et notamment entre âme et corps et, si l'on admet que Dieu seul est cause, comment concevoir son action au regard des êtres finis ?

Pour connaître l'union, La Forge progresse de manière analytique, commençant par établir le recensement des difficultés rendant la question générale de l'interaction entre substances pensante et étendue obscure, se demandant ensuite comment est connue l'union de l'âme et de son corps et en quoi cette alliance diffère des relations de l'esprit aux autres corps ; quelles sont les causes de cette union, son origine et sa durée, puis quelle partie du corps pourrait être « le siège principal de l'esprit de l'homme »⁵²⁵.

Les difficultés qui se posent à la compréhension de l'union proviennent, selon La Forge, de deux sources : d'une part, d'une certaine incapacité, héritée des préjugés enfantins, à concevoir une substance non matérielle ; d'autre part, des paradoxes de la philosophie scolastique, qui conçoit l'âme comme immatérielle et l'union comme une présence locale⁵²⁶. Les principes cartésiens permettraient selon La Forge de surmonter ces difficultés qui résultent non de la chose même, mais de méprises théoriques : « or il n'est pas si difficile de concevoir qu'une chose qui pense et une

Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony ed. Steven Nadler, The Pennsylvania State University Press. Steven Nadler montre avec minutie que La Forge n'est en réalité strictement occasionnaliste que pour ce qui concerne les relations entre corps et non entre âme et corps. Cette mise au point permet à Nadler de démontrer la fausseté de certaines interprétations scolaires de l'occasionnalisme, qui en font une doctrine destinée à résoudre les problèmes du dualisme. A. G. Balz soutenait déjà, dans un article de 1931 consacré à Cordemoy (« Gérauld de Cordemoy, 1600-1684 », *Philosophical Review*, mai 1931, 40/3, pp. 221-245) que l'occasionnalisme n'était pas une réponse ad hoc aux « difficultés » du dualisme mais une révision de la conception du dessein divin et de la création sous l'effet de la compréhension moderne de la nature. Delphine Kolesnik, dans « Les occasionnalismes en France à l'âge classique » (*Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1 n°49 pp. 41-54) propose pour « classer » les occasionnalismes de distinguer entre une version forte de la création continuée (dépendance qui s'étend jusqu'aux modes) et une dépendance faible qui permet d'octroyer aux corps et aux âmes une certaine efficacité. S'intéressant particulièrement à Arnauld, dont Nadler (« Dualism and Occasionalism », p. 422) soutient qu'il est le seul auteur à utiliser l'occasionnalisme dans le seul cadre des relations entre âme et corps, elle affirme que l'occasionnalisme n'a jamais été une véritable thèse pour Arnauld. Elle y voit (p. 45) un argument stratégique à saisir dans une visée persuasive ou critique plus large destinée à justifier Descartes, qui lui fait suivre ce dernier ou Malebranche au gré de leur accord avec Augustin. Elle conclut ainsi son étude : « L'occasionnalisme désigne une sorte de culture commune, avec laquelle on peut jouer sans qu'à l'époque personne n'en soit d'ailleurs vraiment dupe », p. 54.

⁵²⁴ Dans l'article « The Occasionalism of Louis de la Forge », p. 58, Nadler écrit que les *Remarques au Traité de l'homme* contiennent des références au *Traité de l'esprit de l'homme*. Il en conclut que Malebranche a dû être poussé par la curiosité d'en savoir davantage.

⁵²⁵ *Traité de l'esprit de l'homme*, pp. 187-188.

⁵²⁶ La Forge propose p. 189 une critique du concept d'étendue virtuelle attribuée à l'esprit pour rendre sa coextensibilité (union) au corps possible et en conclut que l'union est incompréhensible du point de vue de la philosophie de l'Ecole.

autre qui est étendue contractent l'alliance de laquelle elles sont capables (...) pourvu que vous entendiez cela dans un bon sens ⁵²⁷». L'éclaircissement de l'union requiert donc plusieurs mises au point. En premier lieu, Descartes aurait raison de ne pas définir l'esprit *en négatif* de la matière, par son immatérialité mais bien par l'attribut de la pensée qui lui est absolument propre. Le fait que l'âme soit inétendue est donc impliqué par sa nature, mais n'en constitue pas la caractéristique essentielle (attribut principal). D'autre part, il est absurde de supposer que deux substances sont jointes par ce en quoi elles sont formellement opposées (en l'espèce, l'étendue). La supposition d'une union locale est donc récusée⁵²⁸ et La Forge en accuse le rejet en montrant qu'elle est impossible fût-ce pour une alliance de corps à corps. Deux corps ne pouvant se trouver strictement en un même lieu, ils ne peuvent en effet être présents *localement* l'un à l'autre.

C'est en vérité tout le système scolastique des relations qui se trouve pris à parti, puisque La Forge complète sa critique par une brève analyse du rapport des qualités réelles à leur sujet : séparées de lui, elles lui sont unies, bien qu'elles ne possèdent aucune étendue⁵²⁹. Or, ce type d'alliance est précisément celui auquel Descartes avait renvoyé Elisabeth (pesanteur/matière) pour lui faire comprendre comment l'âme pouvait être unie au corps. A la suite de Descartes La Forge affirme donc que la science scolastique opérant une sorte de substitution, s'est privée des moyens de comprendre l'union⁵³⁰.

Celle-ci désigne selon La Forge une alliance entre deux instances séparées. Or « toute sorte d'union dit un certain rapport, ressemblance, dépendance, au moyen de laquelle nous considérons deux choses comme n'en faisant qu'une, d'une certaine façon. ». Une alliance ne peut s'établir que par les attributs relatifs – ni par les attributs essentiels ou absolus, sinon, tous les corps qui ont un même attribut essentiel (étendue) devraient être unis, ni par les attributs qui opposent les substances. Ces attributs relatifs, opérateurs des alliances entre substances sont, selon La Forge, au nombre de quatre : *action et passion* « pour toutes sortes d'êtres » ; « *proximité* pour la liaison qui est entre deux corps », « *amour* pour la liaison de deux esprits », « *volonté* pour l'union qui est entre l'âme et le corps »⁵³¹.

Les attributs spécifiques aux différents types de relations peuvent sembler être les déclinaisons de la relation générique de dépendance action/passion ou bien, au contraire, ses conditions. La Forge, en effet, articule les attributs de manière lâche, en une simple succession (« je

⁵²⁷ Id. p. 190.

⁵²⁸ Voir aussi : Id. p. 193.

⁵²⁹ Id. pp. 248-250.

⁵³⁰ « C'est pourquoi Monsieur Descartes a eu bonne raison de dire, qu'il ne concevait pas l'union de l'âme et du corps autrement que comme on conçoit dans l'Ecole celle de la pesanteur et de la matière et que d'autant que nous nous étions servis de la notion de l'union de l'âme et du corps, pour connaître celle de la matière et des qualités réelles, nous nous étions rendu la connaissance de l'alliance de l'esprit et du corps plus difficile, parce que cela nous avait obligé de chercher une autre espèce d'union que celle dont ils sont véritablement unis ». Id. p. 191.

⁵³¹ Id. p. 196.

n'en trouve point d'autre que *premièrement et en général*... mais je trouve *de plus*... ». Rien ne signale, donc, dans l'énoncé, quelle relation il faut concevoir entre action/passion et proximité, amour, volonté ni d'ailleurs, entre ces attributs respectifs et les principes d'union préalablement énoncés: dépendance et ressemblance. En particulier, doit-on considérer que la relation de volonté qui unit un esprit à un corps constitue ou bien fonde une liaison réciproque (de dépendance) de type action/passion? La Forge est plus explicite en ce qui concerne les liaisons de corps à corps: c'est bien la proximité qui permet que des corps soient « capables d'agir et de pâtir dépendamment l'un de l'autre⁵³² », c'est-à-dire soit d'« agi[r] ou pâti[r] en même temps et de la même manière » soit « quand l'un agit, [que] l'autre pâtisse ». Or cette double explicitation trouble la notion d'action réciproque qui paraissait commander les rapports des corps entre eux. Il apparaît en réalité que l'on peut concevoir des unions avec identité des affects ou des opérations – où l'on retrouve le principe de ressemblance, comme dans le cas des esprits unis par l'amour. Quant à l'alliance de l'âme et du corps, elle consiste en un rapport de dépendance réciproque⁵³³ que La Forge ne caractérise cependant pas immédiatement comme de type action/passion. Par ailleurs, il a soin de préciser au sujet de l'attribut générique et de la volonté que les attributs relatifs ou respectifs qui opèrent les liaisons « sortent de leur sujet et (...) s'attachent à un autre ». Il va sans dire qu'une telle formule rend assez ambigu le statut de ces attributs : appartiennent-ils simultanément aux deux substances, ce qui donnerait un sens à leur qualité d'attributs « relatifs », dépendants de l'union ? Sont-ils capables de sortir de leur sujet pour s'attacher à l'autre ? Ne sont-ils pas alors aussi indépendants de la substance qui les porte que les modes des scolastiques ? S'ils sont relatifs, c'est à dire dépendants de l'union, n'y a-t-il pas quelque absurdité à vouloir en faire les opérateurs de l'état de chose qui les fonde⁵³⁴ ? Enfin, une distinction ne manque-t-elle pas entre l'opérateur de l'union (proximité, volonté, amour) et ses manifestations dans les entités unies (dépendance réciproque, ressemblance), ce qui conduirait à une toute autre articulation entre ce qui paraissait une modalité générique de l'union (action/passion) et des situations spécifiques (proximité, amour, volonté) ?

La conceptualisation apparaît, à dire vrai, assez peu fixée : au moment d'envisager des objections, La Forge se réclame des catégories logiques de Clauberg dont il ne s'est pas servi jusque là⁵³⁵. Or cette référence n'éclaircit que peu les difficultés que nous venons de relever, dans la mesure où les éléments convoqués ne recoupent pas les notions employées dans la présentation positive

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ « Le corps et l'esprit sont unis, lorsque quelques mouvements du premier se font dépendamment des pensées du second et que réciproquement quelques pensées du second dépendent des mouvements du premier » *Id.*, pp. 196-197.

⁵³⁴ La Forge envisage une objection apparentée à cette question, p. 198 : « on pourrait objecter que cette dépendance et ce commerce mutuel d'actions et de passions qui est entre l'esprit et le corps présuppose qu'ils soient déjà unis ». Sa réponse est décevante, d'autant qu'il déplace le problème vers la curieuse question de savoir si l'âme doit déjà (et comment) « être dans le corps » pour pouvoir agir sur lui.

⁵³⁵ Concernant les relations (probablement épistolaires) de La Forge à Clauberg, on peut renvoyer à P. Clair, op. cit. pp. 68-70 et Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 46.

des thèses. La Forge met donc en jeu une division entre trois types de rapports entre substances – ressemblance, opposition, origine – pour établir que l’union entre âme et corps consiste en une double relation de ressemblance et d’origine. Leur alliance ne saurait en effet être constituée du seul rapport de ressemblance de substance à substance (qualité de créature et capacité à recevoir diverses modifications). Elle s’appuie donc sur une relation de ressemblance entre propriétés respectives des deux substances (« opérations et ce en quoi [elles] sont capables d’agir et de pâtir »)⁵³⁶ elle-même fondée sur une relation de troisième type (origine ou causalité)⁵³⁷ en un sens spécifique : l’âme est « cause équivoque » des événements du corps, puisque l’effet ne ressemble pas à sa cause, en sorte que la « ressemblance » entre modifications de l’âme et du corps ne peut consister qu’en une affinité « d’action et de passion »⁵³⁸.

Quant à la nature de la causalité à l’œuvre dans les phénomènes psychophysiques, elle est examinée dans le contexte d’une refonte générale du concept de cause. Il n’apparaît pas plus difficile, en effet, de comprendre comment l’esprit peut mouvoir le corps que de savoir comment un corps en meut un autre. Cette assimilation d’un cas à l’autre a pour fin d’empêcher le recours à « l’évidence de l’effet » et La Forge établit que, dans un cas comme dans l’autre, la transmission d’un mouvement est le fait de « la même cause universelle »⁵³⁹.

Pour comprendre le mouvement corporel, La Forge propose une série de distinctions entre mouvement et détermination, cause du mouvement et cause qui le détermine, mouvement (effet) et force mouvante (cause)⁵⁴⁰. Le mouvement, dans le corps, est un mode et, à ce titre, ne peut passer dans un autre. La force qui meut ce corps, en revanche, diffère du mouvement, elle n’appartient ni au corps ni à la substance étendue en général. Elle est immatérielle et incorporelle et peut s’appliquer successivement à différents corps. La Forge soutient donc que l’étendue n’est pas active. Aussi, le mouvement a-t-il dû être introduit dans le monde par une cause extérieure, non étendue, capable de créer puis de conserver des substances qui ne peuvent subsister par elles-mêmes⁵⁴¹. La

⁵³⁶ La Forge précise, à l’aide d’une métaphore spatiale peu heureuse, que c’est par ces propriétés relatives qu’une substance peut « se lier à une autre, entrer en elle ou la recevoir en soi », *TEH*, p. 202.

⁵³⁷ Le texte n’est pas aussi explicite et ne marque pas clairement comment s’articulent ressemblance et origine. La Forge se contente d’affirmer la nécessaire conjonction des deux types de relation (« la première espèce de relation, qui est celle de la ressemblance, mais encore la troisième, qui est celle de la cause et de l’effet se rencontrent pour former cette union », *Id.* p. 203).

⁵³⁸ *Id.*, p. 205.

⁵³⁹ *Id.* p. 247.

⁵⁴⁰ Nous avons déjà relevé à plusieurs reprises les critiques que La Forge adresse à la notion de qualités réelles. Elles sont réactivées dans le cas de la force qu’un corps aurait d’en mouvoir un autre (pp. 148-150 du *TEH*). La distinction entre force qui meut et effet dans le corps (mouvement, c’est-à-dire mode) permet de pallier l’impossibilité pour un mode de passer dans un autre corps.

⁵⁴¹ Dans son article « Louis de La Forge and the Development of Occasionalism : Continuous Creation and the Activity of the Soul », Steven Nadler analyse longuement la conception de la création continuée que propose La Forge. L’idée que Dieu, en plus de conserver les substances dans l’existence, cause en elles des modifications singularise sa théorie de la formulation cartésienne et conduit à un strict occasionnalisme – difficilement compatible, selon Nadler, avec la supposition d’une activité de l’âme – qui serait une étape cruciale vers l’occasionnalisme radical de Malebranche. Sur l’occasionnalisme de La Forge, on peut renvoyer à un autre article de Nadler : « The Occasionalism of Louis de La Forge » dans lequel l’auteur soutient que La

Forge en conclut que seul Dieu est cause du mouvement qu'il a créé et qu'il conserve en quantité égale dans l'univers⁵⁴². Tous ces points – divinité de la force mouvante, création continuée, c'est-à-dire conservation de la quantité de mouvement et de matière – sont pleinement conformes aux positions cartésiennes, telles qu'exposées dans la deuxième partie des *Principes* et la lettre à Morus d'août 49⁵⁴³.

Toutefois, si Dieu est la cause universelle, efficiente, de tous les phénomènes, les esprits et les corps singuliers restent les causes particulières des changements observables, suivant les lois du mouvement – celles que décrit Descartes, dans la deuxième partie des *Principes* – et celles de la volonté, pour les esprits. Dieu est donc bien cause première mais pas cause unique. Les corps déterminent le mouvement (déjà existant) d'autres corps qu'ils rencontrent et inclinent, l'esprit donne une direction au flux des esprits animaux déjà animés de mouvement. L'union entre âme et corps, quant à elle, relève de causes particulières de deux types : la constitution corporelle et ses changements – qui déterminent Dieu à allier telle pensée à tels effets – et la volonté du sujet, qui produit certaines liaisons⁵⁴⁴. Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est donc une particularisation de la force émanée de Dieu qui se produit, c'est-à-dire une division de sa puissance et une détermination de sa direction, quand les créatures l'« obligent » à orienter de telle ou telle façon leur mouvement.

Forge n'est strictement occasionnaliste que dans le cas des relations entre corps : le corps peut causer quelque chose dans l'esprit même s'il est inerte, puisqu'il ne s'agit pas de produire du mouvement ; l'âme peut agir par une causation équivoque sur son propre corps, puis, par son intermédiaire, sur d'autres. Notons une inflexion certaine entre les thèses de cet article et ce que Nadler a publié par ailleurs sur le sujet.

⁵⁴² La conclusion de cette section reprend précisément les résultats de l'argumentation : « Concluons donc de tout ceci, premièrement qu'il est impossible qu'un corps puisse avoir de soi la puissance de se mouvoir, ni d'en pousser un autre, car soit que vous supposiez la nature dans le chaos dont nous venons de parler, soit que vous la supposiez telle qu'elle est, un corps ne saurait jamais en mouvoir un autre, s'il n'est mû lui-même le premier, et s'il n'a la force de mouvoir un cercle tout entier de corps, à cause que naturellement deux corps ne se peuvent pas pénétrer ; or il ne peut pas se remuer le premier avant que les autres se remuent, pour la raison que je viens de dire, et il ne peut pas non plus avoir la puissance de mouvoir un cercle tout entier du corps, d'autant que quelque grand qu'il soit, il ne le fera jamais tant que le cercle doit mouvoir. (...) vous voyez donc par là qu'aucun corps n'a la puissance de se mouvoir, mais que la force qui le meut doit appartenir à quelque autre substance. Concluons secondement, que c'est Dieu qui est la cause première, universelle, et totale du mouvement (...). Comme ce serait en quelque façon l'accuser d'inconstance que de croire qu'il augmente ou diminue la quantité du mouvement qu'il a produit, c'est-à-dire, de cette force avec laquelle il a d'abord agité les diverses parties de la matière. Or quoi que cette force ne soit autre chose que Dieu, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu même, et qu'à regarder de ce côté-là elle semble indivisible, et ne puisse croître ni diminuer toutefois à raison de la manière et des divers sujets sur lesquels il l'applique, il semble qu'elle se divise, et bien qu'elle n'augmente et ne diminue jamais dans toute la nature, elle augmente pourtant et diminue eu égard aux différents corps sur lesquels il l'exerce. Et bien que de cette façon Dieu soit la cause universelle de tous les mouvements qui se font au monde, je ne laisse pourtant pas de reconnaître les corps et les esprits pour les causes particulières de ces mêmes mouvements, non pas à la vérité en produisant aucune qualité *impreste*, de la manière dont l'Ecole l'explique, mais en déterminant et obligeant la cause première à appliquer sa force et sa vertu motrice sur ces corps qui ne l'auraient pas exercée sans eux, suivant la manière dont elle s'est résolue de se gouverner avec les corps et les esprits, c'est-à-dire pour les corps, suivant les lois du mouvement, lesquelles sont si bien expliquées dans le second livre des *Principes* de M. Descartes, et pour les esprits, suivant l'étendue du pouvoir qu'il a voulu accorder à leur volonté ; c'est en cela seul que consiste la vertu que les corps et esprits ont de mouvoir : et partant il n'est pas plus difficile de comprendre comment un esprit peut agir sur un corps et le mouvoir, que de concevoir comment un corps en pousse un autre. » Id. pp. 258-259.

⁵⁴³ GIII, p. 934 ; AT V, 404-405.

⁵⁴⁴ Id. pp. 231-232.

Ainsi, si les esprits finis et les corps ne possèdent pas d'activité propre, ils sont cependant légitimement appelés *causes* dans la mesure où ils inclinent la force mouvante à s'appliquer à telle ou telle créature, de sorte que l'on peut concevoir une union réelle entre âme et corps, fondée et conservée par la volonté de Dieu, mais dans laquelle les éléments unis sont capables d'actions réciproques véritables. Il est donc clair pour La Forge que Dieu ne fait pas tout⁵⁴⁵.

C'est dans le quatrième de ses discours sur *Le discernement de l'âme et du corps* que Cordemoy, lui, développe la thèse plus radicale selon laquelle la causalité n'appartient pas aux créatures mais à Dieu seul. Il établit alors que les corps n'ont pas leur mouvement par eux-mêmes et que la matière subtile qui les meut est elle-même mue par Dieu. Le raisonnement qui repose sur une axiomatique – selon la méthode des « géomètres » – permet, selon Cordemoy, de dépasser l'expérience pour atteindre les causes véritables des phénomènes, c'est-à-dire les causes premières des mouvements, en distinguant entre *occasion* et *cause*. Les principes qui régissent le mouvement des corps sont les suivants : l'état d'un corps – mouvement ou repos – ne peut passer dans un autre, ni l'impulsion se répartir entre les deux, chaque corps n'ayant de mouvement qu'autant que nécessaire pour ses propres effets ; or un corps ne possède pas de lui-même son mouvement – parce que le corps peut être en repos sans cesser d'être un corps, et que l'« on n'a pas de soi ce qu'on peut perdre, sans cesser d'être ce qu'on est⁵⁴⁶ », c'est-à-dire qu'une propriété que le corps peut perdre (le mouvement) ne saurait appartenir à son essence – ; par conséquent, le premier moteur n'est pas un corps ; et, dans la mesure où il n'existe que deux genres de substances, esprit et corps, le mouvement doit être impulsé par un esprit⁵⁴⁷. Ce dernier doit commencer à mouvoir les corps et les conserver, Cordemoy considérant, comme La Forge à la suite de Descartes, que les substances ne subsistent pas par elles-mêmes et donc que la création divine est continuée⁵⁴⁸. De ces pré-requis il s'ensuit que Dieu seul, comme esprit, serait capable d'être cause.

La proximité de l'argumentation de Cordemoy à celle de La Forge est ici patente mais le premier adopte une position plus radicale. Tandis que La Forge maintenait une causalité, équivoque mais réelle, entre âme et corps, Cordemoy récuse tout à fait une telle action. Seul Dieu est pour lui véritablement cause, corps et volontés finies n'étant que des occasions de l'expression de son vouloir. Toute causalité – production, conservation, détermination de mouvement – procède donc d'un esprit à la volonté et à la puissance infinies. Une telle hypothèse ne pourrait paraître absurde, selon Cordemoy, qu'en raison d'une mauvaise compréhension des pouvoirs d'un esprit supérieur

⁵⁴⁵ Id. 264.

⁵⁴⁶ *Six discours*, p. 135.

⁵⁴⁷ Id. Axiome 3, pp. 136 et 139.

⁵⁴⁸ Id. Axiome 4, p. 139 « ce qui produit conserve ». Dieu produit, conserve les créatures dans l'existence et cause tous les mouvements, les corps ne commençant à se mouvoir ou se reposant que sous l'effet d'une action divine.

à l'esprit humain. En effet, le sujet humain aurait spontanément tendance à se représenter toute volonté et toute puissance à l'image de son propre vouloir. Or, l'expérience qu'il en a lui en révèle les limites⁵⁴⁹. La compréhension de l'action divine suppose donc que l'on se dote de l'idée d'un être à la volonté et à la puissance infinies, qui serait à lui-même sa propre cause.

Procédant à l'analyse de la perception (erronée) par un sujet humain des mouvements, Cordemoy montre que mouvement volontaire et choc des corps peuvent être explicités de la même manière. Dans les deux cas, le sujet croit qu'il existe une relation de causalité directe entre deux événements – il veut lever son bras/celui-ci se meut ou : le corps A est en mouvement/le corps B se meut après leur choc. L'erreur vient de ce que le sujet se fie au témoignage habituel de l'expérience – c'est-à-dire, dans le cas des deux corps, au fait que B soit régulièrement en mouvement après son contact avec A, et dans le cas de la volonté, au fait que le mouvement du corps suive généralement l'expression d'un vouloir⁵⁵⁰ – c'est-à-dire aux causes sensibles – visibles ou éprouvées – des phénomènes. Or l'illusion d'une causalité directe est contredite par le raisonnement, qui permet de faire apparaître les causes imperceptibles mais agissantes des phénomènes observés⁵⁵¹ :

« Tout ce qui est clair c'est que l'esprit veut que le corps soit mû en un sens, et que ce corps en même temps est mû d'un mouvement conforme au désir de cet esprit : nous ne nous apercevons que de cela, le reste, nous le conjecturons⁵⁵² »

Une juste description de la situation de choc de deux corps, évitant le sophisme du *non causa pro causa*, consisterait à dire que l'on a vu un corps B se mouvoir conséquemment à sa rencontre avec un corps A, lequel a cessé de se mouvoir après le choc et non que A a transmis son mouvement à B. De même, pour analyser l'apparente action de la volonté sur le corps, il faudrait traduire

⁵⁴⁹ Le sujet ne saurait ni provoquer ni arrêter les mouvements qui s'opèrent en lui et dans la nature ni commander à des corps des mouvements nouveaux, c'est-à-dire augmenter la somme de mouvement existant. Cordemoy reprend, comme La Forge, la thèse cartésienne de la conservation de la quantité totale de mouvement dans la nature, notamment exposée dans les *Principes de la philosophie* (II, 36 et 42, en particulier) mais aussi dans la lettre à Silhon de mars ou avril 1648 : « premièrement je dirais que je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement dans toute la matière créée, qui n'augmente ni ne diminue jamais, et ainsi, lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il en donne », AT V, p. 135.

⁵⁵⁰ « Plusieurs s'arrêtant en eux-mêmes, et voyant que les mouvements de leurs corps suivent de si près leurs volontés, croient n'avoir point à rechercher d'autre cause du mouvement de leurs corps, que leur volonté propre. Cette erreur est semblable à l'erreur de ceux, qui pensent qu'un corps en peut mouvoir un autre. Car, comme ces personnes, ne voyant que deux corps, se persuadent, à cause que le transport du second est toujours arrivé, sitôt que le premier a été mû en a été approché, que c'est en effet l'un qui a fait mouvoir l'autre : sans considérer, qu'un corps ne saurait produire l'effet qu'ils lui attribuent : de même, plusieurs voyant que dès qu'ils veulent qu'une partie de leur corps soit mue d'un certain côté, elle y est aussitôt portée ; s'imaginent, à cause qu'ils ne s'aperçoivent pour lors que de leur volonté, et du transport de leurs corps, qui la suit de si près, que ce transport ne peut être causé que par elle ; sans prendre garde, qu'elle n'en peut être la cause. » Id. pp. 139-140.

⁵⁵¹ Id. p. 137.

⁵⁵² Id. p. 150.

l'interprétation ordinaire « l'âme cause un mouvement dans le corps » en « à cause [qu'elle] le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà le corps, vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit mû », c'est-à-dire que le mouvement de Dieu répond à la volonté, celle-ci n'étant pas cause, mais occasion.

L'inefficacité de la volonté est prouvée par différents arguments d'observation. Le sujet ne commande pas la durée de sa vie, qu'il souhaite l'abrégé ou l'allonger ; il ne peut aller contre les capacités physiques de son corps – vieillesse, maladie, handicap, sommeil – et son organisme se gouverne automatiquement dans la plupart de ces fonctions⁵⁵³. Pour les mouvements corporels comme pour l'effectuation des volontés, les créatures sont donc causes occasionnelles, et, en toute rigueur, le terme de *cause* constitue un abus de langage :

« Et il faut avouer que c'est une façon commode de s'expliquer dans l'ordinaire, que de dire qu'une âme meut un corps, et qu'un corps en meut un autre ; parce que, comme on ne cherche pas toujours l'origine des choses, il est souvent plus raisonnable, suivant ce qui a déjà été remarqué, d'alléguer l'occasion, que la cause d'un tel effet.⁵⁵⁴ ».

Dieu (« la puissance ») meut les particules qui génèrent le mouvement corporel d'une manière qui réponde aux désirs du sujet⁵⁵⁵. Ce qui explique l'illusion d'une volonté réellement agissante, c'est l'invisibilité de la cause véritable – comme dans le cas du choc des corps – mais aussi et surtout le fait que le vouloir soit suivi d'effet sans délai « dès l'instant même qu'[il] l'a désiré » et que le mouvement volontaire suive des lois toujours identiques. La volonté divine, par laquelle tous les mouvements adviennent est, selon Cordemoy, infaillible, infinie et invariable dans son action. Elle a produit (et agit selon) des lois permanentes qui règlent les relations entre les corps et entre corps et âme⁵⁵⁶. Immédiateté et constance sont précisément les traits de ce « merveilleux

⁵⁵³ Id. p. 141 : « Mais un vieillard a beau vouloir marcher vite, un ivrogne a beau vouloir marcher droit ; et celui dont la main est gelée, a beau vouloir remuer les doigts : des gens en cet état ne témoignent que trop, que si ces petites particules [délicates et subtiles, qui agitent nos membres] peuvent être tantôt plus et tantôt moins émues, ce n'est jamais selon notre volonté, mais toujours selon la différence des matières dont elles sont composées, selon celle de nos âges, et des lieux où nous vivons. »

⁵⁵⁴ Id. p. 142.

⁵⁵⁵ Id. p. 142 : « (...) on peut dire qu'une âme meut un corps, lorsqu'à cause qu'elle le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà ce corps, vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit mû. »

⁵⁵⁶ Il est intéressant de relever que l'analyse de la causalité, chez Cordemoy, conduit à une réflexion métaphysique sur la *nature divine* bien moins présente chez La Forge (H. Gouhier le souligne dans *La vocation de Malebranche*, p. 101).

rapport » qui lie âme et corps et leur permet d'agir réciproquement, sans qu'il existe aucune causalité propre ni directe de l'agent⁵⁵⁷.

La critique de la notion de cause, plus accusée encore que chez La Forge, conduit donc Cordemoy à repenser à nouveaux frais la question de l'union entre âme et corps, problème qui, à le lire, n'aurait jamais été adéquatement traité⁵⁵⁸. Selon lui, l'opérateur de l'union entre deux corps ou deux esprits est la continuité – continuité physique entre les corps, identité des pensées entre des esprits – dans une durée continue. Certains éléments de l'analyse évoquent fortement La Forge⁵⁵⁹ ainsi :

« L'union des choses ne se fait que par ce qu'elles ont de rapportant, et conséquemment, si un corps et un esprit sont unis, ce n'est pas par le rapport de deux étendues, car l'esprit n'en a pas, ni par le rapport de deux pensées, car le corps n'en a pas⁵⁶⁰. »

L'union désigne alors une relation réciproque telle qu'à certaines pensées répondent des événements corporels et inversement :

« si cet esprit, dont la nature est de penser, a quelques pensées, auxquelles le corps puisse avoir du rapport par son étendue, par son mouvement, ou par autre chose de sa nature : par exemple, si de ce que cet esprit voudra que ce corps soit mû en un certain sens, ce corps est tellement disposé, qu'en effet, il soit mû, ou si de ce qu'il y aura de certains mouvements en ce corps, il vient de certaines perceptions en cet esprit, on pourra dire (par quelque puissance qu'ils aient été ainsi disposés) qu'ils sont unis. Et, tandis qu'ils auront ce rapport entre eux, on pourra dire que leur union est continue.⁵⁶¹ »

Les événements du corps apparaissent comme une suite nécessaire de la volonté, les idées comme une suite nécessaire des mouvements corporels et l'union durera tant que cette relation de

⁵⁵⁷ *Premier Traité de métaphysique*, XII : « La seule chose que fit Dieu pour unir ce corps et cet esprit, fut de faire mouvoir ce corps, non seulement à l'occasion des autres corps, comme il fait mouvoir celui des bêtes, mais encore à l'occasion des volontés de cet esprit ; et de donner des sensations et des inclinations à cet esprit à l'occasion des mouvements de ce corps. ».

⁵⁵⁸ « Ce merveilleux rapport de nos mouvements et de nos pensées, me donne occasion de parler de l'union de notre corps et de notre âme, et de la manière dont ils agissent l'un sur l'autre. Ce sont deux choses, que l'on a toujours admirées, sans les expliquer. », Id. p. 145. Cf. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, p. 99 : « Cela [l'explication de ce merveilleux rapport] n'était possible qu'après une critique de l'idée de cause, comme nous dirions aujourd'hui ; si le début de ce 5ème discours est triomphal, c'est que les quatre premiers ont purifié l'esprit des préjugés sensibles ; désormais, nous savons que le monde des causes subsiste par delà les sens ; nous n'avons qu'à appliquer les principes précédemment établis à cette causalité particulière que présente le composé humain. Rarement le problème des rapports de l'âme et du corps ne fut posé en termes aussi nets. »

⁵⁵⁹ Et sa référence explicite à Clauberg.

⁵⁶⁰ *Le discernement*, p. 146.

⁵⁶¹ Id. p.146.

réciprocité se maintiendra. Celle-ci est comprise comme plus parfaite que l'union des corps dont la continuité s'opère seulement à leur superficie – c'est-à-dire à leur borne extérieure. L'esprit, lui, est uni à toutes les parties du corps : « il n'y a pas une partie qui ne serve à entretenir dans ce corps l'admirable économie, qui le rend propre à toutes les choses, que cet esprit veut qu'il opère.⁵⁶² ». Si Cordemoy conserve une référence à l'union comme continuité – c'est-à-dire une notion physique de l'union – c'est donc pour la dépasser en une relation continue qui implique toujours *tout* le corps et *tout* l'esprit⁵⁶³. Pour l'expliquer, Cordemoy hasarde un parallèle de nature à expliquer comment l'âme peut être unie à tout le corps : Dieu est partout sans être étendu, puisque « chaque partie de la matière ne subsiste et n'est mue que parce qu'il le veut, cette action de sa volonté s'étend partout ». C'est donc le champ d'action universel de la volonté de Dieu qui permet de dire qu'il s'étend partout. De même, c'est aussi la possibilité ou la virtualité qu'a l'âme d'appliquer sa volonté à tout le corps qui permet de dire qu'elle lui est unie en son entier⁵⁶⁴. Ce parallèle admet toutefois une restriction significative. Le rapport « véritable » en quoi consiste l'union entre le corps et l'esprit est en effet une relation réciproque de dépendance telle qu'ils soient l'un et l'autre « toujours disposés à recevoir divers changements à l'occasion l'un de l'autre ». Non seulement la volonté humaine, comme cela a été rappelé plus haut, n'est pas toute puissante, mais en outre et surtout, l'âme est sous la dépendance du corps, tandis qu'aucun mouvement retour n'a cours de la matière à Dieu. En vérité, la limitation de la volonté et l'état de dépendance de l'esprit humain à son corps sont liés puisque les mouvements du corps causent dans l'esprit des affections qui ne dépendent pas de la volonté et qui le touchent comme par surprise :

« Il [Dieu] n'est pas uni à la matière, comme nos âmes sont unies à nos corps : car il est sans dépendance de la matière ; ce qui arrive en elle, ne peut causer en lui les altérations, que notre âme ressent par les changements du corps. La raison de cette différence est qu'il n'arrive rien en la matière, que ce qu'il plaît à cet esprit souverain. ».

En outre, tandis que Dieu, comme cause universelle, possède déjà la connaissance de tous les changements de la matière, le sujet humain n'a aucune préscience des modifications qui peuvent

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Il convient de remarquer ici que, traitant des modalités de la liaison entre âme et corps, et de l'union de celle-ci à tout son corps, Cordemoy délaisse tout fait les considérations physiologico-anatomiques que l'on trouvait chez Descartes et La Forge, et qui conduisaient à l'élaboration d'une hypothèse sur le rôle de la glande pinéale comme siège de l'union. Aucune considération de ce type n'apparaît chez Cordemoy.

⁵⁶⁴ *Id.* p. 147.

l'affecter en raison de l'union. Les expériences d'affection qu'il fait ne sont donc pas à son initiative et l'étonnent toujours comme des événements singuliers.

La dépendance de l'esprit au corps et du corps à l'esprit dans l'affection est ce qui différencie la situation de la créature de celle de Dieu mais aussi ce qui invalide d'autres compréhensions possibles de l'union comme animation du corps par un ange ou un démon. L'ange pourrait agir sur la matière, en recevoir des connaissances, mais non en ressentir plaisir ni douleur⁵⁶⁵. Quant au démon, ce ne serait pas la possibilité d'éprouver de la douleur qui lui ferait défaut, mais celle d'appliquer sa volonté à une partie de matière⁵⁶⁶. Dans la première hypothèse, ce serait donc l'expérience du sentir qui ferait défaut, dans la deuxième, celle de l'agir. Or ces deux contrepoints permettent à Cordemoy de préciser en quoi consistent les capacités d'agir et de pâtir que l'âme reçoit de son union au corps. Son action se dédouble en exercice de l'entendement et de la volonté ; sa capacité de pâtir implique la possibilité d'éprouver de la douleur et du plaisir. La conjonction de ces facultés produit la spécificité de l'esprit humain tandis que d'autres constitutions d'êtres sont concevables (ange, démon) dans lesquels elles ne sont pas liées. La réciprocité de l'action et de la passion entre âme et corps apparaît donc comme le trait distinctif de la situation du composé humain⁵⁶⁷.

Or cette relation de réciprocité, de manière assez curieuse, caractérise ce que Cordemoy appelle l'*animation* du corps par l'âme. Car par ce terme, il ne désigne pas une relation univoque de l'esprit au corps, mais bien une action réciproque entre deux substances distinctes. C'est pourquoi, dans le premier *Traité de métaphysique*, il affirme que si l'on peut accepter l'emploi d'un vocabulaire

⁵⁶⁵ « Car ces esprits ne sont point sujets aux changements de la matière, à laquelle ils s'appliquent. Et encore qu'elle puisse agir sur eux en un certain sens, puisqu'ils sont capables d'apercevoir ses changements, et ainsi, d'avoir de nouvelles pensées à leur occasion, néanmoins, ils ne sont point affectés de plaisir, de douleur, et de ces divers sentiments, que notre âme éprouve, dès qu'il arrive dans notre corps des changements capables de rétablir ou de ruiner cette disposition, par laquelle il lui est uni. » Id. p. 148.

⁵⁶⁶ Id. p. 148.

⁵⁶⁷ *Traité de métaphysique*, I, XIII : « Il suffisait que cet esprit eût à l'occasion du corps auquel il fut uni, des sensations, que les autres esprits n'eussent pas, pour le rendre différent des autres esprits, et propre à informer ce corps : Comme il suffisait que ce corps eût des mouvements à l'occasion des volontés de cet esprit, pour le rendre différent des corps de toutes les bêtes, et propre à cet esprit. » ; XIV : « Il faut surtout considérer que cet esprit et ce corps furent faits, afin qu'en s'unissant, il en résultât un homme, et si dans cette union de deux parties qui paraissaient si différentes, on veut regarder le corps comme la matière, et l'esprit comme la forme de ce tout physique, on le pourra avec beaucoup de raison. Car il est visible que l'esprit est cause de la plus essentielle différence, qui soit non seulement entre l'homme et les bêtes, mais entre le corps de l'homme et tous les autres corps de l'univers. » Voir aussi *Discours*, VI, p. 162.

aristotélicien pour caractériser les rapports de l'âme et du corps – le corps étant la matière que l'esprit informe, I, XIV – c'est en soulignant la spécificité de leur relation :

« Mais si l'esprit peut être appelé forme ou âme, parce qu'en effet il anime et qu'il informe ; *il ne faut pas regarder cette âme ou cette forme comme les autres âmes ou les autres formes, qui ne sont pas des substances séparables des sujets, qu'elles animent ou qu'elles informent*⁵⁶⁸. »

Pour comprendre cette relation, Cordemoy s'emploie à définir successivement en quoi consiste le mouvement d'une chose, l'action d'un corps sur un autre⁵⁶⁹, d'un esprit sur un autre⁵⁷⁰, enfin, en général, d'une chose sur une autre: « une chose n'agit sur l'autre, qu'autant qu'elle peut y apporter de changement suivant sa nature⁵⁷¹ ». Il en découle que l'action d'un corps sur l'âme consiste à lui causer des pensées nouvelles, dépendantes de la nature du corps – c'est-à-dire relatives à l'étendue, telles que figure, qualités sensibles, perceptions rapportées au corps propre ou aux choses extérieures – tandis que l'action de l'âme sur le corps engendre en lui des mouvements. Chaque substance agit et pâtit selon sa nature propre.

Si l'argumentation se déroule à partir du cas de l'action d'un corps sur un autre, c'est que, pour Cordemoy comme pour La Forge, il n'y a pas moins de difficulté à concevoir cette relation causale que celle de l'esprit sur le corps (et inversement). Dans chaque cas, ce dont il faut rendre raison, conformément aux principes établis dans le *Quatrième discours*, c'est de la relation de succession de deux mouvements corporels, d'un mouvement et d'une pensée, ou d'une volonté et d'un mouvement. En effet, même si la cause véritable est en Dieu, la manifestation d'une consécution immédiate et d'un changement d'état (vus ou éprouvés) restent indéniables. Le changement d'état d'un corps dépend donc du choc d'un autre corps sur lui, de même que le mouvement de notre bras dépend de notre volonté, de même encore que les idées confuses de l'imagination et de la sensation dépendent de l'activité de notre corps. C'est donc bien cette relation

⁵⁶⁸ *Traité de métaphysique*, I, XV, p. 280. Ceci rappelle la lettre à Regius de janvier 1642.

⁵⁶⁹ « On dit qu'un corps agit sur un autre, quand, à son occasion, cet autre corps commence d'être arrangé ou mû autrement, qu'il ne l'était auparavant », définition 1, p. 148.

⁵⁷⁰ « De même, on dit qu'un esprit agit sur un autre esprit, quand à son occasion, cet esprit conçoit, imagine, veut, sent, ou pense, en quelque façon que ce soit, autrement qu'il ne faisait auparavant. », SD définition 2, p. 149.

⁵⁷¹ Id. Axiome 1, p. 149 issu de la conclusion de la définition 2 : « Ainsi, les corps agissent l'un sur l'autre, autant qu'ils le peuvent, quand ils se causent quelque changement convenable à l'étendue, et les esprits agissent l'un sur l'autre, autant qu'ils ne peuvent, quand ils se causent quelque changement convenable à la pensée. »

de dépendance en quoi consiste la causalité occasionnelle qui s'étend à toutes les relations entre créatures :

« Et, comme on est obligé de reconnaître que la rencontre de deux corps est une *occasion* à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second ; on ne doit point avoir de peine à concevoir que notre volonté soit une *occasion* à la puissance qui meut déjà un corps, d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée⁵⁷². »

La relation de causalité entre âme et corps n'est donc pas plus difficile à comprendre que le choc des corps : nier la première serait nier le second⁵⁷³. L'unification de l'explication que propose Cordemoy est séduisante, dans la mesure où elle réduit l'incompréhensibilité de l'union et produit une explication générale. Elle doit toutefois renoncer à une élucidation intégralement mécaniste et nécessite un dépassement de l'ordre physique en direction de la volonté divine. En cela, on peut penser qu'elle ne dissipe pas le mystère de la façon dont l'union s'opère. Il est clair en tout cas selon Cordemoy que l'on est autorisé à parler d'une relation de causalité entre les deux substances quand la modification de l'une d'elles procède d'une action de l'autre. L'union fait donc correspondre actions et passions en fonction de la *nature* de chaque substance : les idées confuses des sens et de l'imagination sont bien à l'âme, quoique produites par le corps. L'âme ni le corps ne se trouvent défigurés, ni dénaturés, bien qu'ils soient modifiés constamment, par l'union.

Bien des aspects des analyses de La Forge et Cordemoy se retrouvent chez Malebranche qui souscrit aussi à des vues occasionnalistes, défendues en maints endroits de son œuvre. On trouve ainsi sous la plume de l'oratorien des registres divers d'arguments dont certains constituent un noyau invariable tandis que d'autres sont mobilisés de manière plus ponctuelle.

C'est au chapitre III de la deuxième partie du sixième livre de la *Recherche* que Malebranche démontre pour la première fois que les causes secondes – plus justement appelées « occasions » que « causes », selon la conceptualisation de Cordemoy que Malebranche fait sienne de préférence au couple cause générale/ cause particulière de La Forge n'ont pas d'efficace véritable⁵⁷⁴. Comme chez La Forge et Cordemoy, la relation psychophysique est comprise dans le contexte général d'une théorie occasionnaliste de la causalité. Au moment de l'évocation de l'union âme/corps, dans le

⁵⁷² Id. p. 151.

⁵⁷³ « Nous reconnaissons que ni nos âmes ne peuvent point mouvoir nos corps, les corps ne peuvent aussi mouvoir d'autres corps ». *Ibid.*

⁵⁷⁴ RV PI I, p. 646 ; OC II, p. 312.

livre I, la question de savoir comment l'âme pouvait de déterminer le mouvement des esprits dans le corps et les événements corporels agir sur l'âme avait en effet été renvoyée à des développements ultérieurs⁵⁷⁵.

Pour démontrer l'inefficacité des causes secondes, Malebranche procède donc, dans le livre VI, à une critique des conceptions scolastiques et de leurs conséquences éthiques. La croyance dans l'efficace des causes secondes procède selon l'oratorien des données de l'expérience sensible, de leur force persuasive sur l'esprit et de leur répétition, couplées au caractère insensible de l'action de Dieu⁵⁷⁶. En effet, toute expérience d'une succession se trouve spontanément traduite en relation de causalité⁵⁷⁷ alors que les créatures ne possèdent pas les facultés qui pourraient les rendre causes⁵⁷⁸. Or l'examen par la raison du concept de cause devrait contredire le sentiment car l'idée de puissance d'agir, comme Cordemoy le posait déjà, contient, selon Malebranche, quelque chose de divin⁵⁷⁹. L'argumentation en appelle donc sans cesse à la clarté de la raison contre les préjugés des sens :

« Ces choses me paraissent évidentes, et ce me semble à tous ceux qui veulent penser, quoiqu'elles soient peut-être incompréhensibles à ceux qui ne veulent que sentir ⁵⁸⁰ »

Le chapitre III, quant à lui, souligne quelles erreurs éthiques suivent des raisonnements causaux erronés fondés sur les « idées fausses et confuses des sens⁵⁸¹ » et le *XVe Eclaircissement* précise que si l'on se fie à une apparence de causalité c'est que le péché dissimule à présent l'action de Dieu.

⁵⁷⁵ Par ex : RV I, PI I, pp. 129, 169.

⁵⁷⁶ On retrouve donc ici différents éléments d'analyse que La Forge et Cordemoy relevaient aussi.

⁵⁷⁷ MCM V, PI II, pp. 232-233, OC X, pp. 47-48 ; PI II, p. 240, OC X, p. 55 : « Il ne peut y avoir d'effet sans cause, c'est une notion commune. Un homme tient un fruit entre ses mains : il le voit, il le goûte, et le trouve doux et agréable : à quoi attribuera-t-il cette douceur qu'au fruit ? Que prendra-t-il pour la cause du bonheur dont il jouit en s'en nourrissant ? Dieu ne paraît point devant lui, son opération n'a rien de sensible. Il ne pense point actuellement à Dieu : s'il y pense, ce n'est point pour chercher la cause du plaisir actuel dont il jouit, car il n'en est nullement en peine : ce fruit parle à tous ses sens, et ses sens satisfaits le séduisent ; car qu'importe aux sens d'où viennent les plaisirs, pourvu qu'ils en goûtent. Cet homme a cru enfant, il a cru toute sa vie que la douceur et l'amertume étaient dans les fruits, et qu'ils avaient la force de se faire sentir à l'âme. Il a vécu avec des gens qui ont cru la même chose, ou du moins qui ont toujours parlé comme s'ils le croyaient véritablement. Pourra-t-il quitter ses préjugés, pourra-t-il les examiner, pourra-t-il seulement en douter ? » ; TM I, X, VII, pp. 513-514, OC XI, p. 119. Tout ce dont l'expérience atteste sans erreur, pourtant, c'est seulement d'une succession entre rencontre corporelle et modification de l'âme : EMR, VII, PI II, p. 780 ; OC XII-XIII, p. 151.

⁵⁷⁸ Il faudrait préciser que si le biais psychologique est le même qui infère la causalité de la succession au plan physique et au plan psychologique, il est en un sens plus vraisemblable, moins scandaleux, selon Malebranche, quand il s'agit de penser les rapports entre corps ; nous sommes davantage aveuglés encore quand nous croyons que volonté et course des esprits animaux sont nécessairement liés car il n'y a alors aucune commune mesure entre des deux types de phénomènes : RV, PI I, p. 490, OC I, 129 ; PI I, pp. 330-331, OC I, p. 427.

⁵⁷⁹ RV VI, p. 643, OC II p. 309.

⁵⁸⁰ RV VI, PI I, p. 649, OC II, p. I

⁵⁸¹ RV VI, PI I, p. 653.

D'où la croyance en une Nature et en des facultés à l'œuvre pour produire les phénomènes, parmi lesquels, les relations de cause à effet⁵⁸².

Une fois établis les motifs qui inclinent à croire à des relations de causalité impossibles, Malebranche use de différents arguments pour réfuter la croyance dans l'efficacité des causes secondes. Il se réfère alors aux propriétés des substances, à une théorie générale de la causalité et à une certaine conception des perfections divines qui lui est coordonnée.

L'idée de l'existence d'une puissance causale dans les corps est d'abord rejetée au regard de ce qui est connu par idée claire de leur essence matérielle⁵⁸³. Malebranche ajoute que la transmission d'un mouvement d'un corps à un autre entraînerait le passage de la modalité d'une substance en une autre substance, ce qui est impossible⁵⁸⁴. Cet argument du livre VI – qui rappelle La Forge – est repris et étoffé dans le septième *Entretien sur la métaphysique et la religion*. Malebranche y affirme qu'il est impossible de supposer qu'existent dans les corps (et dans les esprits) d'autres propriétés que celles qui dépendent de leur essence, or, ni l'étendue ni la pensée ne contiennent de capacité causale⁵⁸⁵.

L'ontologie de la substance permet encore à Malebranche d'une part de rejeter l'hypothèse selon laquelle une certaine puissance résulterait de l'union, puisqu'aucune nouvelle faculté ne s'engendre dans les substances du fait de leur alliance ; d'autre part, d'accréditer la thèse selon laquelle une autre substance agirait pour faire mouvoir le corps/ l'esprit qui serait non pas une troisième substance résultant de l'union mais bien Dieu⁵⁸⁶.

⁵⁸² PI I, p. 969, OC III, p. 203.

⁵⁸³ « Car si on suppose selon leur sentiment [philosophes païens], qu'il y a dans les corps quelques entités distinguées de la matière ; n'ayant point d'idée distincte de ces entités, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables causes des effets que l'on voit arriver. » RV VI, II, III, PI I, p. 643, OC II, p. 309.

⁵⁸⁴ Dans son article « Passive Natures and No Representations : Malebranche's Two « Local Arguments » for Occasionalism » (*The Harvard Review of Philosophy*, 2007/vol XV pp. 72-91), Sukjae Lee s'emploie à faire apparaître et à défendre des arguments « locaux » qu'il juge « moins polémiques et plus acceptables » (Absence de représentation de l'effet par la cause supposée (No representation : NR) et Nature Passive (Passive Nature : PN)) que les « arguments généraux » pour l'occasionalisme (Liaison nécessaire (Necessary Connection : NC) et Création continuée (Continuous Creation ; CC)). Or, il nous semble que contrairement à l'analyse qu'en propose S. Lee (pp. 11 et suivantes de la version en ligne de son article), le fait que les corps ne puissent « passer » leur mouvement est bien l'application d'un principe métaphysique général (le transfert de modes d'une substance à l'autre est impossible) et non d'un supposé argument « local » (NC) qui concernerait les corps seulement. L'argument selon lequel « les modalités sont inséparables des substances » est repris dans le VIIe Entretien où il est associé à l'affirmation qu'il n'y a rien dans le corps qui le rende capable de mouvoir (l'impénétrabilité des corps ne leur conférant aucune sorte de « force » qui aurait cette propriété) : EMR VII, PL II, pp. 790-791, OC XII-XIII, pp. 161-162.

⁵⁸⁵ L'impuissance est commune aux corps et aux esprits : les premiers ne peuvent produire du mouvement – la notion de force ne convient pas à la description cartésienne de l'étendue, que Malebranche reprend sans nuance – les seconds ne peuvent connaître, sentir, aimer *par eux-mêmes* – l'activité de la pensée ne supposant pas de puissance propre à l'esprit (RV VI, PI I, pp. 647-648, OC II, p. 314).

⁵⁸⁶ Sur ces différents points : EMR VII, PI II, pp. 780-781, OC XII-XIII, p. 152.

La réflexion de Malebranche procède en effet d'une certaine conception de la causalité selon laquelle la cause suppose une véritable puissance, qu'il égale à la divinité⁵⁸⁷. Comme La Forge et Cordemoy, en effet, l'oratorien pose que les corps ne peuvent se mouvoir par eux-mêmes, ce qui permet d'affirmer que des esprits seuls peuvent en produire le mouvement⁵⁸⁸. Or, en l'absence de liaison nécessaire entre volonté d'un être fini et événement corporel, ce ne peut être qu'un esprit infini. D'autant que Malebranche réclame pour la cause une supériorité ontologique sur son effet et l'intelligence capable de savoir où et comment se conduire⁵⁸⁹. L'argument de la connaissance par la cause des moyens pour produire un effet, utilisé pour contester le pouvoir de l'esprit sur le corps sera mis en question dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*⁵⁹⁰. En revanche, la thèse selon laquelle il doit exister une relation nécessaire entre cause et effet se maintient dans les œuvres ultérieures⁵⁹¹. Elle apparaît d'ailleurs comme l'une des composantes spécifiquement malebranchistes de l'occasionalisme. Selon Malebranche, en effet, on n'observe de « relation nécessaire » qu'entre la volonté divine et ses produits, en raison de la coïncidence, en Dieu, de ses perfections. À l'inverse, il n'y a aucune relation nécessaire entre les créatures en dehors des lois physiques et psycho-physiques, qui équivalent aux volontés divines.

À partir de 1700, en outre, avec le concept d'efficace, Malebranche renforce l'affirmation selon laquelle la volonté divine est seule agissante et nécessairement obéie, ce qui a pour conséquence la futilité des causes intermédiaires (instrumentales), non requises pour l'effectuation des décrets divins. En effet, la définition de Dieu comme être infiniment parfait entraîne l'efficacité de ses volontés et la simplicité de son action c'est-à-dire l'absence de causes intermédiaires⁵⁹². Il est ainsi clair qu'il n'existe aucune force ni cause seconde dans le monde physique.

Comment donc la puissance divine s'exerce-t-elle ? Dans le *XVe Eclaircissement*, Malebranche se concentre sur les modalités de l'action divine et entreprend de répondre aux objections que la thèse de la toute puissance causale de Dieu ne manque pas de susciter. Pour ce

⁵⁸⁷ « Que si l'on en vient ensuite à considérer l'idée que l'on a de cause ou puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin » (RV VI, PI I, p. 643, OC II, p. 309). Cette postulation n'est pas encore étayée, elle le sera plus bas, p. 644 (310) notamment.

⁵⁸⁸ EMR, VII, p. 784 ; OC XII-XIII, p. 154.

⁵⁸⁹ Cf. EMR, VII : cette curieuse conjecture est utilisée pour montrer que des corps, à supposer qu'ils possèdent la puissance de se mouvoir, devraient aussi posséder une intelligence capable de les déterminer à choisir tel ou tel mouvement.

⁵⁹⁰ S. Lee, commentant cet argument, l'estime inefficace car il « demande trop », en requérant une connaissance détaillée des procédés de nature à produire tel ou tel effet (p. 25 : « the bar is set so unreasonably high that it doesn't even seem to count as a relevant criterion »). Or, dans le VIIe Entretien (PI II, p. 793, OC XII-XIII, p. 165) Malebranche lui-même souligne la faiblesse de son argument, non pour cette raison mais parce que, même dans l'éventualité où l'esprit posséderait toutes les connaissances nécessaires pour produire du mouvement, la *puissance* ne cesserait pourtant pas de lui manquer, Dieu seul en disposant.

⁵⁹¹ RV, VI : l'absence de liaison nécessaire entre âme (volonté) et corps (mouvement) rend la causalité réciproque impossible (PI I, pp. 648-649 ; OC II, p. 315). L'argument est repris dans le *XVe Eclaircissement* (PI I, p. 989 ; OC III, p. 203) et dans les EMR (IV, PI II, pp. 726, 727, 729 et 730 ; OC XII-XIII, pp. 92 et 96 notamment), contrairement à ce qu'affirme S. Lee qui l'estime remplacé par celui de la création continuée (p. 5 de l'article précité).

⁵⁹² MCM V, PI II, p. 233 ; OC X, p. 48 : « Un être sage fait-il par des voies composées, ce qu'il peut exécuter par de plus simples ? ».

faire, il convoque un panel de théories de la causalité, mettant un soin particulier à faire apparaître la confusion et les divergences d'options théoriques qu'il ressaisit de manière lapidaire. Ainsi que le montre Geneviève Rodis-Lewis, en effet, si Malebranche renvoie nommément à quelques autorités – la synthèse suarézienne, les commentaires à la *Physique* d'Aristote des jésuites Pereira et Ruvio –, il s'emploie pour l'essentiel à brouiller les pistes, à produire un effet d'accumulation pour marquer la variété des opinions au sujet de la causalité, c'est-à-dire l'absence d'un clair consensus.

A l'aide d'une distinction formulée auparavant entre causes apparentes – naturelles ou occasionnelles – et causes réelles⁵⁹³, il réfute les arguments empiristes⁵⁹⁴ et use de procédés rhétoriques répétés pour marquer une franche opposition entre témoignage fautif des sens et preuves rationnelles. Sa démonstration dans l'*Eclaircissement* consiste à faire apparaître que l'hypothèse occasionnaliste sauve la vie des animaux⁵⁹⁵, réduite au mécanisme, conserve l'identité et l'essence des corps⁵⁹⁶, maintient la permanence des lois de la nature⁵⁹⁷ ne rend pas inutiles les dispositions des créatures ni ne détruit l'idée de la liberté humaine⁵⁹⁸ ; s'accorde à l'enseignement de l'Écriture⁵⁹⁹. Pour ce faire, il concentre son effort argumentatif sur les modalités de l'action divine et ajoute à la critique occasionnaliste de la causalité sa théorie de la volonté générale qui donne un sens nouveau aux lois de la nature et de la grâce. Son énoncé principal pourrait être le suivant : « Dieu fait toutes choses et rien ne lui résiste⁶⁰⁰ » ; « car nos volontés ne sont efficaces, qu'en tant qu'elles sont de Dieu, de même, les corps mus ne poussent les autres, qu'en tant qu'ils ont une force mouvante qui les transporte⁶⁰¹ ».

L'action de Dieu suit donc immédiatement de ses volontés⁶⁰², lesquelles, en raison de la perfection de sa sagesse qui demande la simplicité des moyens, sont générales, constantes et uniformes⁶⁰³. Il aurait certes été possible à Dieu d'agir d'autre manière, c'est-à-dire sans légalité fixe, mais son action aurait alors tenu du miracle et contredit sa sagesse.

Pour exécuter ses volontés, toutefois, Dieu prend appui sur les causes occasionnelles qu'il a lui-même instituées dans cet office. Ainsi use-t-il de la rencontre des corps pour les mouvoir, de l'occurrence de telle ou telle modification corporelle pour y faire correspondre tel état de l'âme et

⁵⁹³ XVe Ecl., PI I, p. 1005 ; OC III, p. 242.

⁵⁹⁴ PI I, pp. 974-975 ; OC II, p. 208-209.

⁵⁹⁵ Id. p. 976 (210)

⁵⁹⁶ Id. p. 977 (211) Pour cela, Malebranche préconise une méthode d'interprétation paradoxale, destinée à prouver l'adéquation de son sentiment aux Écritures, fondée sur la préférence donnée aux passages les plus éloignés du sentiment commun (Cf. PI I, pp. 994, 996 ; OC III, pp. 230-231 et 233).

⁵⁹⁷ Id. pp. 977-978 (212-213) et 987-989 (223-224).

⁵⁹⁸ Id. pp. 979-980 (214-215) et 988-993 (224-229).

⁵⁹⁹ Id. p. 994-1003 (230-240)

⁶⁰⁰ Id. p. 981 (216)

⁶⁰¹ Id. 1004 (241).

⁶⁰² Seule la volonté de Dieu, en effet, a une liaison nécessaire à ses effets : Id. PI I p. 1012 ; OC III, p. 250.

⁶⁰³ « Dieu a résolu de tout faire par les voies les plus simples » Cf. Id. PI I, p. 979 (OC III, p.215) ; et aussi : TM, PI II, p. 513 ; OC XI, p. 119.

inversement. C'est pourquoi la physique peut décrire avec raison les phénomènes naturels par l'action des corps les uns sur les autres et la psychologie analyser les effets de l'interaction âme/corps en se fondant sur l'explication de leurs natures et de leurs rapports respectifs, entendus l'un et l'autre comme des expressions des lois générales que Dieu a établies pour la production de tel ou tel effet⁶⁰⁴. Ainsi, le mouvement et le choc des corps apparaissent-ils comme des « occasions » à l'application des deux premières lois naturelles – principe d'inertie et loi de la communication des mouvements – qui permettent la production d'une variété infinie d'effets⁶⁰⁵ :

« Je dis donc que Dieu, par la première des lois naturelles, veut positivement, et fait par conséquent le choc des corps : et qu'il se sert ensuite de ce choc qui l'oblige à varier son action, à cause que les corps sont impénétrables, comme d'une occasion pour établir la seconde loi naturelle, qui règle la communication des mouvements ; et qu'ainsi le choc actuel est cause naturelle ou occasionnelle de la communication actuelle des mouvements, par laquelle Dieu sans changer de conduite, produit une infinité d'ouvrages admirables.⁶⁰⁶ »

L'uniformité des actes de Dieu peut avoir pour conséquence des désordres apparents mais le principe d'économie du vouloir implique la constance des lois malgré ces phénomènes c'est-à-dire l'impossibilité de volontés spécifiques s'appliquant aux particuliers, hormis dans les cas exceptionnels dans lesquels Dieu accomplit un miracle non d'un vœu arbitraire et sans motif, mais en représentation d'un bien à produire expressément⁶⁰⁷.

Le vouloir de Dieu conserve donc en général son caractère d'immutabilité et d'uniformité, dans l'ordre de la nature comme dans celui de la Grâce⁶⁰⁸. Aussi Malebranche écrit-il que les modifications des créatures instituées causes occasionnelles l'obligent à une action déterminée, non qu'elles puissent incliner Dieu à modifier ses décrets mais car il s'oblige lui-même par les lois conformes à l'ordre qu'il a instituées à concourir à tels ou tels effets selon une légalité fixe. Ainsi, dans les rapports entre âme et corps, ce sont les lois de l'interaction en quoi consistent les volontés

⁶⁰⁴ « il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause générale lorsqu'on demande la raison des effets particuliers » : XVe Ecl. PI I, p. 978 ; OC III, p. 214. Ainsi peut-on légitimement décrire l'action des causes occasionnelles conformément à ce que l'expérience nous en donne à voir : MCM V, § XVI, OC X, p. 54 : « De même on peut dire que le feu a la vertu d'échauffer, de sécher, de brûler, de vitrifier, de blanchir certains corps et d'en noircir d'autres, de durcir la terre, et d'amollir et rendre fluide la cire, les minéraux, les métaux. Cela peut se dire : non qu'il y ait dans le feu quelque vertu ou puissance véritable ; mais parce qu'en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements, c'est une nécessité, que le feu dont les parties sont dans un mouvement continu ébranle celles du corps qui y est exposé (...) ».

⁶⁰⁵ XVe Ecl. PI I, pp. 981-982 ; OC III, pp. 216-218 ; reprise de Descartes, *Principes de la philosophie*, II, art. 37 et 40.

⁶⁰⁶ Id. PI I, p. 982 ; OC III, p. 218.

⁶⁰⁷ Les miracles sont très rares selon Malebranche et répondent à une légalité spécifique, qui, même si elle nous échappe, doit être postulée, au regard des perfections divines : XVe Ecl. PI I, pp. 984-985, OC III, pp. 220-221. De même, il n'est pas absolument impossible que Dieu agisse sans ordre ni régularité dans l'union de l'âme et du corps mais il est bien plus probable qu'il y suive une loi générale.

⁶⁰⁸ XVe Ecl. PI II, p. 985, OC III, p. 221.

de Dieu qui régissent les phénomènes de l'union⁶⁰⁹. La volonté toujours efficace de Dieu prend alors telle ou telle forme, s'exécutant par l'une des lois du mouvement⁶¹⁰.

Quant au mouvement volontaire, et plus généralement, à l'expression de la liberté humaine, ils ne peuvent constituer, pour Malebranche, un démenti au principe de l'inefficacité des causes secondes et du concours divin. En effet, le sentiment intérieur de la liberté ne prouve pas l'efficacité de la volonté. Une telle conscience intérieure atteste bien d'un effort mais ceci ne prouve en rien que l'âme opère effectivement par elle-même un changement : « nous ne connaissons pas par sentiment intérieur que notre volonté ou notre effort produise notre idée⁶¹¹ ». Faire prévaloir le témoignage du sens intime sur la vérité métaphysique constituerait donc, selon l'oratorien, une faute de raisonnement. L'effort, en effet, est un leurre ou une illusion. C'est précisément là ce qui constitue toute la différence bien connue entre la manière dont Maine de Biran accrédite le témoignage de l'intériorité et celle dont Malebranche le récuse quand il s'agit de penser l'efficacité⁶¹².

La volonté divine fait bien « tout », la liberté des créatures se bornant à déterminer le mouvement qu'elles en reçoivent incessamment, comme l'affirmait également Cordemoy. La volonté, pas plus que la motion d'un corps, n'est en effet cause véritable des mouvements. Malebranche dénonce, dans la croyance ordinaire, la même méprise au regard de ces deux cas : dire que le sujet produit les mouvements de son corps ou ses idées par la faculté que Dieu lui a octroyée d'agir sur son corps et de penser, ou bien que les corps possèdent la faculté de se mouvoir les uns les autres, ce n'est jamais expliquer véritablement :

« Mais si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a donné aussi à mon corps la force de me faire sentir du plaisir et de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps et de m'intéresser dans

⁶⁰⁹ TM, PI II, pp. 512 et 514 (OC XI, pp. 117 et 120) et EMR IV, X, PI II, p. 730 : « les lois efficaces de l'union des deux substances c'est-à-dire pour parler plus clairement (...) les volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être. ».

⁶¹⁰ EMR PI II, p. 785 ; OC XII-XIII, p. 156.

⁶¹¹ RV PI I, pp. 509-510 ; OC III, pp. 151-152 ; XVe Ecl. PI I, p. 992 ; OC III p. 228. Voir aussi : MCM V, p. 232 : aucune idée claire ne nous fait connaître une puissance digne de produire de tels effets en nous.

⁶¹² V. Delbos, « Malebranche et Maine de Biran », *RMM*, 1916 : « [pour Maine de Biran] Je me sens non pas seulement parce qu'on me touche du dehors, mais parce que je me touche moi-même intérieurement ou que ma volonté se déploie avec un effort senti sur les parties du corps. En disant que la conscience intime donne une image de l'efficace, Maine de Biran est en vérité proche de Descartes, dont Malebranche récuse l'appel au concept de force ». Delphine Kolesnik-Antoine lui donne raison en écrivant : « C'est la confiance en l'expérience immédiate et indubitable de l'effort qui interdit à Descartes de s'engager sur la route, pourtant grande ouverte, de l'occasionalisme » (*La force qu'a l'âme de mouvoir le corps*, p. 205). Le recours au *sentiment intérieur d'un effort* ferait donc office, chez Descartes, de garde-fou contre l'occasionalisme (Op. Cit. pp. 199 et 203-205). Il est clair par ailleurs que pour Maine de Biran, la connaissance que nous avons de nous-mêmes est en premier lieu une connaissance comme *force agissante*. C'est pourquoi, soulignant le fait que Malebranche comprend avec justesse la subjectivité de l'appréhension de soi (« tant que je ne regarderai que moi, je me connais en qualité d'être humain »), Maine de Biran interprète son refus de comprendre la causalité par l'effort comme la marque d'une préoccupation pour des vues systémiques (*Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1990, Tome XI-I, pp. 116-127) Une telle critique masque en réalité en partie la nature du désaccord entre les deux auteurs, Maine de Biran ne distinguant pas *acte de vouloir* et *sentiment de l'effort*.

sa conservation, certainement, on suppose ce qui est en question et on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force qu'a l'âme sur le corps, ni de celle que le corps a sur l'âme : on ne sait pas trop bien ce qu'on dit quand on l'assure positivement.⁶¹³ »

Tous les effets naturels se trouvent donc reconduits aux mouvements des corps et à la volonté des esprits en tant que causes occasionnelles de l'action de Dieu :

« Ainsi, ayant fait voir que Dieu exécute par son concours ou plutôt par sa volonté efficace, tout ce que les mouvements des corps et les volontés des esprits font comme causes naturelles ou occasionnelles ; il n'y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature ; non que les créatures aient par elles-mêmes aucune action efficace ; mais parce que la puissance de Dieu leur est *en quelque sorte communiquée* par les lois naturelles que Dieu a établies en leur faveur.⁶¹⁴ »

L'action de Dieu dans le monde doit donc être comprise comme création – originaire et continuée – Malebranche considérant que « la création et la conservation ne sont en Dieu qu'une même action⁶¹⁵ ». C'est donc d'un même mouvement, comme Malebranche l'affirme dans les *Entretiens sur la métaphysique*, que Dieu fait exister les corps, les conserve, les met en repos ou en mouvement d'instant en instant⁶¹⁶. Non seulement Dieu conserve incessamment les créatures dans l'existence, mais il les meut incessamment. Aussi le vouloir créateur de Dieu ne saurait-il être compris comme un acte ponctuel : « l'instant » de la création ne passe pas⁶¹⁷. C'est pourquoi on ne peut penser le rapport qui unit Dieu à ses créatures sur le modèle des relations de l'architecte à ses productions⁶¹⁸. L'action par laquelle Dieu agit incessamment dans les créatures, qui dépendent alors entièrement de lui, prend la forme d'une communication de puissance⁶¹⁹ en un sens spécifique :

⁶¹³ XVe Ecl. PI I, p. 990, OC III, p. 227.

⁶¹⁴ Id. PI I, p. 1005, OC III, pp. 242-243 (n. s).

⁶¹⁵ EMR VII, PI II, pp. 786-787, 789 ; OC XII-XIII, pp. 157-158, 160 ; MCM V, VII, PI II, p. 234 ; OC X, pp. 49-50, Voir aussi, ler Ecl. : « car je crois qu'il est certain que la conservation n'est qu'une création continuée, puisque ce n'est que la même volonté de Dieu qui continue de vouloir ce qu'il a voulu », PI I, p. 807 et OC III, 26 ; et *Réflexions sur la prémotion physique*, X, OC XVI, pp. 36-37. Il apparaît clairement, d'après ces textes, que, contrairement à ce qu'affirme D. Clarke, qui y voit une incohérence majeure dans la pensée malebranchiste, Malebranche ne conçoit pas les deux facettes de la création comme séparées (D. Clarke, « Notes and Discussions. Malebranche and Occasionalism : A Response to Steven Nadler », *Journal of History of Philosophy*, 1993/31, pp. 31-47). Ce n'est qu'au regard des corps qu'on peut faire une distinction.

⁶¹⁶ Les créatures sont doublement dépendantes de Dieu : au regard de leur conservation (MCM V, VII, PI II, p. 234 ; OC X, pp. 49-50 ; EMR VII, PI II, pp. 785-786 ; OC XII-XIII, pp. 156-15) et au regard de leur action.

⁶¹⁷ « Théodore. – Si le monde subsiste, c'est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures est donc de la part de Dieu que leur création continuée. (...) Mais dans le fond, la création ne passe point, puisqu'en Dieu la conservation et la création ne sont qu'une même volonté, et qui par conséquent est nécessairement suivie des mêmes effets ». Id. pp. 785-768 (pp. 156-160)

⁶¹⁸ Id. PI II, p. 786 (OC XII-XIII p. 157) et : « La création ne passe point, la conservation des créatures n'étant de la part de Dieu qu'une création continuée, qu'une même volonté qui subsiste, et qui opère sans cesse. » p. 789 (160).

⁶¹⁹ Voir par ex : MCM V, PI II, p. 240, OC X, p. 55.

« Dieu ne communique sa puissance aux créatures, et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même, causes occasionnelles, dis-je, qui déterminent l'efficace de ses volontés en conséquence des lois générales qu'il s'est prescrites, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire, pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent⁶²⁰ »

Ce que l'on conçoit comme la force mouvante d'un corps, ou l'efficace de la volonté n'est donc pas autre chose que l'effet du concours immédiat de Dieu qui conserve successivement les corps en différents endroits⁶²¹ et les « causes libres » en différents états de tension vers le bien⁶²². Car, que Dieu communique aux créatures sa puissance ne signifie pas qu'il s'en dépouille à leur profit ni qu'il les en dote une fois pour toutes, au principe de leur existence, mais qu'il la (re)créée d'instant en instant en elles. Or sans la conception de l'action de Dieu comme création continuée, l'institution par lui des modalités des créatures comme causes occasionnelles des effets dont nous faisons l'expérience dans le monde consisterait en une délégation de puissance. Or aucun transfert de cette sorte ne s'opère puisque tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations naturelles des mouvements naît de Dieu et qu'en toute action, celui-ci agit, son concours se confondant avec « l'action propre » du corps⁶²³. Ceci permet d'infirmer une interprétation « minimaliste » de l'occasionalisme Malebranchiste que l'on trouve exprimée sous la plume de Nicholas Jolley. Ce dernier affirme en effet que Malebranche conçoit seulement une volition primitive, créatrice des conditions initiales de l'univers, à laquelle succéderait l'expression de lois elles-mêmes agissantes, distinctes des volontés divines, cantonnées au moment de la création⁶²⁴. Cette interprétation pourrait rapprocher Malebranche de Descartes qui, dans l'article 37 de la deuxième partie des Principes, instaure les lois comme causes secondes des phénomènes.

Steven Nadler affirme qu'une telle conception, qu'il découvre à l'œuvre chez N. Jolley mais également chez D. Clarke, D. McCracken, et dans la lecture qu'Arnauld faisait de Malebranche, tend

⁶²⁰ EMR VII, Pl II, p. 789, OC XII-XIII, p. 160.

⁶²¹ Id. p. 790 (161) : « la force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu qui le conserve successivement en différents lieux ».

⁶²² XVe Ecl. Pl I, pp. 1002-1004, OC III, pp. 239-240 : Malebranche avoue dans ces textes (p. 1003 (240) notamment) qu'il est particulièrement difficile de concevoir ce « concours divin » mais il en estime le concept conforme à la religion qui commande d'aimer Dieu en toutes choses, comme notre seul Bien (p. 1007 (245)).

⁶²³ Cette conception, Malebranche la juge conforme à celle des théologiens : Id. p. 1006 (244).

⁶²⁴ Dans son article « Occasionalism and Efficacious Laws in Malebranche » (*Midwest Studies in Philosophy*, 2002/XXVI, pp. 245-257), N. Jolley entreprend de montrer que les lois sont elles-mêmes agissantes, au même titre que les idées efficaces. Cette option interprétative lui paraît seule susceptible de sauver la théorie malebranchiste d'une difficulté majeure : selon lui, il faudrait sans cela que Dieu ait des volitions discrètes, particulières, temporalisées, pour accomplir les effets singuliers à l'œuvre entre les créatures (p. 251).

à assimiler la théorie malebranchiste à l'harmonie préétablie leibnizienne. S. Nadler conteste au contraire que le Dieu malebranchiste se contente d'un premier établissement des lois générales de la nature⁶²⁵. La conception précitée, en effet, lui paraît minorer indûment l'insistance malebranchiste à concevoir la création comme *continué*. Selon Nadler, le Dieu malebranchiste n'agit par des volitions particulières qu'en accord avec des règles générales ce qui leur ôte tout caractère particulier⁶²⁶ et si les volontés de Dieu, ainsi conçues, nous apparaissent temporelles, elles ne le sont pas au point de vue du créateur pour qui elles sont indéniablement éternelles et immuables⁶²⁷.

La position de S. Nadler nous paraît convaincante, en ce qu'elle respecte l'insistance de Malebranche à ne distinguer ni entre volontés de Dieu et lois de la nature ni entre création et conservation. Toutefois, l'expression de « volonté particulière » qu'il emploie pour désigner l'action de Dieu au regard des causes occasionnelles nous semble assez équivoque. Les volitions de Dieu ne consistent jamais, en effet, qu'en l'application de principes généraux à des situations singulières. Si l'effet est singulier, l'efficace qui le produit demeure, elle, générale. La volonté divine tend en effet toujours à la réalisation des lois de l'ordre et non à la production de tel ou tel effet particulier. Du point de vue de Dieu, qui est celui d'où Malebranche semble vouloir s'appliquer à penser son action, ni la temporalité ni la particularité de tel ou tel effet ne font sens. Si la volonté de Dieu se confond effectivement avec les lois de la nature, comme Malebranche l'affirme, il n'y a nulle difficulté à ce que son expression soit à la fois uniforme dans son principe et variée dans ses effets.

C'est donc par la volonté de Dieu que l'âme se trouve unie à son corps et au monde, non seulement parce que l'alliance des deux substances résulte d'un choix divin mais encore parce que Dieu opère toutes les interactions qui constituent cette union réciproque, c'est-à-dire le sujet humain lui-même :

« C'est par l'efficace de ses volontés qu'il nous unit à notre corps et par notre corps à tous ceux qui l'entourent⁶²⁸ »

⁶²⁵ Une version de cette thèse est d'ailleurs explicitement rejetée par Malebranche lui-même, dans le XV^e Eclaircissement (PI I, p. 1001, OC III, p. 238) : « La plupart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses, et qu'il leur a donné toutes les qualités ou facultés nécessaires pour leur conservation ; qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matière, et *qu'ensuite il l'a laissée à elle-même* produire par la communication de ses mouvements la variété de formes que nous admirons. »

⁶²⁶ Il oppose en effet l'expression particulière de la volonté de Dieu, s'appliquant aux situations dessinées par les causes occasionnelles, à une action véritablement particulière (« to act in a capricious and *ad hoc* way », p. 44)

⁶²⁷ Sur ce point, il se réfère à un passage explicite du VIII^e *Entretien sur la métaphysique et la religion*, PI II, p. 804, OC XII-XIII, p. 176 : « un même acte de sa volonté se rapporte aux différences de temps que renferme son éternité ».

⁶²⁸ EMR VII, PI II, p. 797, OC XII-XIII, p. 169. Pour une définition de l'homme comme composé de deux substances qui interagissent en vertu des volontés générales de Dieu : EMR XII, PI II, p. 898, OC XII-XIII, p. 279.

Par là, Malebranche affirme que l'efficace de Dieu fait tout et par conséquent qu'il n'est nul besoin d'inventer les concepts de causes univoques/ équivoques que proposait La Forge, rompant avec les principes généraux de son occasionnalisme pour rendre raison de la correspondance réglée instituée par les lois de la nature⁶²⁹.

Mais une fois le principe occasionnaliste établi par raison, il est clair, en revanche, que seule l'expérience est capable d'enseigner *quelles sont* les lois de la nature, c'est-à-dire quels sont les mécanismes et les effets que l'on peut constater dans la correspondance entre âme et corps (et les relations entre corps)⁶³⁰. S'agissant de l'union, seul le témoignage du sentiment permet donc de mesurer comment elle se manifeste. Or, celui-ci atteste au premier chef de son caractère inéliminable ce qui rend superflue car mensongère toute philosophie qui ne prendrait pas acte du caractère indépassable de l'identité duale de l'être humain. La critique récurrente que Malebranche adresse au Stoïcisme permet d'établir ce point.

4. *On ne philosophe pas contre l'expérience : Malebranche et l'intellectualisme stoïcien.*

A plusieurs reprises dans le corpus malebranchiste, en particulier dans les livres de la *Recherche* consacrés aux sens et aux passions, on rencontre des critiques de la philosophie stoïcienne, instructives à l'égard du rapport du malebranchisme à l'expérience, c'est-à-dire à la condition présente de l'homme. Dans le contexte bien documenté d'un renouveau contrasté de la philosophie stoïcienne au XVII^e siècle⁶³¹, il n'est pas surprenant de voir Malebranche dialoguer avec cette

⁶²⁹ RV PI I, p. 403, OC II, p. 29. Rappelons que la notion ad hoc de « causalité équivoque » se trouvait déjà contestée chez Cordemoy.

⁶³⁰ L'expérience, ce peut être le vécu de l'union mais aussi le constat des effets des lois de la nature. On peut alors voir dans l'occasionnalisme la source d'une attitude sceptique envers la causalité : celle de Hume, sans doute, celle de D'Alembert, assurément. Selon Véronique Le Ru, en effet, « la divinisation que La Forge, Cordemoy, puis, à leur suite, Malebranche, opèrent de l'efficience causale aboutit au refus sceptique de considérer les causes et les forces autrement que par leurs effets, ce qui autorise à établir des lois compte non tenu des causes ». L'auteure poursuit ainsi : « Nous pensons enfin que la réflexion de D'Alembert sur la causalité s'explique au moins en partie par la lecture occasionnaliste de Descartes qui lui a été proposée au Collège des Quatre Nations. ». Elle conclut, au sujet de l'argument de l'inconcevabilité de « l'action transitive ou de la communication de la force mouvante (...) [qu'il] a été énoncé d'abord par La Forge dans le chapitre XVI de son *Traité de l'esprit humain*, [qu'] il a été repris par Cordemoy et Malebranche et peut donc être considéré comme un argument occasionnaliste mais [qu'] il a été également repris par Hume et D'Alembert et peut tout aussi bien être considéré comme un argument sceptique » (in « La réception occasionnaliste de Descartes : des malebranchistes à l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 38).

⁶³¹ Sur ce point, on peut renvoyer à l'ouvrage classique, coordonné par Pierre-François Moreau en 1999 : *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Tome I, (Paris, Albin-Michel) ; à l'article de JF Moreau et B. Joly « La physique des stoïciens aux XVI^e et XVII^e siècles : une présence cachée » (*Revue d'histoire des sciences*, 2008/2, tome 61 pp. 239-244) qui examine, par opposition aux faveurs accordées à leur morale à l'âge classique, l'« infortune de la physique des stoïciens » ; ou encore, plus récemment, à l'étude de Jacqueline Lagrée : *Le néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*. Paris, Vrin, 2010.

tradition philosophique. Il est plus curieux, en revanche, de le voir renvoyer dos à dos, et avec une égale force, Stoïcisme et Epicurisme.

La première mention du stoïcisme dans la *Recherche* paraît l'introduire favorablement en l'opposant à l'épicurisme et à sa fausse appréhension du Souverain Bien. Malebranche accorde alors aux stoïciens un dualisme des plaisirs qui semble convenir au sien propre⁶³², en les décrivant comme « persuadés au contraire que les plaisirs sensibles n'étaient que dans le corps et pour le corps, et que l'âme devait avoir son bien particulier », « mett[ant] le bonheur dans la vertu ». A l'égard de cette position, la philosophie épicurienne révèle son erreur, que Malebranche analyse, sur le modèle du « raisonnement que nous faisons d'ordinaire presque sans y penser » comme la suite d'une confiance aveugle dans les données de l'expérience, qui paraissent prouver la naturalité, et par suite, la valeur éthique des plaisirs sensibles :

« Il n'y a rien de si commun dans le monde que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles : les uns aiment la musique, les autres la bonne chère, et d'autres enfin sont passionnés d'autres choses. Or voici à peu près de quelle manière ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille (...) sont sans doute renfermés dans les objets sensibles (...). Or il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise ; nous en sommes intérieurement convaincus : et par conséquent, les objets de nos passions sont des biens très réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux. ⁶³³ »

La reconstruction de cette « erreur tirée de la morale » permet de réfuter le réalisme naïf qui s'accompagne d'une tentation naturaliste – comme si de la naturalité du plaisir, de la peine ou des passions, on pouvait tirer des enseignements moraux⁶³⁴.

Or, selon Malebranche, la conception épicurienne et ses suites libertines ne peuvent être efficacement combattues par la « secte de Zénon » qui, en niant la réalité du plaisir – et de la douleur – s'interdit de pouvoir penser adéquatement la vertu⁶³⁵. En effet, l'interprétation que Malebranche propose de la philosophie stoïcienne en fait une pensée orgueilleuse, qui méconnaît la nature de l'union entre âme et corps – et donc la nature même de l'homme. Cet aveuglement procéderait

⁶³² Malebranche affirme en effet que : « l'homme est composé de deux substances, esprit et corps. Ainsi il a deux sortes de biens tout différents à distinguer et à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps » EMR IV, XX, Pl II, pp. 737 et 913 ; OC XII-XIII, pp. 104 et 295.

⁶³³ RV I, Pl I, p. 129 ; OC I ; pp. 171-172.

⁶³⁴ On peut renvoyer ici à RV V, Pl I, p. 517 ; OC II, p. 160.

⁶³⁵ RV V, Pl I, p. 518 ; OC II, p. 160.

d'une double méprise : le stoïcisme concevrait la douleur et le plaisir comme des mécanismes strictement corporels – dès lors, il deviendrait incapable de distinguer entre sensations bestiales et sentiments humains – et il penserait la passion comme pure représentation, entièrement à la portée de la décision rationnelle. Pour Malebranche, au contraire, douleur et plaisir, s'ils ont effectivement, la plupart du temps, une origine corporelle – il existe en effet un plaisir réel qui accompagne la vertu –, ne laissent pas d'être des phénomènes proprement psychophysiques, inséparables de l'état présent d'union qui, comme nous l'avons déjà marqué, caractérise selon lui l'humain. La passion, quant à elle, s'entend comme l'impression naturelle qui incline à aimer le corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation : corps et esprit s'y « aident mutuellement »⁶³⁶. De cette méconnaissance de la situation concrète de l'humanité découlerait donc une mauvaise compréhension de la force de l'âme qui ferait de la pensée stoïcienne une philosophie « ridicule », c'est-à-dire sans objet et inefficace.

Ainsi, dans une longue analyse de l'imagination de Sénèque proposée au livre II de la *Recherche*, Malebranche dénonce la confiance démesurée que le stoïcien accorde aux pouvoirs de la raison sur le corps, laquelle traduit un désir d'indépendance à l'égard des données concrètes de l'expérience de l'homme c'est-à-dire en vérité à l'égard de Dieu puisque les lois de l'union ne sont pas autre chose que les effets de sa volonté. Selon Malebranche, la conception stoïcienne s'appuierait en réalité sur un juste sentiment – selon lequel les choses ne seraient pas dans l'ordre⁶³⁷ – mais elle en tirerait des conclusions fausses en posant que nous sommes réellement indépendants de notre corps. La sensation d'un déséquilibre serait donc bel et bien justifiée mais l'absence de prise en compte de l'expérience interdirait la compréhension adéquate de l'ordre (par raison et sentiment intérieur).

Par ailleurs, Malebranche affirme que l'invulnérabilité du sage ne peut être que façade, mensonge ou folie, attendu que nul homme ne peut être insensible⁶³⁸. Penser que le sage s'élève au

⁶³⁶ RV V, PI I, p. 488 ; OC II, p. 127.

⁶³⁷ RV, PI I, p. 493 ; OC II, p. 133.

⁶³⁸ « Il n'y a point d'homme qui n'ait un très grand nombre de croyances confuses, car il n'y a point d'homme qui ne soit sensible » CC, PI I, p. 1212, OC IV p. 99 ; « La vertu des stoïques ne pouvait pas les rendre invulnérables, puisque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne soit misérable, et digne de compassion dans le temps qu'on souffre quelque mal » RV II, PI I, p. 267, OC I, p. 349 ; « Il y a des visionnaires de plusieurs espèces : les uns s'imaginent qu'ils sont transformés en coqs et en poules ; d'autres croient qu'ils sont devenus rois, ou empereurs ; d'autres enfin se persuadent qu'ils sont indépendants, et comme des Dieux », id, p. 269 (351) « Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables : parce que cette assurance avec laquelle il parle, est une preuve qui touche les sens ; et qui par conséquent est très forte et très persuasive pour la plupart des hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les stoïciens comme des visionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur cœur, et que l'air de leur visage est une preuve sensible, qui impose facilement : outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur, et de cette indépendance dont ils se vantent. » Id. PI I, pp. 270-271, OC I, pp. 353-354. Le sentiment de douleur est indubitable : RV PI I, pp. 518-521, OC II, pp. 160-161 ; « Lorsque l'âme est accablée de douleurs, lorsqu'elle est mal, pour ainsi dire, avec son corps, elle est mal avec tout le reste de la nature. Elle ne trouve plus rien de bien ni plus rien de beau : tout la fatigue et la chagrine » ; même si l'on peut se concentrer et lutter de façon passagère contre ses opinions, on ne saurait occulter la douleur : « mais vous n'êtes pas supérieur à la douleur. Vous la trouvez incommode malgré tous les efforts de votre esprit » EMR IV, PI II, pp. 735-736, OC XII-XIII, pp. 102-103. Soulignons

dessus des contingences matérielles – ce qui ne dépend pas de lui – et partant, du genre humain dans sa totalité, par la seule vertu de sa décision, c'est en effet méconnaître le fait que l'on ne saurait se délier des attachements qui nous font tenir au monde sensible sans grâce⁶³⁹. Ainsi éclate, selon Malebranche, l'inadéquation d'une philosophie de la raison qui voudrait rendre compte de l'humain à l'aune de sa constitution idéale, faisant fi de son état présent⁶⁴⁰. Si Descartes, dans la lettre à Elisabeth du 18 mai 1645, affirmait bien que l'on ne pouvait commander au sage de ne pas souffrir, critiquant l'idéal sénéquéen de l'insensibilité, Malebranche fonde cette même idée sur une conception absente des textes cartésiens, rendant raison de la réalité du plaisir et de la douleur par sa conception du péché. La prégnance de l'union au corps depuis lors explique que certains sentiments soient inéliminables par la seule raison. Ainsi de la crainte de la mort (hantise de la dissolution, des enfers, de la solitude et de la perte des plaisirs) qui, dans les *Entretiens sur la mort*, ne quitte pas Ariste, malgré les instances de Théodore et Théotime : un tel sentiment relève en effet d'un mouvement de l'instinct qui se fait entendre plus fort que la raison et ne semble pouvoir être affaibli que par une espérance fondée dans la révélation scripturaire. Le commandement stoïcien à l'apathie – qui parie sur la pure force d'âme – se révèle donc vain :

« Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres ; et c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur quand on les frappe, ou de ne point sentir le plaisir quand ils mangent avec appétit : ainsi les Stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se raillent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de ne point être affligés de la mort d'un père, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison et de choses semblables ; et de ne point nous réjouir dans les heureux succès de nos affaires : car nous sommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parents, etc., par une union naturelle, et qui présentement ne dépend point de notre volonté.

que, dans le *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales dénonçait l'impossible sagesse des Stoïciens dans des termes dont Malebranche paraît extrêmement proche quand il affirme que l'insensibilité n'est qu'apparence ou écorne la vertu de Caton (édition d'Annecy mise en ligne, pp. 58, 62, 350).

⁶³⁹ « Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose, qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit : c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps, et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante, qu'il est impossible par nous-mêmes de nous en détacher. (...) les hommes peuvent bien vaincre leurs passions par des passions contraires. (...) Mais on ne peut résister par la force de son esprit : on ne peut vaincre véritablement la nature que par la grâce », RV II, PI, pp. 273-274, OC I, pp. 356-358. Sur ce point, notons les précédents de Malebranche : Augustin (l'impossibilité de l'apathie sans la grâce est exposée notamment dans CD, XIV) et Montaigne (*Apologie de R. Sebond*)

⁶⁴⁰ *Entretiens sur la mort*, OC, XII-XIII, pp. 414.

Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons souffrir l'exil sans tristesse, mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'âme est au dessus de notre corps, et selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont pas comme elles doivent être et il est ridicule de philosopher contre l'expérience. (...) ⁶⁴¹»

Car, s'il est un enseignement de l'expérience que l'on ne peut récuser – sauf à vouloir mentir – c'est bien celui de la réalité physique de la douleur et du plaisir : le sentiment intérieur ne peut ici tromper :

« Il y a des philosophes qui tâchent de persuader aux hommes, que le plaisir n'est point un bien, et que la douleur n'est point un mal : qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes, et qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs. (...) Mais comme il n'y a pas de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur, toutes ces raisons pompeuses et magnifiques qui étourdissent et éblouissent l'imagination des hommes, s'évanouissent avec tout leur éclat, aussitôt que l'âme est touchée de quelque plaisir ou quelque douleur sensible : et ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fausse persuasion de leur esprit, se trouvent sans sagesse et sans force à la moindre attaque du vice ; ils sentent qu'ils ont été trompés et qu'ils sont vaincus. ⁶⁴² »

Malebranche revient sur cette question dans sa lettre à Arnauld du 19 mars 1699, réaffirmant la réalité du plaisir sensible et l'inanité de sa négation par les Stoïciens⁶⁴³. S'il affirme la réalité du plaisir, c'est parce que la mortification des sens doit avoir un caractère méritoire et s'il défend la véracité du sentiment intérieur en la matière, c'est qu'elle se fonde sur l'utilité biologique des sens⁶⁴⁴.

Dans la critique que Malebranche fait de la théorie stoïcienne, ce que l'on lit donc surtout, c'est une mise en cause d'une perversion de la raison qui récuse le sentiment bien fondé. Cette raison purement humaine, dans sa prétention à l'indépendance, illustre la méconnaissance de la Raison souveraine dont l'ordre fonde le sensible. La partition stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas « semble conforme à la raison » mais ne prend pas en compte la situation véritable du sujet humain. Cette fausse raison est la même que celle des païens décrits par

⁶⁴¹ RV V, PI I, p. 493 ; OC II, p. 133.

⁶⁴² RV IV, PI I, p. 442 ; OC II, pp. 76-77.

⁶⁴³ « parce qu'on ne peut le nier sans démentir le sentiment intérieur et ce sentiment ne trompe jamais » (OC VIII-IX, p. 981 ; « croit-on persuader les gens contre le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes » (id., 982).

⁶⁴⁴ Id., pp. 982 et 981.

le Livre VI de la *Recherche*, qui adorent comme des idoles les choses sensibles, croyant qu'elles leur sont un bien : elle n'est qu'un effet de l'imagination⁶⁴⁵.

Enfin, selon Malebranche, si l'orgueil des stoïciens avilit ses ennemis, en se plaçant délibérément au dessus d'une foule considérée avec mépris, il se dégrade en retour par son attitude orgueilleuse. Ce faisant, il illustre la formule pascalienne « qui veut faire l'ange fait la bête »⁶⁴⁶, témoignant par ses efforts non de la puissance de la raison mais de la domination du corps, par la voie de l'imagination et de la passion : la raison prétendument forte n'est qu'un délire de visionnaire et un produit de l'imagination contagieuse⁶⁴⁷, la constance du sage recelant désir de reconnaissance et passion d'orgueil :

« Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée : mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette union qu'ils ont avec leur corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, et efface de leur visage l'air qu'elle y imprimait : car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté disparaîtrait incontinent. Ainsi, les Stoïques ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en se rendant esclaves des autres hommes, auxquels ils sont unis par la passion de la gloire.⁶⁴⁸ »

Il est bien connu que la critique de l'orgueil des Stoïciens dans leur prétention à l'apathie et à l'indépendance se rencontrait déjà sous la plume d'Augustin, de Montaigne ou de Pascal⁶⁴⁹. Malebranche propose quant à lui une lecture de la philosophie du portique pour l'essentiel convergente avec ces sources⁶⁵⁰. Ainsi, dans les *Pensées*, Pascal identifiait différents motifs d'opposition aux stoïciens : leur méconnaissance de l'homme – faute de prendre en considération le péché originel –, leur compréhension erronée du souverain bien, leur discours hyperbolique qui en faisait les archétypes mêmes de la concupiscence des philosophes : « ce que proposent les

⁶⁴⁵ Par ex. : RV VI, Pl I, pp. 643-645 ; OC II, pp. 309-312.

⁶⁴⁶ S'affirmant indépendants, les stoïciens se rendraient coupables de se détourner de Dieu, attitude qui, chez Augustin, sous le nom d'*aversio*, désignait précisément le renversement par lequel l'homme se faisait animal.

⁶⁴⁷ RV II, III, IV, Pl I, p. 266 ; OC I, p. 348.

⁶⁴⁸ RV V, Pl. I. p 494 ; OC II, p. 134.

⁶⁴⁹ On reverra notamment, pour Augustin à *De Trin.*, X, 5, 7, BA 16, pp. 134-135 (déméure des stoïciens qui clament leur indépendance) ; pour Montaigne aux *Essais* II, 6, p. 379c et III, 13, p. 1115 : épicuriens et stoïciens y sont renvoyés dos à dos, dans leur prétention à rendre l'homme bête ou ange, la volonté stoïcienne de faire du sage un modèle se trouve également vertement critiquée ; pour Pascal, aux *Pensées*, B 350, 351, 358, 145, 148, et à *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*, OC, p. 293.

⁶⁵⁰ Sur la connaissance, par Malebranche, de l'argument de l'Entretien avec M. de Sacy : « Or on sait que Malebranche, dont la bibliothèque comporte deux exemplaires de l'Entretien avec M. de Sacy, compose à sa manière un entretien posthume avec M. de Sacy et Pascal, quand il rédige les chapitres II, III, IV du livre II de la *Recherche* dirigés contre Tertullien, Sénèque au lieu d'Epictète, et, derechef, le suspect numéro 1 : Montaigne », A. Robinet, « Aux sources jansénistes du premier ouvrage de Malebranche », *Etudes philosophiques* 1974/4, p. 469.

Stoïques est si vain⁶⁵¹ ». Dans *l'Entretien avec M. de Sacy*, l'outrance du discours du philosophe idéal est toujours dénoncée – il « se perd dans la présomption de ce que l'on peut », usant de « principes d'une superbe diabolique » en réclamant pour tous la constance du sage – mais Pascal n'en considère pas moins qu'Epictète a bien compris le devoir des hommes. Or, ceci, ainsi que nous l'avons montré, Malebranche le nie radicalement : selon lui, la méthode que proposent les Stoïciens pour parvenir à la vertu est illusoire car leur analyse de la nature humaine et la définition de la vertu qui en découle sont erronées. Faute de bien connaître quel est l'être de l'homme, ils ne sauraient en définir le « devoir-être ».

Contre la philosophie stoïcienne, Malebranche propose donc d'établir une pensée chrétienne, qui soit d'abord une philosophie de l'expérience, de nature à réfuter tant l'épicurisme et sa réduction du bien aux plaisirs sensibles que le stoïcisme et son attitude idéale tout opposée. Il désigne, ce faisant, une double orientation de son discours, épistémologique et morale : la philosophie consistera à prendre en considération les faits indubitables dont le sentiment témoigne puis à les rapporter à la Raison ; l'exercice moral à éviter les occasions de pâtir plutôt qu'à s'efforcer – vainement – de faire taire des affects naturels et infrangibles :

« Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piqure, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens disent : piquez, et je vais, par la force de mon esprit et le secours de la philosophie, me séparer de mon corps, de telle sorte que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe⁶⁵² »

La confrontation aux stoïciens permet donc à Malebranche d'affirmer la naturalité d'une union qui n'est pas sous la dépendance de la volonté, laquelle ne peut décréter nulle ascèse de la sensation. Surtout, elle permet de préciser quelles sont les modalités de cette connaissance de l'homme à laquelle Malebranche aspire : il y doit sans cesse être fait appel à l'expérience du sentiment – révélation naturelle – qui prémunit contre l'empire supposé de la raison comme source unique de connaissance et comme instrument bien inutile de maîtrise du corps.

5. Remarques conclusives.

⁶⁵¹ B 360.

⁶⁵² Id. PI I, p. 495, OC II, p. 135.

Si l'on s'applique à présent à dégager les résultats plus globaux de l'analyse malebranchiste de l'union de l'âme et du corps, il apparaît que Malebranche pointe et approfondit, avec une acuité supérieure à celle de La Forge ou Cordemoy dont il prolonge les écrits, certaines questions ouvertes par la conceptualisation cartésienne.

Rejetant une représentation de l'homme comme troisième substance, Malebranche envisage la question de l'union entre les deux « êtres » du composé sous la détermination d'une théorie du péché, comme Cordemoy le faisait, tout en s'interrogeant particulièrement – comme La Forge, mais en refusant d'user d'un semblable dispositif logique – sur les modalités de cette union et sur les moyens qui la font connaître. L'union est bien éprouvée, comme elle l'était chez Descartes. Le sujet en fait donc l'expérience, mais, cette expérience même n'a de sens qu'une fois référée à la théorie plus générale de la causalité qui conçoit l'union entre âme et corps de la même manière que toute autre « action apparemment réciproque » entre des créatures dépourvues d'efficace⁶⁵³. S'agissant de la physique de l'union, en effet, Malebranche suit La Forge et Cordemoy dans leur critique de la causalité des créatures et établit Dieu comme seule cause. Le sentiment de l'effort cesse donc d'indiquer une causalité réelle pour devenir le simple corrélat psychologique d'une correspondance réglée par les lois de la nature et opérée par la volonté divine. L'efficace divine se manifeste sous telle ou telle forme dans le monde psychophysique mais aucune délégation de puissance de s'opère de Dieu aux créatures⁶⁵⁴.

Si les manifestations des volontés divines sont connues par expérience, leur principe n'est saisi que par la pure raison et cela vaut pour toute relation de causalité apparente entre les créatures – donc, pour l'union. Quant à la prétendue notion primitive de l'union, elle se trouve congédiée comme l'était déjà celle de l'âme. Le statut des notions primitives cartésiennes, reprises par La Forge et transformées par Cordemoy en idées innées, paraissait en effet relativement ambigu : si elles sont a priori, innées, non forgées, elles semblent relever de l'intuition, or, qu'est-ce qu'une intuition saisie par le sens ? La *notion* de l'âme permet-elle véritablement d'en connaître quelque chose, c'est-à-dire de dépasser l'*expérience* pure de la pensée ? Comme on l'a montré plus haut, l'essence de l'esprit, selon Malebranche, se connaît d'une part par une déduction tirée de la considération de l'idée claire de l'étendue et d'autre part, par l'expérience du *sentiment intérieur* qui apparaît alors comme un juge à l'aune duquel doivent être évalués les discours de la raison. Lui

⁶⁵³ Il est donc parfaitement clair que l'absence d'efficace entre âme et corps n'est pas le corollaire du dualisme des substances.

⁶⁵⁴ Les expressions qui paraissaient accréditer l'hypothèse d'un transfert de puissance (EMR VII, PI II, pp. 794, OC XII-XIII, p. 166 («... décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps »), 795/ 167, 798/169) sont fortement modalisés par leur contexte : âme et corps sont ontologiquement dépourvus de la moindre efficace et leur union ne paraît étroite que sous l'effet de l'efficace toujours actuelle de Dieu. Car, que nous déterminions l'efficace par nos modalités ne signifie pas que la volonté doit avoir des occasions pour être efficace, puisqu'elle l'est de toute éternité.

accordant ce rôle, Malebranche fait du sentiment intérieur une extension – en même temps qu'il l'intériorise – de la saisie non représentative de l'union par le sens telle que la pensait Descartes. Celle-ci, qui s'explique dans le cadre métaphysique général de la théorie de la causalité, se comprend en même temps comme expérience intime d'une coprésence du corps et de l'esprit. Malebranche réaffirme donc que si l'on peut parler de *primitivité du sentiment de la pensée et de l'union que le discours clair et évident de la science ne recouvre ni ne rend obsolète*, ce n'est pas parce qu'il s'égale à une claire intuition mais tout au contraire, parce qu'il ouvre à un mode de donation à l'esprit de la pensée et de l'expérience de la corporéité – ou incarnation – doté d'une spécificité irréductible.

Malebranche a par ailleurs montré que l'appréhension non représentative de soi dans le sentiment intérieur permet d'accéder à des évidences concernant non seulement les propriétés singulières du moi (unicité, ipséité) mais aussi les qualités universelles de l'âme, dont la liberté, qui définit le propre d'un sujet doté de détermination, à défaut de posséder une efficacité causale. A ce titre, le *sujet* malebranchiste paraît correspondre aux deux sens du terme que Foucault dégageait dans *Le sujet et le pouvoir* : assujéti à une puissance supérieure (sous la dépendance de Dieu) il est *attaché* à sa propre identité par la conscience⁶⁵⁵.

Il est en outre apparu que le sentiment était capable de transcender la connaissance du singulier. C'est pourquoi Malebranche a pu l'opposer à une « raison » trompeuse, responsable de représentations erronées de l'âme, de la causalité mondaine ou du pouvoir de la volonté sur les passions. La « raison » dont il s'agit alors consiste dans le jugement individuel, troublé par l'appât du sensible, les habitudes ou la force de l'imagination, instance dogmatique – dénoncée avec vigueur chez les Stoïciens – dont la posture interdit une authentique rentrée en soi-même pour consulter la Raison universelle. De sorte que ce n'est pas à la raison bien comprise – à la fois ordre et légalité naturelle et, chez le sujet, intellection claire – que le sentiment intérieur, une fois réfléchi, s'oppose, mais à une ratiocination qui bride l'exercice de méditation dont le sentiment intérieur peut être le vecteur.

S'il conserve de l'ego cartésien l'intériorité, la singularité et la conscience de soi, le moi malebranchiste perd ce que l'équivalence entre sujet et substance, dans la métaphysique des *Méditations*, lui accordait : son statut de fondement ontologique et épistémique. Si le moi malebranchiste parvient bien à se connaître comme singulier par une forme de sentiment qui l'accoutume à se comprendre, on ne peut plus lui accorder les pleins pouvoirs d'une conscience transparente à elle-même : son essence excède sa propre conscience, ce que Malebranche justifie par la nécessité de son union présente au corps.

⁶⁵⁵ A condition que cette conscience soit comprise comme souci de soi et non claire représentation, car le texte de Foucault se poursuit ainsi : « dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit ».

Précisément, Malebranche procède à une redéfinition de l'union entre âme et corps et des modalités de son appréhension qui a des conséquences au regard des directions prises par sa science de l'homme. Si c'est bien l'âme et non une hypothétique troisième substance qui, dans son rapport au corps, sent, souffre, éprouve du plaisir, la compréhension des phénomènes de l'union, qu'aucune intuition immédiate n'éclaire, conservera la part de mystère inhérente selon Malebranche, aux activités de l'âme. Car ce qui se révélera le plus intrigant, ce n'est pas la manière dont l'union s'effectue – ce qui compte assez peu, aux yeux de Malebranche, comme en témoigne sa relative indifférence au regard du *lieu* où elle s'opère – mais bien la nature de la pensée et de l'expérience humaine, qui se montreront irréductibles à l'enquête anatomo-physiologique. La compréhension des phénomènes perceptifs et affectifs qui résultent de l'union, en effet, ne sera pas achevée par la connaissance minutieuse, pourtant nécessaire à son approfondissement, des conditions *organiques* de la pensée et des vécus humains. L'articulation entre événements cérébraux et états mentaux, en effet, reste en question, comme le montreront l'analyse malebranchiste de la perception et des phénomènes imaginatifs et passionnels.

Chez Malebranche prévaut donc une compréhension de l'individu comme *un*, même si l'homme est un être « composé » et s'il ne peut s'identifier à aucune entité sise au-delà de ses expériences. De même qu'il est faux, selon l'oratorien, de pratiquer des découpages et des distinctions entre des « facultés » dans l'esprit de l'homme, de même faut-il toujours, pour le comprendre, se rendre attentif à l'union constitutive de l'état d'homme, malgré la distinction métaphysique des substances. Aussi le dualisme bien compris, qui permet de déterminer ce qui relève du corps et/ou de l'esprit tout en reconnaissant la constante réciprocité caractéristique de l'union, se présente-t-il non comme un obstacle mais bien comme l'outil d'une compréhension profonde des phénomènes humains. De même que la reconnaissance de la réalité du plaisir et de la douleur permettait d'invalider une conception intellectualiste de l'expérience humaine ; le discours qui affirme la séparation des substances et accorde à l'âme seule la pensée et l'intentionnalité conduit à infirmer une attitude dominatrice ou vengeresse à l'égard du corps – sensible dans les injonctions stoïciennes telles que les interprète Malebranche. En effet, le corps lui apparaît dépourvu de puissance propre tandis que l'âme seule reçoit, à défaut d'une puissance réelle, du moins une activité qui rend possible ses choix. Si le corps est dépourvu de spontanéité – et de malignité, par là même – il convient que l'esprit apprenne quelle est l'extension et quelles sont les limites de sa propre liberté et comment détourner ou guider ses tensions au sensible. Aussi, l'exercice d'une liberté au regard du corps, dans la mesure où elle ne peut en aucun cas conduire à s'en affranchir, ne peut-elle consister en autre chose qu'en une meilleure connaissance de soi-même et en un règlement de ses inclinations. Ni déni ni mortification du corps, l'ascèse malebranchiste,

produit de la réflexion, apparaît bien plutôt comme un réglage des expériences – ne pas s’infliger de trop nombreuses occasions de se détourner de l’intelligible par l’attrait sensible – et un exercice de l’intelligence – destiné à expliciter et à comprendre les mécanismes et les multiples replis du vécu subjectif.

Cette entreprise est particulièrement sensible dans l’analyse malebranchiste de la perception, de l’imagination et des passions qu’il convient à présent d’aborder. Ces trois dimensions de l’expérience de l’union participent en effet à la constitution de la subjectivité et du rapport du sujet au sensible. Car, si, comme nous l’avons rappelé plus haut, ni l’union de l’âme au corps, ni celle que le sujet entretient à son environnement et aux autres hommes ne sont nécessaires absolument, elles sont constitutives de son identité. Bien plus, elles en sont peut-être le déterminant le plus essentiel, attendu que, selon Malebranche, toute la différence qui est entre les esprits procède du corps auquel ils sont liés⁶⁵⁶.

⁶⁵⁶ RV PI I, p. 146/ OC I, pp. 194-195 (« Or, de même que la largeur, la profondeur, et la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, et de l’obéissance que rend le cuivre : ainsi la profondeur, et la netteté des vestiges de l’imagination dépend de la force des esprits animaux, et de la constitution des fibres du cerveau ; et c’est la variété qui se trouve dans ces deux choses qui fait presque toute cette grande différence, que nous remarquons entre les esprits » ; « mais afin d’expliquer autant qu’on le peut toutes ces différences qui se trouvent entre les esprits, et afin que chacun remarque plus aisément dans le sien même la cause de tous les changements, qu’il y sent en différents temps, il semble à propos d’examiner en général les causes des changements qui arrivent dans les esprits animaux et dans les fibres du cerveau ; parce qu’ainsi on découvrira tous ceux qui se trouvent dans l’imagination » et aussi : p. 127/169 (« Il y a encore une infinité d’autres conséquences, que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur ou son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination ; car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres »), p. 206/274 (« Je crois avoir suffisamment expliqué dans les chapitres précédents les divers changements qui se rencontrent dans les esprits animaux, et dans la constitution des fibres du cerveau, selon les différents âges. Ainsi pourvu qu’on médite un peu de ce que j’en ai dit, on aura bientôt une connaissance assez distinguée de l’imagination, et des causes physiques les plus ordinaires des différences que l’on remarque dans les esprits ; puisque tous les changements qui arrivent à l’imagination et à l’esprit ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux, et dans les fibres dont le cerveau est composé » ; p. 236/313 (« Cette petitesse d’esprit ne vient pas de la nature de l’âme, comme on pourrait se l’imaginer : elle est causée quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l’inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance immodérée des esprits et du sang, ou par quelque autre cause qu’il n’est pas nécessaire de savoir »).

Chapitre III : Sensation, imaginations, passions. Le système du sensible

Nous traiterons dans ce chapitre de la manière dont Malebranche rend compte de la vie sensible, c'est-à-dire de l'insertion du sujet dans son environnement, sous la triple modalité de la perception, de l'imagination et des passions⁶⁵⁷. C'est en effet par le biais de tels ressentis affectifs, dont le sujet a sentiment intérieur, qu'il en vient à se connaître comme substance singulière, différente de tout autre, en même temps qu'un monde sensible apparaît à sa conscience⁶⁵⁸.

L'environnement perçu, que les passions contribuent à singulariser, s'augmente encore des produits de l'imagination qui, comme faculté créatrice, s'emploie à donner vie à de qui est « au dessus du naturel » et, comme agent de liaison, met le sujet en rapport avec le monde sensible tout entier⁶⁵⁹.

Selon Malebranche, perceptions, imaginations et passions sont en effet indissociables⁶⁶⁰. Elles ne se distinguent, du point de vue physiologique, que par la force des ébranlements cérébraux, attestée dans la conscience par des variations de degré dans l'intensité des sentiments occasionnés : « il y a un si grand rapport entre les sens et l'imagination, qu'on ne doit pas les séparer. On verra même dans la suite que ces deux facultés ne diffèrent entre elles que du plus et du moins⁶⁶¹ ». Cette

⁶⁵⁷ Nous envisagerons donc ici le plan proprement *psychologique* de l'enquête malebranchiste appliquée à la sphère du sentiment et nous reviendrons dans le chapitre suivant sur les versants physiologiques et noétiques de la théorie.

⁶⁵⁸ MCM V, PI II, pp. 230-231 et 240 ; OC X, pp. 46-47 et 55.

⁶⁵⁹ « C'est principalement par le sentiment que l'âme s'étend, pour ainsi dire, dans toutes les parties de son corps et par l'imagination et les passions elle se transporte au dehors, et se répand dans toutes les créatures », TM, PI II, p. 522 ; OC XII-XIII, pp. 128-129 ; « C'est par l'imagination que l'esprit se répand dans les créatures », Id. p. 532 (141). Raffaele Carbone analyse précisément la puissance ambiguë de l'imagination, qu'il désigne (*Infini et science de l'homme*, p. 432) comme le « coin sombre de l'âme » : « Bref, l'imagination exprime un pouvoir polymorphe de l'homme et ses contradictions. Elle est la matrice des modulations de l'humain dans la mesure où celui-ci se manifeste et s'étend dans l'espace et dans le temps (...) », Id. pp. 536-537.

⁶⁶⁰ « Les sens, l'imagination et les passions vont toujours de compagnie : on ne peut les examiner et les condamner séparément. » TM, PI II, 537 ; OC XI, p. 146. Si la sensation est en général la première impression sur laquelle imagination et passion se construisent, l'affection ne suit toutefois pas un déroulement linéaire. Les états de conscience sont dans un rapport dynamique, la passion entretenant en retour l'impression perceptive ou l'imagination et les sens portant toujours témoignage en faveur des passions (Id. p. 526 (133)). Le fait que chaque cause puisse devenir effet et inversement produit une « circulation continuelle de sentiments et de mouvements qui s'entretiennent et se reproduisent » et font de la vie sensible une suite d'affections en cascade : « on se sent à tout moment sollicité, pressé, agité par l'imagination et les passions dont il est doux de suivre l'inspiration » TM PI II, p. 436 ; OC XI, p. 29.

⁶⁶¹ RV II, PI I, p. 142 ; OC I, p. 190.

continuité justifie la communauté des discours : « ce que j'ai dit des sens et de l'imagination s'étend naturellement aux passions⁶⁶² » : Malebranche peut employer les mêmes procédures et se donner un même objectif cathartique dans l'analyse de ces trois modalités : purger les erreurs et disposer l'esprit à la connaissance de la vérité⁶⁶³.

Car, partageant le plus souvent leurs objets, perception, imagination et passions reproduisent les mêmes erreurs⁶⁶⁴ et contiennent une même conviction – erronée – de l'universalité de leurs ressentis⁶⁶⁵. C'est précisément pourquoi nous choisissons d'user du terme système dans le titre de ce chapitre : le sensible chez Malebranche désigne des plans d'expérience variés mais solidaires, auxquels une même méthode d'enquête s'applique. Surtout, les modifications forment système, puisqu'elles se donnent mutuellement sens dans la conscience. Perception, imagination, passions concourent à édifier une image corporelle du sujet⁶⁶⁶ et un monde teint de ses qualités, d'une irréductible singularité⁶⁶⁷.

Le témoignage intérieur, quant à lui, s'il permet de saisir avec vivacité l'affection elle-même – perception, imagination, passion – ne permet pas, en revanche, de connaître ces états de conscience avec une parfaite clarté⁶⁶⁸. Comme phénomènes psychophysiques complexes, perception, imagination et passion nécessitent donc une analyse qui tâche d'en isoler les éléments constitutifs. Celle-ci fera apparaître l'intrication extrême de l'âme et du corps que la seule conscience ne saisit pas. Malebranche présente en effet les trois termes comme des « notions abrégées de rapports », soulignant par là que l'usage quotidien méconnaît la complexité constitutive

⁶⁶² TM, PI II, p. 537 ; OC X, p. 146.

⁶⁶³ RV VI, PI I, p. 596 ; OC II, pp. 252-253. Précisons d'emblée que, s'agissant de l'imagination, nous envisagerons essentiellement, dans les pages qui suivent, l'analyse que Malebranche en propose au livre II de la *Recherche* et dans les textes voisins du *Traité de morale* : dans ces passages, l'oratorien se focalise sur la compréhension des phénomènes imaginatifs dans le vécu ordinaire des sujets. Nous dirons quelques mots toutefois des usages scientifiques de l'imagination, que R. Carbone (*Infini et science de l'homme*, pp. 508-524) et F. De Buzon (« Le bon usage de l'imagination : Malebranche lecteur des *Regulae ad directionem ingenii* », *Rivista di Storia della Filosofia*, 2012/4, pp. 671-690) ont précisément analysés et dont l'examen est assurément de nature à tempérer le diagnostic, souvent accusateur, posé à l'encontre d'un Malebranche contempteur de l'imagination.

⁶⁶⁴ « La cause la plus générale des erreurs de nos sens est (...) que nous attribuons aux objets de dehors ou à notre corps les sensations qui sont propres à notre âme (...) Il faut dire à peu près la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer, toutes les dispositions de notre cœur » (RV V, PI I, pp. 533 et 535 ; OC II, pp. 178 et 180).

⁶⁶⁵ Le sujet est toujours incliné à croire que d'autres partagent son sentiment des objets : l'impression sensible est supposée immédiate et la passion, se justifiant sans cesse, n'admet pas la contradiction (RV V, PI II, p. 534 ; OC II, p. 178.).

⁶⁶⁶ RV V, PI I, p. 528 ; OC II, p. 172.

⁶⁶⁷ Perception, imagination et passions instituent et conservent nos liens à notre corps, aux choses sensibles et aux autres hommes : PI I, p. 382 ; OC I, p. 768.

⁶⁶⁸ Si le sujet peut bien avoir conscience qu'il imagine – la perception de modification étant ce en quoi consiste son sentiment intérieur (RV I, PI I, p. 212 ; OC I, p. 282), il ne saurait inférer de son seul sentiment ce qu'est, pour un esprit humain, imaginer. Il peut en sentir et en mesurer les effets mais se méprendre sur l'analyse du processus – ce que ferait un sujet cartésien, interprétant le sentiment d'effort, ou la spécifique « contention d'esprit » qui signale l'imagination comme marque de l'efficacité de sa volonté propre (sur l'analyse de l'effort dans le mouvement volontaire, on peut renvoyer aux analyses de Delphine Kolesnik-Antoine, *La force qu'a l'âme de mouvoir le corps*).

de ces mécanismes psychosomatiques⁶⁶⁹ et que bien souvent les descriptions qui en sont faites sont plus confuses encore que le ressenti lui-même⁶⁷⁰.

La critique des erreurs de la conscience dans son usage sensible constitue indubitablement le point de départ de l'analyse que Malebranche consacre à la perception, à l'imagination et aux passions. Ainsi l'habitude « réaliste » qui suppose que nos états de conscience ressemblent à ce qui, dans les choses, les « cause », est-elle implacablement réfutée dans les premiers livres de la *Recherche*. En outre, rejetant la ressemblance entre états mentaux et configuration des objets physiques, Malebranche refuse aussi – conformément à ses principes occasionnalistes – d'accorder crédit à l'idée que les objets causent quoi que ce soit en nous et les représentent par là même, comme Descartes l'avait supposé⁶⁷¹. En ce sens on peut dire que, selon Malebranche, les trois modalités envisagées semblent partager un même régime « hallucinatoire » ; faisant voir des propriétés sensibles qui, en toute rigueur, n'existent pas dans les objets.

Pourtant, de ce constat – qui réduit la distance que Descartes avait marquée entre perceptions représentatives et passions sans objet – Malebranche ne déduit pas l'absence de tout contenu cognitif des modalités affectives de l'expérience. Il s'attache en effet à montrer en quel sens les perceptions sensibles et les passions sont des actes d'appréhension non dépourvus d'objet – elles ont un contenu relatif, c'est-à-dire centré sur le corps propre, enferment la visée d'un objet extérieur à la conscience et le sentiment d'une affection – et que, outre leur fonction pragmatique, perceptions, imaginations et passions offrent un accès privilégié au corps propre, à un monde sensible et à soi-même. Ces trois modalités, qui forment le réseau de la conscience sensible, apparaissent alors comme des modes de donation du moi et du monde spécifiques et irréductibles aux autres formes de la pensée, caractéristiques des conditions empiriques de l'expérience d'un sujet humain composé d'âme et de corps et situé au centre d'un complexe de liens. La reconnaissance de la subjectivité de ces modalités qui paraît au premier chef les condamner à la nullité épistémique en constitue donc non seulement le trait marquant mais encore l'atout dans le contexte de l'analyse plurivoque de la science de l'homme. Ainsi on peut affirmer – et c'est là ce que nous nous emploierons à montrer – que, chez Malebranche, les analyses de la sensation, de l'imagination et de la passion, si elles tendent à en débusquer les erreurs, dévoilent, plus profondément, les structures mêmes de la conscience et la manière dont la saisie différentielle de

⁶⁶⁹ Sur la perception : RV, PI I, p. 96 ; OC I, pp. 128-129 ; sur l'imagination : TM, PI II, p. 531 ; OC XI, p. 139 ; sur la passion : RV V, PI I, p. 570 ; OC II, p. 221.

⁶⁷⁰ RV V, PI I, p. 571 ; OC II, p. 222 ; TM XII, PI II, p. 528 ; OC XI, p. 136: « Imagination est un de ces termes que l'usage autorise, et n'éclaircit pas : car l'usage ordinaire n'éclaircit que les mots qui réveillent les idées sensibles. (...) Comme l'imagination n'est visible que par ses effets, et qu'il est difficile d'en connaître la nature, chacun prononce le même mot, sans en avoir la même idée, peut-être que bien des gens n'en ont nulle idée. »

⁶⁷¹ Ces points seront repris au cours de ce chapitre et du suivant.

modifications intensives donne lieu à la constitution d'un monde d'objets qui fait sens pour un sujet capable de s'appréhender par ces mêmes modifications.

Si un certain biais moralisant, manifestement convenu, n'est pas absent des livres consacrés aux sens, à l'imagination et aux passions, ces pages doivent leur originalité à l'indéniable richesse d'analyse du sentir qu'elles contiennent. La remarquable complexité des phénomènes psychosomatiques engagés dans la perception, l'imagination et les passions se trouve en effet restituée par une analyse qui, bien que ne reniant pas le discours physiologique⁶⁷², se montre plus attentive aux données phénoménologiques des expériences du sujet, tâchant à la fois d'expliquer comment on sent, imagine ou subit des passions mais aussi ce que cela fait du point de vue de la conscience, que d'avoir telle ou telle expérience. En ce sens, la contribution malebranchiste est tout à fait conforme aux observations d'A. Paternoster, décrivant l'esprit des théories postcartésiennes de la perception : « Historiquement, le point de vue phénoménologique, celui qui regarde la perception comme un type d'expérience en première personne, a été prédominant dans toute la philosophie postcartésienne et particulièrement aux XVIIe et XVIIIe siècles⁶⁷³ ».

S'appliquant à décrire et analyser le monde de la conscience ordinaire, Malebranche rend raison de la logique qui préside à la construction de ce « monde manifeste » et montre que perception, imagination et passions sont des modalités relationnelles de rapport du sujet à son environnement qui relèvent moins du savoir objectif que de l'usage de la vie, de la connaissance certaine que de l'estimation. Toutes trois, si on peut les déclarer inaptes au regard des standards de la connaissance claire, sont adéquates à leur fin et enferment un certain savoir qu'une psychologie descriptive ne saurait dédaigner. Ainsi Malebranche aménage-t-il les conditions d'un savoir du sentiment en même temps qu'il dégage les structures spécifiques de la conscience humaine.

I. L'expérience interne de la sensorialité: ce que "sentir" veut dire.

1. *Vivacité du sentir, légèreté du connaître.*

L'un des motifs les plus récurrents du discours sur les rapports de la connaissance et de la sensation chez Malebranche est la différence perceptible entre l'application extrême de l'esprit au

⁶⁷² Malebranche mobilise, pour l'essentiel, la physiologie cartésienne et lui conjoint des travaux d'anatomie plus récents. Sur ces points : voir le chapitre suivant.

⁶⁷³ *Le philosophe et les sens*, Grenoble, PUG, 2009.

regard du sensible et sa quasi indifférence pour les matières abstraites⁶⁷⁴. Si la part de recherche rhétorique destinée à persuader du prestige indu du sensible est indéniable dans la répétition de ce thème, ce n'est pas pour cette raison que le procédé nous intéresse ici mais parce qu'il révèle une forme de phénoménologie des affections de l'esprit, indiquant comment se manifestent pour le sujet les sentiments – c'est-à-dire toute sa vie sensible et son rapport aux choses du monde – et les idées intelligibles. Selon Malebranche, le sensible et l'intelligible se font en effet reconnaître par une différence d'intensité dans la modification dont l'esprit fait l'expérience, selon qu'il sent ou qu'il connaît.

Cette thèse repose sur la distinction entre des modalités de rapport de l'esprit à l'objet (sentir, imaginer, connaître) qui l'affectent avec une intensité variable⁶⁷⁵. Dans le cadre de l'analogie entre substance spirituelle et corporelle présentée au début de la *Recherche* et dont le principe a été commenté plus haut, Malebranche décrit les deux types d'affections que l'esprit peut recevoir sur le modèle des changements profonds ou de surface qui affectent les corps⁶⁷⁶. Les perceptions pures qui affectent peu l'esprit y sont comparées aux figures qui touchent le corps de manière extérieure – à sa périphérie – tandis que les perceptions sensibles sont rapprochées des configurations qui l'altèrent et le déterminent en profondeur. Dans les premières éditions – jusqu'à 1678 – Malebranche affirme que seules les perceptions – définies plus loin comme « les modifications de l'âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie⁶⁷⁷ – affectent proprement l'entendement : bien que passif dans l'aperception des idées, celui-ci n'en pâtirait pas. Jusqu'à la quatrième édition, en outre, il insiste sur l'essentielle différence au regard du rapport de l'esprit à son objet entre des perceptions pures qui « nous représentent ce qui se passe hors de nous » et des perceptions sensibles qui seraient de simples modifications éprouvées au sujet de ce qui se passe dans le corps propre – sensations diverses, douleur, plaisir. Dans les éditions suivantes, cependant, l'écart entre perceptions pures et perceptions sensibles semble s'adoucir en une différence de degré dans l'affection : d'une part Malebranche amende son énoncé initial en y adjoignant un adjectif significatif – l'esprit ne reçoit pas de changement *considérable* de la diversité des idées qu'il reçoit – d'autre part, il efface la thèse selon laquelle les perceptions sensibles, à la différence des idées claires, seraient privées de tout contenu représentatif. En revanche, la différence d'intensité dans la puissance de la modification – et par conséquent du trouble – qui affecte l'esprit dans les deux types de perceptions est toujours affirmée : les idées pures s'assimilent à « ce qui est extérieur »,

⁶⁷⁴ Ce point a déjà été évoqué dans le premier chapitre, au sujet de l'indifférence aux sciences arides, comme la métaphysique, dans la perspective de l'exhortation par le moraliste à l'étude des sciences utiles. Notons que Descartes avait également insisté, dans la Sixième méditation (AT X, p. 60) sur la plus grande vivacité des idées reçues des sens.

⁶⁷⁵ RV I, Pl. I p 132 ; OC I, p. 177.

⁶⁷⁶ RV I, Pl I, p. 23 ; OC I, p. 41.

⁶⁷⁷ Id. Pl I, p. 107 ; OC I, p. 144.

c'est-à-dire qui reste à la surface du corps et ne l'affecte que légèrement tandis que les sensations s'apparentent à « ce qui est propre à toutes les petites parties » du corps, c'est-à-dire à ce qui en fait l'identité même et dont le changement relève du bouleversement intime et radical.

Les perceptions sensibles sont donc celles qui touchent ou modifient l'âme le plus vivement, aussi notre manière de nous rapporter au monde repose-t-elle sur la croyance dans le vif témoignage des sens. En raison de leur vigueur, sensations, imaginations et passions⁶⁷⁸ absorbent donc presque intégralement l'attention du sujet et l'attachent au sensible :

« La grande attention de l'esprit approche, pour ainsi dire, les idées des objets auxquels on s'applique. Mais il arrive souvent que lorsqu'on est fort attentif à des spéculations métaphysiques, on en est détourné, parce qu'il survient à l'âme quelque sentiment qui est encore pour ainsi dire plus proche d'elle que ses idées ; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur, ou de plaisir, la raison en est que la douleur et le plaisir, et généralement toutes les sensations sont au-dedans de l'âme même : elles la modifient, et elles la touchent de bien plus près, que les idées simples des objets de la pure intellection, lesquelles bien que présentes à l'esprit ne le touchent ni ne le modifient pas sensiblement⁶⁷⁹. »

L'attention, pensée ici comme tension, effort visant à réduire la distance de l'esprit à son objet, se trouve donc diminuée par le spectacle, au premier plan, de perceptions sensibles, comme si la prégnance de cet écran rendait la visée d'un horizon plus lointain impossible⁶⁸⁰. La critique de la croyance en la transparence du proche, en raison même de sa proximité, a déjà été évoquée au

⁶⁷⁸ Au titre des perceptions qui touchent fortement l'âme, on peut évidemment compter, outre les sensations et les imaginations, qui relèvent des manières dont l'esprit se porte aux objets sensibles, les passions. Malebranche s'intéresse donc de près à l'action très forte qu'elles exercent sur l'âme et aux erreurs qu'elles entraînent en raison de leur intensité affective : RV I, Pl I, p. 45 ; OC I, p. 67. De manière générale, il est clair que les affections touchent l'esprit si fort qu'elles mobilisent toute son attention et en remplissent la capacité : RV, Pl I, pp. 131, 133, 134 et 596 : « Tout le monde sait par sa propre expérience que les plaisirs, les douleurs, et généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives, et que les grandes passions occupent si fort l'esprit, qu'il n'est pas capable d'attention, dans le temps que ces choses le touchent trop vivement, parce qu'alors sa capacité ou sa faculté d'apercevoir en est toute remplie. » OC I, pp. 174, 177, 178-179, II, pp. 252.

⁶⁷⁹ RV III, Pl. I, p. 315 ; OC I, p. 408. On peut aussi renvoyer à : « la cause pour laquelle l'âme ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être aperçu par les sens : c'est que l'âme n'est point touchée par les choses qu'elle aperçoit dans la pure intellection, et qu'au contraire, elle l'est très vivement par les choses sensibles ; car l'âme s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, et elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas. » RV I, Pl I, p. 104 ; OC I, pp. 140-141 Voir aussi : RV VI, Pl I, pp. 594-595 ; OC II, pp. 250-251.

⁶⁸⁰ « Le plus petit bruit, le moindre éclat de lumière, dissipe quelquefois la vue de l'esprit », RV Préf., Pl. I, p. 18 ; OC I, p. 25 ; « le sensible nous touche et nous applique, l'intelligible nous endort », RV I, Pl. I, p. 132 ; OC I, p. 176 ; « Les sens appliquent donc extrêmement l'âme à ce qu'ils lui représentent. Or comme elle est limitée, et qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut apercevoir nettement ce que l'entendement lui représente, dans le même temps que les sens lui donnent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires et distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choses en elles-mêmes ; et elle s'applique uniquement aux idées confuses des sens ; qui la touchent beaucoup, et qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement dans le rapport qu'elles ont avec son corps » *idem* ; RV, VI, Pl I, p. 596 ; OC II, p. 252. La grande vivacité des idées reçues des sens avait déjà été affirmée par Descartes dans la *VIe Méditation* : AT X, p. 60.

sujet du sentiment intérieur de l'âme. On en retrouve ici le motif : ce qui paraît évident parce que vu sans distance pâtit en vérité d'un effet de grossissement qui donne à tout ressenti l'apparence d'une certitude. L'intuition intellectuelle se distingue au contraire farouchement de ce « voir sensible » et de la confusion qu'il recèle. Or la vue claire de l'esprit peine à convaincre, malgré la solidité de ses raisons, précisément parce qu'elle n'affecte pas l'esprit avec la même force que la perception sensible. Ainsi, l'action visible d'une aiguille qui perce la peau est-elle d'emblée identifiée à la cause de la douleur, tandis que l'action véritable de Dieu à l'occasion de cette configuration corporelle – bien que ce soit la seule hypothèse rationnelle – est perçue comme une invention douteuse parce que tout aussi inimaginable qu'elle est imperceptible⁶⁸¹. C'est donc de l'application de l'esprit aux apparences et de la nonchalance face aux raisons abstraites⁶⁸² que proviennent, selon Malebranche, les erreurs patentes de physique. Ainsi croit-on qu'il y a plus de substance dans le plomb que dans l'air ou l'eau et rejette-t-on, par une sorte de réaction « réaliste » spontanée, la thèse de la vision en Dieu de toutes choses⁶⁸³.

Or la conviction qui nous frappe dans ces différents cas résulte selon Malebranche de l'habitude de la fréquentation quotidienne des corps, d'une forme d'empirisme naturel qui nous fait croire que tout ce que l'esprit connaît de solide y est entré par les sens⁶⁸⁴ mais aussi de l'actualité, de la vivacité et de la résistance au doute de perceptions sensibles qui semblent bien convoier des informations fiables. Ainsi se développe l'impression de vraisemblance qui ne peut manquer de nous incliner à croire « les rapports que font les sens ». D'autant que contribuent encore à leur donner du relief la variété des stimulations qu'ils procurent⁶⁸⁵ et l'absence de neutralité des informations transmises qui « intéressent » toujours l'esprit, là où les vérités claires ne retiennent pas son attention. Ce que les sens disent sur le corps ne saurait en effet nous laisser indifférents puisque nous nous identifions spontanément à lui. Ainsi s'explique la résistance farouche des sentiments et des faux jugements qui s'y attachent à toute tentative de les éradiquer⁶⁸⁶ puisqu'« il

⁶⁸¹ Sur l'opposition entre voir sensible et intuition : RV I, PI I, p. 63, OC I, p. 89.

⁶⁸² TM PI II, p. 514 ; OC XI, p. 119 ; RV, PI I, pp. 133, 136, 315, 464-465 ; OC I, pp. 177, 181-182, 408, OC II, pp. 101-102 ; notamment : « Une des principales causes de notre manque d'application de notre esprit aux vérités abstraites, est que nous les voyons comme de loin, et qu'il se présente incessamment à notre esprit des choses qui en sont bien plus proches. » RV III, PI I, p. 315 (408).

⁶⁸³ Dans les *Entretiens sur la métaphysique*, Malebranche présente comme une révolte de l'imagination l'incrédulité face à cette thèse. Précisons cependant que, selon l'oratorien, nous sommes enclins (de manière assez paradoxale, d'ailleurs) à projeter sur les phénomènes des explications parfaitement imaginaires, postulant par exemple des qualités occultes pour rendre raison des propriétés chimiques des corps. Une sorte de solidarité des modalités sensibles du rapport à l'objet se manifeste alors, puisque l'on préfère faire appel à d'hypothétiques propriétés dont aucune expérience sensible ne peut attester que de faire droit à des explications rationnelles. Quand la cause échappe, l'habitude contractée de penser « sensiblement » conduit donc à faire prévaloir le mode imaginaire sur la raison.

⁶⁸⁴ EMR Préf., PI II, p. 659 ; OC XII-XIII, p. 16.

⁶⁸⁵ EMR I, PI II, p. 669 ; OC XII-XIII, p. 29.

⁶⁸⁶ On peut ici renvoyer, pour une restitution de l'attitude naturelle d'adhésion à nos perceptions, et par elles, à notre corps, au plaisant dialogue entre Ariste, Théotime et Théodore, dans le VII^{ème} *Entretien sur la métaphysique* : « Ariste : Il me semble, Théodore, qu'il n'y ait rien à quoi je sois plus étroitement uni qu'à mon propre corps. Car on ne peut le toucher, sans m'ébranler moi-même. Dès qu'on le blesse, je sens qu'on m'offense, et qu'on me trouble. Rien n'est plus petit que la trompe

nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne [sont] plus qu'une seule et même, substance⁶⁸⁷ ».

Une telle méprise qui méconnaît la distinction et entérine la domination de l'âme par le corps s'explique par la prégnance des passions éprouvées au contact de ce corps : douleur et plaisir, qui captivent littéralement l'attention⁶⁸⁸. Nous prenant pour nos corps, il est ainsi naturel que nous dédaignons les vérités au profit des opinions et des expériences sensibles qui semblent de nature à nous faire éprouver du plaisir ou fuir les douleurs. Ce faisant, nous nous montrons, selon Malebranche, pareils à des enfants comptant pour rien ce qui paraît lointain et obnubilés par ce qui frappe leur regard⁶⁸⁹. Or nous attribuons aux objets du monde sensible des qualités émanées de nos jugements, de sorte que toute expérience se trouve déterminée par des évaluations affectives⁶⁹⁰. Pourtant, et c'est là le deuxième trait qui caractérise, sur le plan phénoménal, la sensorialité, les sentiments nous frappent par leur caractère impérieux puisqu'ils semblent opérer « en nous sans nous ».

2. La passivité des affects.

Tandis que le sujet est à l'initiative de ses pensées d'entendement pur, par le mouvement de son attention, il est investi comme malgré lui par ses sentiments. Aussi, les perceptions sensibles s'imposant à la conscience sans qu'elle les ait sollicitées, les passions advenant comme par un inéluctable mécanisme, la formule que Malebranche applique aux jugements naturels – qui sont « en nous sans nous » – apparaît-elle comme l'emblème de la vie sensible. Dans ce champ, l'individu se trouve comme dépossédé de toute initiative, ne conservant que son consentement à ses représentations. Ce constat sera l'un des motifs de la distinction entre sentiment (modification) et idée que l'on trouve ainsi présentée :

de ces cousins importuns qui nous insultent le soir à la promenade ; et cependant, pour peu qu'ils enfoncent sur ma peau la pointe imperceptible de leur trompe venimeuse, je me sens percé dans l'âme. Oui, Théodore, cela est si vrai, que ce n'est même que par notre corps que nous sommes unis à tous ces objets qui nous environnent (...). Enfin, c'est par mon corps que je tiens à tout. Je suis donc uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose. / Théodore : Avez-vous médité longtemps, mon cher Ariste, pour faire cette grande découverte ? / Théotime : Tout cela se peut fort bien dire Théodore. / Théodore : Oui, Théotime, par des gens qui ne consultent que leurs sens. » EMR VII, Pl. II, p. 778 ; OC XII-XIII, p. 148.

⁶⁸⁷ RV Préf., Pl. I, p. 5 ; OC I, p. 10.

⁶⁸⁸ « les plaisirs des sens [étant] plus proches de l'âme, et n'étant pas possible de ne pas sentir, et même de ne pas aimer son plaisir, il n'est pas possible de se détacher de la terre, et de se défaire des charmes et des illusions des sens par ses propres forces », RV III, Pl. I, p. 317, OC I, p. 409 ; « Personne ne peut douter que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit et ne le rende plus attentif, que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence. » Pl. I, p. 133 ; OC I, p. 177.

⁶⁸⁹ EMR Préface, Pl. II, p. 652 ; OC XII-XIII, p. 8.

⁶⁹⁰ RV I, Pl. I, pp. 135-136 ; OC I, p. 181.

« Dès que tu veux t'appliquer à quelque idée, elle se représente à toi, et quoique tu veuilles sentir du plaisir ou de la joie, tes volontés ne produisent rien en toi. Comment donc ne vois-tu pas la différence qu'il y a entre tes modifications et tes idées ? Tu ne te modifies pas comme tu veux, et tu penses à ce que tu veux »⁶⁹¹

Ainsi donc, alors que dans l'exercice de l'entendement pur, l'attention se dirige vers l'objet à connaître, dans le sentiment, le sujet est livré à l'action des objets sur lui – c'est-à-dire à la puissance divine⁶⁹².

Les sentiments portent l'âme malgré elle aux biens sensibles ; dans la passion, elle « assiste » en spectatrice au jeu de sa machine et s'en émeut sans le vouloir⁶⁹³. Alors qu'avant le péché, Adam possédait un empire sur les ébranlements des esprits, l'homme est devenu incapable d'arrêter les mouvements corporels qui induisent perception et émotions de l'âme⁶⁹⁴. En tout cela, l'âme subit des « puissances » qu'elle ne peut dominer :

« Elles ne sont pas en ton pouvoir, si elles agissent en toi malgré toi. Ce n'est point toi qui agis par elles, puisqu'elles résistent à ton action, puisqu'elles agissent contre tes efforts, ou puisqu'elles agissent sans que tu y penses.⁶⁹⁵ »

Ces « puissances » ne renvoient à rien d'autre, comme le dit la suite du texte, qu'à des causes occasionnelles recevant l'efficace de Dieu. Il est évident qu'analysant la provenance des « idées des objets qui []'environnent », le sujet est forcé d'accorder qu'il doit l'attribuer à quelque chose hors de lui : qu'il ne puisse agir en lui-même et provoquer ses propres modifications atteste bien de l'action de quelque autre cause⁶⁹⁶ en même temps que de sa dépendance à la complexion et aux modifications de son corps⁶⁹⁷.

Car l'attachement mondain, dont le vecteur est la liaison infrangible entre âme et corps, est irrésistible dans la mesure où une âme affectée par l'ébranlement du corps qui lui est joint sera

⁶⁹¹ MC I, Pl II, p. 198 ; OC X, p. 12 ; Voir aussi Rep. VFI, OC VI-VII, p. 72.

⁶⁹² « Dès que tu veux t'appliquer à quelque idée, elle se représente à toi, et quoique tu veuilles sentir du plaisir ou de la joie, tes volontés ne produisent rien en toi », MCM I, Pl. II, p. 203 ; OC XI, p. 16.

⁶⁹³ RV V, Pl I, p. 508 ; OC II, p. 150.

⁶⁹⁴ RV V, Pl I, p. 521 ; OC II, p. 163.

⁶⁹⁵ MCM I, Pl II, p. 201 ; OC X, p. 15.

⁶⁹⁶ CC, Pl I, pp. 1145, 1159 ; OC IV, pp. 24 et 40.

⁶⁹⁷ L'attribution de la cause se fait naturellement en direction des corps extérieurs, et non de Dieu : « c'est une espèce de nécessité, que j'attribue à une réalité créée, aux corps qui m'environnent, le sentiment que j'en ai, et qui se produit en moi, malgré moi », Trois lettres, OC VI, p. 201.

incapable de rester sourde à ses assauts. C'est bien pourquoi, ainsi qu'il a été établi au chapitre précédent, la superbe stoïcienne est, selon Malebranche, illusoire : quand l'affection du corps est indéniable, l'âme ne peut détourner son attention de ses modifications. Or la prégnance du corps est fondée, selon l'oratorien par la nécessité de sceller avec force l'union de l'âme et du corps, « victime » à sacrifier pour le salut : si le sujet ne se prenait pas pour son corps, s'il n'en éprouvait pas avec délices les plaisirs et avec souffrance les peines, son rachat ne pourrait passer par l'effort – pourtant quasi désespéré – de s'arracher à la domination du sensible.

II. Une critique des sens ?

Le fait que les données de la conscience sensible nous parviennent « en nous sans nous » pourrait passer pour un gage de leur objectivité et peut-être, de leur valeur épistémique. Cette perspective optimiste est pourtant d'emblée mise à mal par les déclarations sans ambiguïté de Malebranche qui dissocie sentir et connaître⁶⁹⁸ et use d'amples chapitres pour dénoncer les erreurs des sensations, de l'imagination et des passions. Car en vérité, dans la perception, l'esprit n'est pas réduit à une passivité radicale et par là, porteuse de véracité. Il exerce au contraire un office dans la constitution de son expérience. Ce dont le sujet a conscience, en effet, ce n'est pas de données sensibles pures – c'est-à-dire neutres – mais bien de perceptions tissées de représentations et de jugements. Les perceptions, quand bien même elles seraient attisées par les conditions corporelles de toute expérience humaine, ne laissent pas d'être des modifications de l'âme, c'est-à-dire des produits de la conscience qui en nécessitent le concours. Il convient d'emblée de préciser, cependant : la constitution du monde sensible, qui est d'abord attribuée à l'esprit humain lui-même, sera ensuite renvoyée pour une part essentielle à Dieu, dans la mesure où les jugements naturels sont opérés par lui. Ce concept apparaît, dans la seconde édition de la *Recherche*, sur fond de méconnaissance par l'âme d'elle-même et des détails physiologiques qui accompagnent ses expériences : le jugement naturel pallie précisément cette ignorance. A partir de la quatrième édition, Malebranche élaborera donc une distinction entre les jugements naturels opérés par Dieu et les jugements libres qui sont effectivement le fruit de la liberté du sujet. A cet égard, l'âme est

⁶⁹⁸ Les passages qui affirment que la sphère du sentiment se distingue du champ de la connaissance sont légion : « sentir la douleur, par exemple, c'est se sentir malheureux, sans savoir bien ni ce qu'on est, ni quelle est cette modalité de notre être qui nous rend malheureux. Mais connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en découvrir tels et tels rapports par lumière et évidence. » (EMR III, Pl. II, p 705, OC XII-XIII, p. 66), ou : « [un esprit qui voit la vérité] ne la sent pas, il ne l'imagine pas : les sensations et les fantômes ne représentent à l'esprit que de faux rapports, et quiconque découvre la vérité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni et dans lequel Dieu le voit⁶⁹⁸ » (RV V, Pl I, pp. 525-526, OC II, pp. 168-169).

bien partie prenante de la constitution de son monde sensible, puisqu'elle exerce sa volonté en consentant à ce qui lui est représenté.

1. *Les erreurs de la conscience naturelle : de bonnes raisons de douter ?*

Comme on le sait, le texte le plus étoffé que Malebranche consacre aux sens se trouve au premier livre de la *Recherche de la Vérité*. Il consiste en une élucidation minutieuse de l'expérience sensible et a pour objet de proposer une critique des sens, puisque, comme l'affirme Malebranche dès la préface, la première ambition du volume consiste à « combattre ce qu'on appelle faussement expérience, et [à]raisonner contre les préjugés et les illusions des sens⁶⁹⁹ ». Les livres I à V acheminent donc le lecteur, par un exercice cathartique, aux dispositions méthodiques du livre VI. Remarquons que le livre I portait au départ le titre plus qu'explicite « Des erreurs des sens », changé en « Des sens » à compter de la cinquième édition, comme pour signifier précisément que l'entreprise ne se limitait pas à un dénombrement des fautes perceptives. Car en vérité, le discours de Malebranche se présente moins comme une critique radicale des sens que comme une critique – ou une relecture – des conceptions erronées que l'on se fait du sentir. Nous nous accordons donc à reconnaître, comme le fait Denis Moreau, qu'il n'y a pas, chez Malebranche, de condamnation radicale du sensible : « jamais donc on ne trouvera chez l'oratorien quelque chose qui ressemble à un mépris ou une condamnation des sens »⁷⁰⁰. Selon nous, la conscience naturelle n'est donc mise en question par Malebranche que dans la mesure où elle devient l'alibi d'une pensée réaliste qui méconnaît le fonctionnement effectif de la perception et les principes de sa noétique.

La démonstration de la fausseté de la conscience sensitive est obtenue par une étude des erreurs des sens au cours de laquelle Malebranche convoque les exemples traditionnels des illusions d'optique – présents notamment chez Descartes – et fait apparaître, plus généralement, la relativité de toutes les données perceptives. Dans le livre I, Malebranche prend comme objet principal la vue, gageant qu'il « suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper, et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens⁷⁰¹ ». Les défaillances de ce sens réputé

⁶⁹⁹ RV Préf., Pl. I, p. 4 ; OC I, p. 10.

⁷⁰⁰ Malebranche, 2004, p. 51. R. Carbone, de manière assez consonante, insiste, au début de son analyse du livre « Des sens », sur la volonté malebranchiste de faire droit à une positivité de son objet. Selon lui, en effet, Malebranche cherche à « esquiver une dénotation négative des sens visant à souligner ce qu'ils ne sont pas ou ce qu'ils nous empêchent de saisir » ; « Puisque les sens ne véhiculent pas une connaissance nouménale de la réalité, il est inexact d'affirmer qu'ils nous trompent » (*Infini et science de l'homme*, pp. 411 et 412).

⁷⁰¹ RVI, Pl. I, p. 54 ; OC I, p. 79.

plus objectif – parce que sujet et objet semblent s’y rencontrer à distance – permettent donc de prouver a fortiori la subjectivité des autres perceptions (goût, toucher, ouïe)⁷⁰². Il en ressort que « nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu’ils nous représentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures et dans leurs mouvements, dans la lumière et dans les couleurs » et ainsi que « c’est un préjugé qui n’est appuyé sur aucune raison que de croire qu’on voit les corps tels qu’ils sont en eux-mêmes⁷⁰³ ».

Le relevé des erreurs des sens constitue la raison majeure d’entrer dans la défiance vis-à-vis de ce que la conscience ordinaire offre au titre de vérités d’expérience. Le livre I de la *Recherche* assume alors le même rôle propédeutique que la première méditation cartésienne, instaurant le doute radical comme principe de tout discours tendant à la vérité. Cependant, le propos de Malebranche, s’il reconnaît l’utilité du doute « par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d’esprit » en propose une mise en œuvre bien différente du précédent cartésien⁷⁰⁴.

Ce dernier commençait par un rejet radical du témoignage des sens et se poursuivait en un usage spécifique de la tromperie ou de la feinte pour rejeter comme douteuses toutes les croyances antécédentes, dont la foi dans l’existence du monde. Rien de tel ne se produit chez Malebranche qui promeut une mise à distance plus modeste et dont l’efficacité repose sur un subtil équilibre entre persuasion et conviction⁷⁰⁵ :

« Il ne s’agit pas de *dire* que l’esprit est faible, il faut lui faire *sentir* sa faiblesse ».

Le doute dont il s’agit concerne la vérité des jugements formés sur le témoignage des sens concernant les propriétés des corps physiques. Or, pour préparer le sujet au doute, il faut faire

⁷⁰² On doit souligner sur ce point que l’enjeu stratégique de l’étude de la vue n’a rien de bien original : on le trouvait clairement exprimé chez Kepler ou Descartes. Notons aussi qu’en se focalisant sur ce sens, Malebranche laisse de côté l’un des exemples qui lui sert, dans d’autres textes, à illustrer la relativité de la perception : celui de l’appréhension différenciée de la température de l’eau d’une cuve dans laquelle on plongerait la main, qui apparaît comme une déclinaison du paradoxe de la double relation.

⁷⁰³ RVI, I, PI I, 61 ; OC I, p. 87.

⁷⁰⁴ « Au reste, qu’on ne s’imagine pas avoir peu avancé, si on a seulement appris à douter. Savoir douter par esprit et par raison, n’est pas si peu de chose qu’on le pense. Car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter et douter ; on doute par emportement et par brutalité ; par aveuglement et par malice, et enfin, par fantaisie, et parce que l’on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d’esprit. (...) Le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours. Le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour. » RV, PI I, p. 141, OC I, p. 188.

⁷⁰⁵ « Ceux qui ne doutent que de la première façon, ne comprennent pas ce que c’est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la première partie de ses *Méditations métaphysiques*, parce qu’il leur semble qu’il n’y a qu’à douter par fantaisie : et qu’il n’y a qu’à dire en général, que notre nature est infirme, que notre esprit est plein d’aveuglement : qu’il faut avoir un grand soin de se défaire de ces préjugés, et autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne plus se laisser séduire à ses sens, et pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l’esprit est faible, il faut lui faire sentir ses faiblesses. Ce n’est pas assez de dire, qu’il est sujet à l’erreur, il faut lui découvrir, en quoi consistent ses erreurs. C’est ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier livre, en expliquant la nature des erreurs de nos sens, et nous allons poursuivre notre même dessein, en expliquant dans le second la nature et les erreurs de notre imagination. », *Ibid.*

sentir à l'esprit ses faiblesses non pas en les énumérant, mais en les expliquant et en en proposant une déduction ; non en se contentant d'affirmer avec force mais en faisant éprouver, par l'exemple décrypté, la faiblesse de l'esprit. Doubter par fantaisie ou déclarer sans preuve que l'esprit est faible, cela procède d'une erreur de méthode commune aux moralistes sceptiques et dogmatiques : mille expériences ne suffisent pas plus à la conviction, selon Malebranche, qu'un discours abstrait. En raison de la spécificité de la nature de l'homme et du rapport – en conditions postlapsaires – de ses deux tensions à la vérité et au corps ; Malebranche établit qu'il faut produire, si l'on veut convaincre durablement, une démonstration rigoureuse *et* sensible⁷⁰⁶. La défiance recherchée ne saurait donc être le produit d'une simple posture morale ni d'un parti pris philosophique ; l'entreprise requiert une analyse détaillée des expériences sensibles et une compréhension générale des erreurs de la conscience naturelle⁷⁰⁷. Aussi faudra-t-il user d'un discours à la fois démonstratif et sensible, qui se tienne à distance du doute par fantaisie et des discours de surface qui, ne faisant que relever les errements de la perception, se privent d'un écho véritable dans l'esprit des lecteurs⁷⁰⁸. Mais le doute qui doit résulter de ce discours n'a pas la radicalité de l'exercice cartésien de la première méditation, il ne requiert ni la suspension de la croyance dans l'existence du monde sensible ni même un rejet universel des croyances reçues des sens mais seulement une défiance plus limitée⁷⁰⁹ qu'il faudrait exercer non seulement au principe mais tout au long de l'entreprise scientifique. Selon Malebranche, la réflexion peut s'ébaucher à partir d'un doute minimal et la méthode elle-même ne consiste pas préférentiellement à douter :

⁷⁰⁶ Sur ces points, on peut renvoyer au premier chapitre de la présente étude.

⁷⁰⁷ Selon Marie-Frédérique Pellegrin (« Aristarque est-il cartésien ? » *La lettre clandestine*, 2001/10) Malebranche n'utilise le doute que de manière accessoire et comme instrument de combat contre le scepticisme et l'athéisme : pp. 89-90.

⁷⁰⁸ « Il est absolument nécessaire que ceux qui se veulent rendre parfaitement sages et heureux, soient entièrement convaincus, et comme pénétrés de ce que je viens de dire. Il ne suffit pas qu'ils me croient sur parole, ni qu'ils en soient persuadés par l'éclat d'une lumière passagère : il est nécessaire qu'ils le sachent par mille expériences, et mille démonstrations incontestables : il faut que ces vérités ne se puissent jamais effacer de leur esprit ; et qu'elles leur soient présentes dans toutes leurs études, et dans toutes les autres occupations de leur vie », RV Préf., Pl. I, p 12 ; OC I, p. 19.

⁷⁰⁹ Alquié estime que le doute méthodique de Malebranche, sélectif et dans lequel le moi ne « garde pas son rôle métaphysique fondateur » est plus dilué parce que plus diffus (*Le cartésianisme de Malebranche*, p. 73). Il attribue en revanche à l'oratorien un doute métaphysique accru, plus dévastateur, dans la mesure où « en ce qui concerne l'existence des corps, il estime que notre incertitude ne peut tout à fait être dissipée » (p. 75). Ainsi, la manière dont Malebranche pratique le doute révélerait-elle un fort ancrage cartésien : « ce doute survit à sa disparition apparente, et rigoureusement analysé, manifeste toute sa profondeur », mettant au jour la différence entre le statut des essences et des existences au regard de la connaissance (p. 81). Malgré une apparente désaffection pour son sens méthodique inaugural, le doute atteindrait donc chez Malebranche une signification plus pleine, dans son versant métaphysique et existentiel. Une telle interprétation, indéniablement riche, notamment parce qu'elle relève le statut spécifique de la connaissance des étants chez Malebranche, nous paraît toutefois accentuer de manière excessive le doute malebranchiste à l'égard de l'existence des corps, qui, comme il sera montré plus loin, n'est en réalité jamais une inquiétude véritable pour le malebranchisme, qui ne verse pas dans l'idéalisme convoyé par à une telle orientation.

« Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens : et s'ils ne peuvent rejeter leurs rapports comme entièrement faux et trompeurs, on leur demande seulement, qu'ils doutent sérieusement que leurs rapports soient entièrement vrais⁷¹⁰ ».

Car il suffit, en dernière instance, d'avoir réussi à jeter un scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, quant à la véracité du témoignage des sens, pour que l'entreprise du livre I ait porté ses fruits. S'il est exact que l'âme est sous la dépendance du corps, il demeure qu'elle possède la capacité de rechercher le vrai, c'est-à-dire de ne pas octroyer son entier accord aux données de la perception sensible. C'est pourquoi Malebranche rappelle, à la fin de l'analyse des sens :

« Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses qui paraissent entièrement évidentes, et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude, que l'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne s'y rendait pas⁷¹¹. »

Le résultat du doute modeste de Malebranche est indéniablement voisin des règles de méthode cartésiennes, il n'en reste pas moins singulier. L'assentiment – comme acte de la liberté – doit être réservé aux perceptions dont on éprouve avec force la certitude. Or, dans la mesure où il n'est pas question, comme chez Descartes, de disposer d'un modèle de la connaissance claire dans la saisie de la conscience de soi, il convient de chercher d'autres marques de la clarté et, particulièrement, de la distinguer de la vivacité de la vraisemblance. Celle-ci produit assurément une forte impression, elle diffère cependant du sentiment de vérité qui s'attache aux authentiques évidences. Aussi, à défaut de chercher une certitude de même ordre que la clarté de la conscience de soi, Malebranche préconise-t-il de s'examiner pour s'habituer à ressentir la différence entre l'inclination que l'on a à croire aux choses vraisemblables – et la peine que l'on éprouve à s'en détourner – et l'attrait de la vue claire et distincte de toutes les parties d'un objet, qu'accompagne la conscience d'un remords si l'on refuse d'y consentir. Ainsi, selon Malebranche, la certitude ne contraint pas l'esprit mais tout se passe « comme si » nous étions forcés à adhérer à la vérité. En effet, bien que la clarté et la présence des idées ne soit pas invincible, le sujet éprouve un sentiment spécifique intense qui légitime l'assentiment et que l'on ne peut définir autrement que comme un

⁷¹⁰ RV I, Pl I, p 140 ; OC I, p. 187.

⁷¹¹ *Ibid.*

sentiment actuel ou un pressentiment de faute ou de culpabilité⁷¹². Il importe d'y insister : la vérité s'atteste selon Malebranche sur le plan du vécu par une affection ou le pressentiment d'un regret, c'est-à-dire par l'une des formes du sentiment intérieur, alors entendu comme conscience éthique.

Si donc Malebranche incite à une suspicion généralisée au regard des jugements perceptifs, il ne s'engage pas dans le difficile chemin que Descartes avait choisi, se sachant privé des moyens – caractère constituant du moi, clarté du cogito, représentativité des perceptions – dont ce dernier avait usé pour sortir du scepticisme propédeutique de son entreprise. Aussi le doute de Malebranche apparaît-il nettement plus circonscrit puisque il admet une certaine véracité de ces vraisemblances dont il estime nécessaire de se méfier – en ne livrant pas son consentement entier – mais pas de se passer absolument. L'absence de visée aussi radicale que celle de Descartes explique sans doute le biais méthodique que Malebranche choisit d'adopter : il consacre de très longues analyses à différentes catégories d'erreurs sensibles, là où Descartes se limitait à convoquer avec rapidité le souvenir d'erreurs anciennes ou s'en tenait aux cas d'illusion des sens répertoriés dans la tradition. Ce faisant, Descartes manifestait la radicalité d'un doute qui s'appliquait à mettre à distance d'un seul geste la totalité de l'expérience ordinaire. Par ailleurs, alors que Descartes choisissait d'analyser la perception – c'est-à-dire de montrer en quel sens sentir, c'est penser – par l'exemple célèbre de la cire, imaginant une épure de situation perceptive où un sujet explorait méthodiquement les aspects d'un même corps, Malebranche se donne, le plus souvent, une scène complexe dont la disposition paradigmatique est celle d'un homme au milieu d'une campagne, recevant simultanément des impressions de tout son environnement. En un sens, Malebranche se tient beaucoup plus près de l'usage ordinaire que l'on fait du monde sensible que Descartes qui paraît imaginer les expériences menées sur une portion limitée de matière – même si le discours

⁷¹² La règle de méthode dicte donc de ne jamais donner son consentement entier qu'aux propositions qui paraissent vraies, dans la plus pleine évidence et auxquelles on ne peut refuser son assentiment sans « sentir une peine intérieure et des reproches de la raison ». Ainsi l'on voit que la vérité ne s'atteste pas seulement, comme chez Descartes, par la clarté de l'évidence mais par un regret de l'âme, c'est-à-dire par une affection, littéralement par un remords de conscience. Précisons encore : nous avons le sentiment d'une contrainte face à l'évidence. En vérité, cependant, nous restons libres au moment où nous consentons. Simplement, la volonté, une fois tous les rapports de l'objet présentés, a épuisé le mouvement qui la portait à exciter l'entendement à lui en présenter davantage et doit se reposer. La vérité contraint donc l'assentiment en ce sens que la dynamique de la volonté reçoit un coup d'arrêt quand il n'est plus possible d'« aller plus loin » : « il est comme nécessaire que la volonté cesse de s'agiter, et de se fatiguer inutilement, et qu'elle acquiesce avec une pleine assurance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner son entendement. » (RV I, Pl I, p. 33 ; OC I, p. 51). La vérité n'est pas absolument irrésistible en ce sens que, dans la situation postlapsaire où « nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement », nous devons posséder une liberté d'indifférence qui nous permette de résister à ce qui se *présente* comme vrai. L'évidence qui paraît contraindre notre liberté ne consiste donc pas proprement dans le sentiment de clarté mais dans la vue « claire et distincte de toutes les parties », c'est-à-dire dans la conscience qu'il ne reste plus rien à explorer, que la volonté de connaître a épuisé son objet. Le sentiment de ne pas avoir usé autant qu'il le fallait de sa liberté s'apparente alors à la conscience d'avoir « gâché » le mouvement pour aller plus loin en s'en tenant à une appréhension de surface de l'objet.

s'emploie à tâcher de restituer les virtualités sensibles et imaginatives quasi infinies de cette expérience.

Si Malebranche a recours, dans les livres I et II de la *Recherche*, aux matériaux luxuriants que lui offre le témoignage de la conscience ordinaire, c'est bien une noétique fonctionnelle, présente dès les premières pages de l'ouvrage, qui s'applique à reconduire la diversité de l'expérience à des causes générales :

« Examinons les causes et la nature de nos erreurs : et puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.⁷¹³ »

En effet, l'analyse minutieuse de l'expérience sensible pourrait être soupçonnée de se heurter à l'infinité des cas, des expériences et des phénomènes qui se présentent à la conscience. C'était précisément là l'un des arguments qui fondait un Montaigne à dénier la possibilité d'assigner des régularités aux comportements humains et à mettre en cause la notion même de « nature humaine ». Or selon Malebranche, au contraire, la régularité des expériences ne fait aucun doute et, dans la mesure où la science de l'homme ne se donne pas pour tâche la recollection exhaustive des cas mais bien la saisie des invariants – qui tout à la fois rendent raison de la variété et réduisent l'attrait de la singularité – l'infinie variation des nuances et des cas n'est pas une raison solide pour douter du succès de l'entreprise :

« Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes sont presque infinies (...) Cela fait bien voir que ce serait entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur, mais aussi qu'il serait assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre qui portent au plus grand nombre d'erreurs, et à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin ; et chacun pourra voir tout d'une vue, et avec une grande facilité, les causes très cachées de plusieurs erreurs particulières, qu'on ne pourrait expliquer qu'avec beaucoup de temps et de peine⁷¹⁴. »

Si donc la science de l'homme, ainsi que cela a été montré dans le premier chapitre de cette étude, a pour objet de rendre possible pour chacun l'exercice de la réflexion, il est clair que l'entreprise de

⁷¹³ RV I, PI I, p. 22 ; OC I, p. 40.

⁷¹⁴ RV II, PI I, p. 210 ; OC I, p. 279.

tout décrire ou tout expliquer lui est étrangère. L'analyse de très grande ampleur des perceptions, des émotions, etc... offerte dans les premiers livres de la *Recherche* ne tend donc pas à l'exhaustivité : seule la connaissance des causes générales est directement utile. Les exemples concrets reçoivent bien la tâche de disposer le sujet à une attitude critique mais seules les raisons générales, révélant la structure des phénomènes, agissent durablement sur les croyances.

Les erreurs infinies en nombre ressortissant à des règles de production universelles, l'exposé malebranchiste ne cède pas au pittoresque d'une peinture détaillée de tous les travers des sens. L'infinité apparente des illusions reconduit donc selon Malebranche à la vraie infinité : celle de la variété produite par les lois universelles et invariables. Les erreurs ne sont donc pas des phénomènes extraordinaires ni des ruptures de la légalité naturelle mais bien les effets naturels de la constitution du sujet humain. C'est précisément pourquoi elles sont compréhensibles par la science de l'homme, la logique de la compréhension s'opposant à celle du ressenti ou du simple dénombrement⁷¹⁵. Or, l'analyse découvre que toutes les erreurs « des sens » sont imputables à un mauvais usage de la liberté, c'est-à-dire à des jugements faux.

2. *Ce ne sont pas les sens qui (se) trompent, c'est moi.*

L'enquête sur les erreurs conduit dans un premier temps Malebranche à expliquer la nature de l'esprit c'est-à-dire à clarifier le sens des termes « sens », « imagination », « entendement pur ». Il affirme que l'entendement dans son usage sensible, en tant qu'il répond à des dispositions corporelles, est sensation ou imagination et qu'il n'y a, dans le corps ni dans l'âme, aucune faculté sensitive ni puissance imaginative – sens commun ou fantaisie – distinctes de l'intellection.

« C'est l'entendement qui imagine les objets absents, et qui sent ceux qui sont présents, et (...) les sens et l'imagination ne sont que l'entendement, apercevant les objets par les organes du corps⁷¹⁶ »

L'esprit – entendement – reçoit donc différents noms dans chacune de ses opérations selon qu'il s'applique à des objets divers. Traiter des sens ou de l'imagination ne sera donc pas autre chose

⁷¹⁵ « On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égarements, on explique encore en partie la nature de l'esprit. On ne s'arrête pas, par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particulières des sens, ou de l'imagination, mais on s'arrête principalement aux causes des erreurs. On montre tout d'une vue, dans l'explication des facultés, et des erreurs générales dans lesquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particulières dans lesquelles on peut tomber »

⁷¹⁶ RV I, PI I, p. 25 ; OC I, p. 44.

qu'analyser les modalités de relation de l'entendement aux objets matériels présents ou absents. Malebranche, comme Descartes, maintient en cela l'unité de l'esprit en rejetant l'idée de puissances ou facultés antagonistes qui le partageraient, tout en s'employant à décrire la spécificité des différents modes par lesquels ses objets lui sont donnés⁷¹⁷. La perception sensible se déploie dans le champ des « choses matérielles » (par opposition à l'entendement pur) et présentes (par opposition à l'imagination), les « sentiments ou sensations » portent donc sur les objets sensibles et grossiers, qui « lorsqu'ils sont présents, font impression sur les organes extérieurs [du] corps ». L'âme perçoit donc des objets sensibles quand ceux-ci sont aptes à exciter un ébranlement suffisant dans le corps propre pour produire dans l'âme, en vertu de son union au corps, une gamme de sentiments correspondants :

« C'est ainsi qu'elle [l'âme] voit des plaines, et des rochers présents à ses yeux, qu'elle connaît la dureté du fer, et la pointe d'une épée et choses semblables, et ces sortes de perceptions s'appellent sentiments ou sensations ⁷¹⁸»

Malebranche, quand il s'emploie, au principe de la *Recherche*, à définir la sensation comme « modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie » ne reprend pas à son compte sa caractérisation cartésienne, en tant que façon confuse de penser sous la dépendance du lien – ou du quasi-mélange – avec le corps⁷¹⁹. Or cela implique trois positions

⁷¹⁷ Pierre Guenancia dans son article « Descartes, critique des critiques de l'imagination » (in : *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 55-75) affirme que Malebranche, parce qu'il reconnaît une différence hiérarchique entre entendement et imagination, envisagés comme des facultés distinctes, adopte une orientation critique « par laquelle il se rapproche de Pascal et Spinoza et s'oppose du même coup à Descartes ». Ce dernier, au contraire, serait parvenu à maintenir l'unité de l'esprit, au sein duquel l'imagination serait une fonction et non une puissance (p. 62). Or une telle interprétation nous semble s'appliquer tout autant à Malebranche qui se montre réticent à partager l'esprit et à employer le terme de faculté, suspect, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, d'enfermer l'idée d'une causalité réelle de l'esprit et compté au nombre des termes équivoques et des idées vagues et indéterminées de logique (RV VI, OC II, pp. 305-306 ; XVe Eclaircissement, OC III, p. 226).

⁷¹⁸ RV I, PI I, p. 44 ; OC I, p. 67.

⁷¹⁹ MM6, AT IX, p. 64 ; PP I, art. 70 ; IV, art. 197. La désignation des sensations comme pensées confuses est toutefois très ambiguë. En effet, les textes admettent des variations et des nuances. Selon la première partie des *Principes*, les sensations sont claires et manifestes, au sens où elles sont présentes à l'esprit (sans qu'il soit d'ailleurs besoin de s'y montrer particulièrement attentif, car elles sont généralement vives et expresses). Pour ce qui concerne leur distinction, en revanche, le propos est moins limpide. En effet, le sujet est capable de discerner entre différentes sensations, ce qui peut permettre de les dire distinctes, au sens où elles ne sont pas confondues les unes aux autres. Pourtant, Descartes affirme, à l'article 70, que, bien que clair et manifeste, le sentiment est confus parce que tributaire des préjugés qui confondent sensations et propriétés des objets qu'elles représentent. Dès lors, on ne peut parler de distinction des sensations que si l'on s'attache au sentiment lui-même (en tant qu'il est éprouvé) et non à ce qu'il représente (art. 68) ou, au contraire (art. 66), si l'on fait apparaître, par la réflexion, ce que la sensation contient de notions claires (idées géométriques). La distinction désigne alors deux choses bien différentes : signification subjective et vérité objective, que l'on serait tenté de considérer comme deux modes distincts de « connaissance ». En vérité, si les sensations sont encore dites « confuses », dans la quatrième partie des *Principes*, comme c'était le cas dans la *Sixième méditation*, c'est que la clarté et la distinction « sensibles » qui leur est partiellement accordée est toujours évaluée à l'aune de la clarté et de la distinction véritables (intellectuelles), comme s'il n'était pas possible de concevoir ce que la modalité sensitive de la pensée a de spécifique, sans la rabattre entièrement sur les critères propres de l'intellection.

fortes : d'une part, les sensations sont distinctes, d'autre part, elles sont le produit des relations réciproques de deux substances qui ne se « mélangent » pas ; enfin, elles ne se définissent pas prioritairement par opposition avec la pensée « claire » – c'est-à-dire du point de vue de leur valeur épistémique mais de leur description empirique, ce qui les signale comme modalités spécifiques du penser et non idées imparfaites, amoindries ou inabouties.

Si le ou les « sens » ne sont que l'un des noms de l'entendement, les organes des sens n'ont qu'un rôle instrumental d'intermédiaires, contrairement à ce que les croyances naturelles indiquent. Bien qu'ils soient des systèmes biologiques actifs dans la perception ils ne sont ni suffisants ni même nécessaires pour qu'elle ait lieu :

« Or parce qu'on sent de la douleur, ou autre chose, on l'aperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des sens, les hommes disent ordinairement, que ce sont les sens qui l'aperçoivent, sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de sens. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'âme, qui la rend ou elle ou les sens capable de sentir : *car ils croient que les organes des sens ont véritablement rapport à nos perceptions*. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir, que si l'esprit était séparé du corps, il ne pourrait jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation ; et parce que dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens, comme nous l'expliquerons plus tard⁷²⁰ ».

Il est donc clair que les sens ne sont que les instruments par le moyen desquels nous sentons⁷²¹, mais nullement ce qui nous fait sentir et que le livre I de la *Recherche* porte bien sur l'entendement.

Les variantes du texte ci-dessus proposé valent d'être examinées. En effet, ses différents états montrent que Malebranche a graduellement accentué le rejet d'une faculté sensitive spécifique tout en la concevant de manière plus indéterminée – corporelle *ou* intellectuelle. Dans les deux premières versions, en effet, le texte portait : « ils pensent qu'il y a *quelque autre faculté qui aperçoit les choses que l'âme, comme si les organes des sens avaient vraiment part à nos perceptions* (première édition)/ aux perceptions que nous avons des choses (deuxième édition) ». A partir de 1678, en revanche, on lit : « *ils pensent qu'il y a une faculté qui rend l'âme ou le corps capable de sentir : car ils croient que les organes des sens ont véritablement part à nos perceptions* ». La première version s'en prenait à une conception naïve, spontanée, qui supposait que ce sont les organes qui procurent la sensation, c'est-à-dire que c'est

⁷²⁰ RV I, PI I, p. 25, OC I ; pp. 43-44.

⁷²¹ Aussi peut-on les appeler « causes occasionnelles » : *Entretiens sur la mort*, II, PI II, p. 1005 ; OC XII-XIII, p. 398.

« l'œil qui voit » ; la seconde articule deux croyances – faisant de l'action apparente des organes la justification de l'hypothèse d'une faculté spécifique à l'œuvre dans la perception – et semble donc renvoyer à une conception plus élaborée qui supposerait l'existence d'une faculté autonome appartenant soit à l'âme soit au corps et de nature à traiter les informations recueillies par les sens. Cette variation discrète attire l'attention sur l'usage qui est fait – et que Malebranche conteste – de l'expression « les sens » : par ce vocable, langage ordinaire et discours philosophique confondent le plan physique de la perception et l'exercice d'une faculté par ailleurs bien mystérieuse. Or Malebranche récuse chacun de ces sous-entendus. En premier lieu, il affirme qu'en toute rigueur, l'excitation des organes n'est pas nécessairement requise pour qu'une perception ait lieu, puisqu'il n'y a pas de rapport – de causalité réelle – assignable de l'ébranlement corporel à la modification mentale⁷²². Les dispositions des organes des sens sont indéniablement instituées pour être les corrélats de telle ou telle perception d'entendement mais, puisqu'elles n'en sont pas les causes, le phénomène perceptif est bien autre chose que le produit de l'activité des organes des sens et/ou d'une hypothétique faculté qui, dans le corps ou dans l'âme, serait en charge d'en traiter les données. Aussi Malebranche peut-il, d'un même geste, rejeter l'existence de facultés fantômes, affirmer l'unité de l'esprit dans ses opérations et contester une conception naïvement causale de la perception. Pour se garder des erreurs de cette dernière représentation, il propose d'ailleurs un usage raisonné du terme « sens » :

« C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les sens sentent ; mais par ce mot de sens, nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'âme, dont nous venons de parler, c'est-à-dire, l'entendement apercevant quelque chose, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs⁷²³. »

La vérité philosophique, tout à fait contre-intuitive et masquée par les emplois indus du terme, est bien moins connue :

« Nous n'avons aucune sensation des objets du dehors, qui ne renferme un ou plusieurs jugements. On sait que la plupart ne croient pas même, qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux de nos sensations. De sorte que ces personnes surprises de la nouveauté de cette proposition diront sans doute en eux-mêmes : mais comment cela peut-il se faire ? Je

⁷²² Comme établi dans le chapitre précédent.

⁷²³ RVI, Pl. I, p. 25, OC I, p. 44.

ne *juge* pas que cette muraille soit blanche, je *vois* bien qu'elle l'est ; je ne juge pas que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très certainement : et qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ?⁷²⁴ »

Si l'impression d'immédiateté de la perception est si persuasive, c'est qu'elle est habituelle, et surtout que dans le sentir, le sujet n'a pas conscience d'opérer un jugement quand il entre en contact avec son environnement. Percevoir « par les sens », ce n'est donc pas autre chose selon Malebranche qu'exercer une opération judicative à l'occasion des impressions qui se font sur le corps quand des objets lui sont présents. L'examen de la vérité ou de la fausseté « des sens » se mue donc en une analyse de la modalité du jugement perceptif : « ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais notre volonté qui nous trompe par ses jugements précipités⁷²⁵ ».

Malebranche s'inspire clairement ici de la théorie cartésienne du jugement et de l'erreur telle qu'elle est présentée dans la *Quatrième méditation* et dans les *Principes*. Il est bien connu que Descartes rend raison de l'erreur, dans ces textes, par l'action conjointe de deux facultés disproportionnées l'une à l'autre : la volonté et l'entendement⁷²⁶, ou, plus exactement, par le mauvais usage que le sujet fait de sa liberté, cédant aux caprices de sa volonté et accordant son consentement à des idées qui ne jouissent pas de la clarté requise⁷²⁷. La *Quatrième méditation* se clôt donc sur une résolution de méthode : pour éviter l'erreur, il ne faut arrêter son attention que sur les choses conçues clairement et les séparer des matières obscures.

Malebranche s'accorde donc à Descartes pour reconnaître que l'entendement ne fait qu'apercevoir⁷²⁸ et il affirme que l'erreur – représentation d'un rapport qui n'est pas – consiste dans

⁷²⁴ RVI, PI I, pp. 116 ; OC I, pp. 155-156.

⁷²⁵ RV I, PI I, p. 53 ; OC I, p. 77. Le passage cité remplace : « tout ce qu'ils nous rapportent est très vrai en toute manière, l'erreur ne se trouve que dans les faux jugements qui les suivent ». La variante atténue l'idée que les sens sont des instruments de vérité et incline à penser que ce ne sont ni les sens au sens strict (organes) ni les sens au sens vrai (entendement) qui sont porteurs de l'erreur, mais seulement la volonté impliquée dans le jugement, qui pèche par manque d'examen ou de retenue.

⁷²⁶ « En suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection) je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté ». Suivent les passages dans lesquels Descartes établit la finitude de l'entendement et l'étendue « en moi si grande » de la volonté : il faut noter que ce que Descartes appelle infinité de la volonté ne désigne pas autre chose ici que la possibilité de « Pouvoir faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou pour nier, poursuivre et fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » ; PP I, art. 34, 35, 38.

⁷²⁷ Pour que l'erreur ne soit pas fonctionnelle (et inéliminable) il faut en effet que ce soit dans l'exercice de la volonté et non pas dans un rapport d'infinité à finitude qu'elle réside : « De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce, ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir (...) D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je trompe et que je pèche ».

⁷²⁸ RV VI, PI I, p. 593 ; OC II, p. 249.

le consentement de la volonté à un contenu non certain⁷²⁹. De même que Descartes reconnaissait l'existence de deux types de pensées – perceptions d'entendement et action de la volonté – Malebranche distingue en l'âme deux « *facultés* » – avec les précautions que l'on sait au regard de cette dénomination – : l'entendement et la volonté. Au regard de l'activité de l'esprit, toutefois, la position malebranchiste marque son indépendance puisque la volonté n'étant qu'une faculté de réception d'inclinations⁷³⁰, la liberté consiste, comme nous le notions plus haut, à arrêter ou poursuivre le mouvement reçu. Les jugements sont donc bien le fait d'une volonté⁷³¹ qui se repose librement dans ce que l'entendement lui présente – « il faut connaître ou sentir avant que de juger ou consentir⁷³² » – tandis que l'entendement ne fait que percevoir des rapports plus ou moins complexes entre idées⁷³³. Dans le cas de la perception sensible, toute appréhension d'objet contient donc une perception d'entendement et une détermination de la volonté. Le lieu de l'erreur se situe donc le jugement et non dans le « témoignage » de l'organe et les sens, comme l'imagination, l'entendement pur et les passions ne sont que causes occasionnelles des erreurs. D'autant que ce n'est en vérité que l'usage cognitif qui est fait des idées des sens qui est mis en cause et non proprement leur « rapport » en tant que tel :

« Quand on voit, par exemple, de la lumière, *il est très certain que l'on voit de la lumière* : quand on sent de la chaleur, on ne se trompa point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. *Mais on se trompe, quand on juge, que la chaleur que l'on sent, est hors de l'âme qui la sent* ».

L'expérience sensitive elle-même est donc indubitable et claire, et l'erreur ne réside que dans le jugement qui pratique des inférences à valeur théorique à partir d'une expérience empirique et subjective⁷³⁴. Les jugements de l'âme consistent en effet à projeter sur les objets ses propres qualités : « l'âme se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les revêtir⁷³⁵ ». D'où la règle spécifique de méthode que Malebranche propose pour contrer la précipitation et l'inclination au sensible :

⁷²⁹ RV VI, PI I, p. 594 ; OC II, p. 270.

⁷³⁰ La seconde faculté de l'esprit « qui est la volonté, est celle de recevoir plusieurs inclinations, ou de vouloir différentes choses » RV, PI I, p. 23 ; OC I, p. 41.

⁷³¹ MM4, AT IX, p. 45.

⁷³² RV I, PI I, p. 33 ; OC I, p. 53.

⁷³³ Id. PI I, p. 30 ; OC I, 50.

⁷³⁴ « Car quoique nous nous sentions extrêmement portés par une habitude très forte, à juger que nos sensations sont dans les objets ; comme, que la chaleur est dans le feu, et les couleurs dans les tableaux, cependant nous ne voyons point de raison certaine et évidente qui nous presse et qui nous oblige à le croire ; et ainsi nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugements. » RV PI I, p. 121 ; OC I, p. 161.

⁷³⁵ Id. PI I, p. 103 ; OC I, p. 139.

« De ne jamais juger par les sens de ce que les choses sont en elles mêmes, mais seulement du *rapport qu'elles ont avec notre corps*. »

Car, au regard du rapport des sens, il faut admettre qu'il est bien fondé. En effet, s'agissant du péché, Malebranche établit à la fois la liberté des sujets dans l'erreur et le maintien, après la chute, de l'économie des rapports entre âme et corps dans la perception. Si donc la nature sensible n'est pas corrompue par elle-même, place est laissée au contraire à un perfectionnement dans l'usage que nous faisons de nos sens. D'où il suit que l'arrière fond théologique que Malebranche impose à sa réflexion sur le sensible, loin d'accentuer sa critique des sens, aurait plutôt pour effet de la réduire, en mettant au jour la régularité de l'ordre sensible, fondée métaphysiquement :

« On ne peut pas dire avec raison que cet ordre, et cette exactitude, soient une suite du péché⁷³⁶ »

La réflexion sur le péché que nous avons restituée dans le premier chapitre permet en effet à Malebranche d'établir deux choses : d'une part, les sensations sont bien fondées, pour ce qui regarde l'usage de la vie, et leur ordre n'a pas été changé après la chute ; on peut donc les considérer comme non trompeuses. D'autre part, la situation présente nous permet, à condition que l'expérience soit soumise à réflexion, de saisir quelque chose de la situation de l'homme primitif. En ce second sens aussi, le sentiment dit donc vrai.

Ainsi apparaît-il que le monde représenté dans la connaissance sensible n'est pas un monde factice, illusoire, qui occulterait un monde réel situé au-delà de ces apparences, mais bien le résultat de notre appréhension naturelle – qui nous est commune à l'homme originaire – de la réalité. S'il y a un combat contre les sens dans la *Recherche de la vérité*, ce n'est jamais qu'un combat de l'esprit avec lui-même pour inciter les lecteurs à restaurer la liberté dans son usage le meilleur – donner son assentiment à l'évident. Le premier livre de la *Recherche* nous semble donc orienter la réflexion non vers une ascèse sensible, mais en direction d'une analyse visant à établir quelles sont les conditions qui valident ou qui infirment l'expérience et le « savoir » sensibles. Dans le succès de cette démarche, le mouvement de la démonstration est capital : sans cette internalisation des erreurs « des sens » l'entreprise de la *Recherche* perdrait sa signification. Car il faut bien que le sujet possède quelque pouvoir, dans son rapport aux corps, pour que l'entreprise d'une méthode fasse sens.

⁷³⁶ RV, I, PI I, p. 52 ; OC I, p. 76. L'idée d'une juste économie des sens est reprise plus loin : RV PI I, p. 491, OC II, p. 130.

3. La relativité des données perceptives.

En quoi consiste donc le « monde sensible » tel qu'il se présente à la conscience ? D'après les descriptions qu'en propose Malebranche, il est composé d'objets ayant pour propriétés des caractéristiques qualitatives – couleurs, qualités tactiles, gustatives ou visuelles. Pertinent au regard de la vie, le monde de l'expérience manque à être objectif, attendu que « l'exactitude et la justesse ne sont point essentielles aux connaissances sensibles⁷³⁷ ».

Dans l'analyse du contenu de l'expérience sensible, éléments coordonnés nous arrêteront principalement : l'affirmation de la relativité des données perceptives⁷³⁸ et la disjonction entre espace physique et espace de l'expérience que, selon Malebranche, une certaine science méconnaît, calquant son appréhension (réaliste et causale) de la perception sur le sentiment naturel.

Toute perception semble être, au premier chef, un état d'immersion dans la qualité sentie – c'est ce que Malebranche vise, quand il écrit que l'âme devient colorée⁷³⁹ – sans rapport (autre que d'institution) avec l'événement corporel qui en est l'occasion. Mais elle comporte, outre ce ressenti intérieur, un acte de projection (jugement libre) qui consiste à hypostasier ses impressions⁷⁴⁰. Comme l'analyse du jugement l'a montré, la perception est donc l'acte tout entier qui contient l'impression sensible subie par le corps, sa réception dans l'entendement et le jugement par lequel se constituent réciproquement un individu comme sujet d'une sensation et, face à lui, un monde sensible, c'est-à-dire un certain point de vue sur la réalité, que l'on suppose matérielle⁷⁴¹. Dans la perception se manifeste ce qui pourrait être le principe général de la vie sensible : « j'ai une pente étrange à juger de tout par rapport à moi⁷⁴² ».

La notion que chaque individu se fait du monde s'organise autour d'une détermination spatiale primordiale qui fixe des échelles de proximité dans un ensemble cohérent. Trois types de sensations sont en effet expérimentés dans l'esprit, par lesquels le sujet, s'il hésite quant à son

⁷³⁷ RV PI I, p. 65 ; OC I, p. 92.

⁷³⁸ R. Carbone, traitant du « perspectivisme congénital incorporé au fonctionnement de la sensation », insiste particulièrement sur ce trait du sensible (*Infini et science de l'homme*, p. 413).

⁷³⁹ Xie *Eclaircissement*, PI I, p. 936 ; OC III, p. 166.

⁷⁴⁰ RV I, PI I, p. 124 ; OC I, p. 165 : « On a déjà dit, que nous avons coutume d'attribuer aux objets nos propres sensations, et que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres qualités sensibles se trouvaient dans les corps que nous appelons colorés, odoriférants, savoureux, et ainsi des autres. »

⁷⁴¹ Sur les « quatre choses que l'on confond dans la perception », voir RV I, PI I, p. 96 ; OC I, pp. 129-130. Ce texte sera commenté précisément dans le chapitre suivant : on y analysera en particulier les deux faces du jugement (naturel et libre) à l'œuvre dans la perception selon Malebranche.

⁷⁴² RV VI PI I, p. 742, OC II, p. 422.

attribution dans les cas où la sensation est trop faible, parvient en général à rapporter le sentiment perçu à un objet hors de lui – proche ou lointain – ou à son propre corps. Ces sentiments se distinguent par l'expérience de leur force respective⁷⁴³ et de ses variations. En effet, une sensation forte peut faiblir et inversement, une sensation faible se renforcer et la vie sensible consiste essentiellement en des successions discontinues d'états soumis au changement et d'événements nouveaux. C'est précisément à l'aune de la vivacité ressentie que le sujet juge de l'attribution des catégories spatiales de l'ici et du là-bas, ainsi que de l'appartenance – au corps propre, au corps étranger – des sensations éprouvées. Les jugements ainsi formés sont parfaitement opérants pour le guider dans l'appréhension du monde. Malebranche les déclare donc « très justes si on les considère par rapport à la conservation du corps », bien que « très bizarres » au regard de la vérité⁷⁴⁴.

Les sensations les plus vives sont rapportées par l'âme à son corps tandis que les sensations faibles sont attribuées aux corps extérieurs parce qu'elles ne la touchent que de loin. Ainsi la vivacité et la faiblesse passent-elles pour des signes suffisamment explicites, pour l'esprit, de la nature supposée des affections. Les sensations fortes et vives, accompagnées de forts mouvements des esprits, sont agréables ou pénibles et propres à exciter les passions. Aussi les sensations douloureuses et le plaisir, parce qu'elles appliquent l'esprit très fortement, sont-elles spontanément renvoyées au corps propre comme dans le cas de la brûlure⁷⁴⁵. Précisons que dans ces cas, selon Malebranche, l'âme « ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elles lui appartiennent en quelque façon ». Elle les perçoit comme proches d'elle et, partant, les attribue à son corps parce que celui-ci lui semble lui appartenir. Or, dans cette attribution des perceptions vives à soi, le sentiment n'est pas en défaut car il est vrai que les sensations intéressantes regardent le sujet lui-même, c'est-à-dire le commerce que son âme entretient avec son corps⁷⁴⁶. Dans le cas des sensations fortes, le sujet fait l'expérience d'une véritable certitude d'expérience qui rend superflue toute connaissance théorique⁷⁴⁷. Ajoutons que ces sensations vives causent également un mouvement retour des esprits, en vue de disposer le corps de la manière adéquate à sa réplique à l'affection corporelle. Ce

⁷⁴³ « Les sensations fortes et vives sont celles qui étonnent l'esprit, et qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui sont fort agréables ou fort incommodes (...). Les sensations faibles et languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, et qui ne lui sont ni fort agréables ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires et faibles, etc... Enfin j'appelle moyennes entre les fortes et les faibles ces sortes de sensations qui touchent l'âme médiocrement comme une grande lumière, un son violent, etc... » RV I, Pl. I p 102 ; OC I, p. 138.

⁷⁴⁴ Id. Pl I, p. 106 ; OC I, p. 142 ; Id., Pl I, p 65 ; OC I, p. 90 : « L'exactitude et la justesse ne sont point essentielles aux connaissances sensibles, qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. »

⁷⁴⁵ « La brûlure est une espèce de douleur : car ayant jugé plusieurs fois, que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portés à faire encore le même jugement de la brûlure. Ce qui nous porte à en juger de la sorte, c'est que la douleur, ou la brûlure appliquent fortement notre âme aux parties de notre corps, et cela nous détourne de penser à autre chose : ainsi l'esprit attache la sensation de la brûlure à l'objet qui lui est le plus présent ». Id. Pl I, p. 98 ; OC I, p. 133.

⁷⁴⁶ C'est d'ailleurs par le plaisir et la douleur, sensations vives, que l'étroitesse de l'union peut être garantie.

⁷⁴⁷ « Mais pour les sensations vives comme la douleur et le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent ; et que nous n'avons pas besoin de les connaître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent » (add. de 1675) RV Pl I, p. 104 ; OC I, p. 140.

mouvement – constitutif de la passion – engage l'âme à rechercher ou fuir l'objet considéré et la perception porte alors non seulement sur l'objet extérieur, mais surtout sur l'état présent du corps qu'il induit⁷⁴⁸.

Quand les sensations n'intéressent pas l'esprit, ne l'ébranlant pas, c'est, selon Malebranche, qu'elles ne produisent pas de forte émotion dans l'âme, ni mouvement des esprits en une boucle sensori-motrice ; elles indiquent donc des objets distants. Ce sont les perceptions des propriétés géométriques – formes – et de couleur – qui individualisent les corps et permettent qu'il se « détachent » les uns des autres⁷⁴⁹. Dans ce cas, nous attribuons les sensations aux choses extérieures par une forme spontanée de jugement qui s'adapte à ce qui est expédient dans la pratique, sans qu'il soit besoin que nous y réfléchissions plus avant.

Quant aux sensations médianes ou intermédiaires, elles sont plus difficilement identifiées par le sujet car leur relative faiblesse ne saurait garantir l'évidence de leur attribution : elles sont mixtes dans la mesure où elles relèvent des qualités secondes qui appartiennent aux corps tout en ayant une relative intensité qui les rapproche des premières. Ainsi le sujet fait-il l'expérience d'une hésitation entre le jugement naturel qui l'incite à croire que les propriétés senties appartiennent aux objets et un jugement affectif qui le renvoie à son propre corps : l'âme ne sait que penser de la lumière ou de la chaleur, qui, selon qu'elles s'approchent ou s'éloignent du corps propre, lui semblent siennes ou étrangères⁷⁵⁰. Le jugement fondé sur la conscience interne de la vivacité de l'impression se révèle alors particulièrement hésitant puisqu'il dépend de la variation d'intensité. Aussi, dans le cas d'une sensation absolument moyenne, doit-on imaginer que « les sens » pourraient attribuer des propriétés simultanément au corps propre et à l'objet matériel – échauffement et chaleur, par exemple. Seul l'entendement dans son usage pur pourrait alors trancher s'il est impossible de savoir par le seul sentiment si les impressions sont des modifications de l'âme ou des objets⁷⁵¹.

Comme on l'a marqué, les transitions entre les trois types de sensations sont de degré ; la classification en intéressantes/ neutres repose donc exclusivement sur la force de l'impression et non sur le type d'objet senti. Une même stimulation (la lumière) peut en effet produire des impressions d'intensités diverses et par conséquent des impressions qualitativement distinctes. Mais en tout état de cause, c'est l'absence d'idée claire de l'âme et la méconnaissance par le sujet de son

⁷⁴⁸ RV PI I, p. 102. Ces points seront expliqués de manière plus détaillée plus loin.

⁷⁴⁹ RV I, PI I, p. 106: « Ces couleurs ne nous sont nécessaires, que pour connaître plus distinctement les objets ; et c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets », OC I, p. 142.

⁷⁵⁰ Id. PI I, p. 104 ; OC I, p. 139.

⁷⁵¹ A dire vrai, cette situation, présentée par Malebranche comme un cas particulier de l'« erreur des sens » illustre plus généralement le fait que les données sensibles ne prennent telle ou telle forme que pour assurer la conservation du corps. Ne nous étant pas fournies pour connaître mais pour sentir, il est pertinent qu'elles ne se montrent pas très décidées au regard des sensations les moins « intéressantes ».

état intérieur qui l'empêchent ordinairement de conclure avec raison que les sensations ne sont jamais dans les corps. En effet, il attribue les couleurs aux choses, selon Malebranche, parce qu'il ne voit pas que c'est sur le nerf optique seulement qu'apparaît un ébranlement qui fait signe vers la couleur : « nous devrions plutôt juger ou sentir les couleurs au fond de nos yeux si nos sens étaient faits pour la vérité⁷⁵² » et parce qu'il ne voit pas non plus quelles sont les causes réellement agissantes.

Quoi qu'il en soit, par ces trois types de sensations, le sujet accède à une représentation spatiale de son environnement centrée sur son propre corps⁷⁵³. Ainsi la perception est-elle toujours aspectuelle, dépendante d'un point de vue, ce qui a pour effet que son contenu ne soit jamais strictement objectivable, émanant d'un point de repère lui-même exclu de la scène ainsi générée. D'autant que, comme l'ont montré les sensations intéressantes aussi bien que celles qui paraissaient neutres, elles reposent toutes sur un sentiment d'affection et enveloppent donc des données qualitatives d'appréciation de l'objet. Le corps propre, quant à lui, est le centre d'un ensemble de sensations plus ou moins fortes : douleur et plaisir mais aussi coenesthésies : ainsi, il est l'objet d'un type de sensations qui diffère entièrement de celles qui indiquent l'environnement. En effet, celles qui s'attachent aux objets, qu'ils soient lointains ou proches, contiennent une dimension spatiale de distance, l'étendue étant alors essentiellement saisie comme profondeur et champ d'action – du corps propre ou des objets qui l'affectent – laquelle est exclue des sensations rapportées à soi.

Que l'horizon perceptif du sujet soit centré sur son propre corps a pour effet que tous les individus ne perçoivent pas d'un objet les mêmes caractéristiques. Si la perception « enferme un fantasme de communauté⁷⁵⁴ » – puisque nous croyons spontanément que tous les hommes ont les mêmes idées des mêmes objets – l'expérience montre que, la plupart du temps, le consensus résulte du hasard, parce que l'habitude a attaché à certains ressentis les signes qui paraissaient pertinents au regard de l'usage commun alors qu'ils peuvent occulter de profondes différences d'appréhension des objets. Les mouvements d'amour ou de dégoût que deux sujets différents peuvent avoir à l'endroit d'un même objet l'attestent avec force pour les sensations intéressantes mais on peut en

⁷⁵² Id. Pl I, pp. 100-101 ; OC I, pp. 136-137.

⁷⁵³ La manière dont Malebranche décrit la genèse de l'espace perspectif est parfaitement conforme à cette analyse contemporaine de Jérôme Dokic : « La perception nous présente des régions sous une forme égocentrique indépendamment d'une représentation explicite du sujet et des parties de son corps physique. Le contenu de la perception est perspectival, au sens où le monde perçu nous est présenté d'un certain point de vue, et néanmoins impersonnel, au sens où ce point de vue n'est pas explicitement représenté dans la perception », in *Philosophies de la perception*, ed. J. Bouveresse et JB. Rosat, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 91.

⁷⁵⁴ Selon l'expression de J-P Cléro, *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion*, Paris, PUF, 2000.

étendre la conclusion à toutes les perceptions : tous les hommes n'ont pas les mêmes « idées sensibles » d'un même objet ni un même sujet à différents moments⁷⁵⁵.

Outre la question du point de vue, les variations dans l'appréhension des objets peuvent s'expliquer, selon Malebranche, de deux façons : d'une part, absolument parlant, il ne serait pas impossible que les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets⁷⁵⁶, d'autre part, et cette explication, plus vraisemblable, suffit, les différences interindividuelles dans la complexion corporelle expliquent que jamais deux phénomènes perceptifs ne soient strictement équivalents⁷⁵⁷. D'où il apert que, bien qu'un accord moyen, rendant possible la pratique, soit généralement constaté entre les individus quant aux grands traits de la représentation qu'ils ont du monde, aucune objectivité ne peut être attendue de la perception et que, tout jugement étant prononcé au regard d'un corps, il ne peut exister aucune « sensation objective » ou sensation de référence qui vaudrait comme critérium de vérité empirique⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Malebranche le montre à plusieurs reprises avec l'exemple paradigmatique de la double relation : l'eau tiède est éprouvée comme chaude ou froide selon la température des mains qui s'y plongent : RV I, Pl I, p. 113 (OC I, pp. 150-151) et RV VI, Pl I, p. 637 (OC II, pp. 302-303) : « tous les hommes n'ont point les mêmes sentiments des mêmes objets, ni un même homme en différents temps, ou lorsqu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un semble amer à l'autre, ce qui est chaud à l'un est froid à l'autre : ce qui semble chaud à une personne quand elle a froid semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lorsqu'elle sent par différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si l'on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, et cuisant ou piquant à une plaie. Le sucre est doux à la langue, et l'aloès extrêmement amer : mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi lorsqu'on dit qu'une chose telle est froide, douce, amère, cela ne signifie rien de certain ». On notera dans ce texte l'idée d'une relativité des sensations au regard des parties du corps qui s'en trouvent affectées : l'étalon même au regard duquel on juge des qualités sensibles des objets est soumis à variations et changements, ce qui connote l'appréhension sensible des objets d'un plus haut coefficient de relativité encore.

⁷⁵⁶ RV I Pl I ; p. 111, OC I, p. 148 : « absolument parlant il peut se faire, que des mouvements semblables des fibres intérieures du nerf optique ne fasse pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations (...). Il est constant que cela peut être et qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire. Cependant, je tombe d'accord, qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. »

⁷⁵⁷ « Nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons par exemple que tout le monde voit le ciel bleu, les prés verts, et tous les objets visibles, de la même manière que nous les voyons, et ainsi de toutes les autres qualités sensibles des autres sens. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que je mets en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant, je puis assurer qu'ils n'ont jamais eu aucune raison d'en juger de la manière dont ils en jugent. (...) le même coup produit des mouvements bien différents, et excite par conséquent des sensations bien différentes, dans un homme d'une constitution robuste, et dans un enfant, ou une femme de faible complexion. Ainsi, n'y ayant pas deux personnes au monde, de qui on puisse assurer qu'ils aient des organes des sens dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui aient tout à fait les mêmes sentiments des mêmes objets », RV I, Pl. I, p. 112 ; OC I, p. 149. Si l'on ne peut observer toutes les différences physiologiques entre différents sujets, on doit cependant les supposer, en chaque organe, pour rendre raison des différences de perceptions (RV Pl I, pp. 114-115, OC I, 152-153). Notons que la variété des complexions est la cause de divergences dans les sentiments et des différences de goûts des individus, dont les passions les attachent à ce qui leur semble, relativement à eux, le meilleur : « celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra souffrir la rose, et d'autres le contraire ». Les divergences dans l'appréhension sensible des objets valent donc dans tout le champ de l'expérience sensible, pour les perceptions comme pour les passions, comme nous le montrerons en détail plus loin.

⁷⁵⁸ A ce propos, il faut signaler que Malebranche, se montrant attentif à la relativité de la perception, l'entend entre individus, ainsi que nous l'avons rapporté jusqu'ici, mais aussi entre espèces. Ainsi réfléchit-il de manière récurrente aux moyens (conformation des organes des sens) dont disposent tels ou tels animaux pour sentir et à l'organisation spécifique de l'espèce en fonction des dimensions de l'organisme. Ce point est analysé avec précision par R. Carbone, qui met en avant la coexistence, selon Malebranche, de différents mondes perceptifs. On peut donc en conclure qu'il n'existe pas de monde d'expérience commune aux vivants mais plusieurs mondes de la perception.

Les divergences perceptives sont d'ailleurs la manifestation naturelle ou la confirmation de l'absolue irréalité des qualités sensibles. Ainsi que le montre la deuxième moitié du livre premier de la *Recherche*, selon Malebranche, les couleurs, la chaleur, ou encore le goût, ne sont rien dans les objets de la perception⁷⁵⁹ : « il faut se souvenir qu'il y a une grande différence entre les sensations et les causes des sensations », c'est pourquoi les perceptions sont essentiellement destinées à notre orientation dans le monde mais ne portent en aucune manière la vérité de ce qu'elles représentent :

« Les sentiments de couleur ne nous sont donnés que pour distinguer les corps les uns des autres ; et c'est ce qui se fait aussi bien, soit qu'on voie l'herbe verte, ou qu'on la voie rouge, pourvu que la personne qui la voit la voie toujours de la même manière ».

Ainsi, si c'est la régularité de la sensation – c'est-à-dire les valeurs relatives des percepts dans le système formé par les habitudes affectives d'un sujet – quelle qu'elle soit, qui donne sa signification à la perception sensible, c'est bien parce qu'en droit, elle ne désigne rien qui lui ressemble dans l'objet. Car dans la mesure où aucun rapport de causalité réelle n'existe entre les corps et les modifications de l'âme, on ne peut arguer que ce qui est dans l'effet était précédemment dans la cause – fût-ce formellement. Les sentiments et les mouvements corporels sont donc, en toute rigueur, sans rapport nécessaire, c'est-à-dire incommensurables. Ce qui se trouve mis en relation terme à terme, par pure convention, ce sont donc deux échelles de valeurs aux étalons différents : quantitatif pour l'un, qualitatif pour l'autre.

4. Couleurs et apparences.

La réflexion sur les couleurs mérite que l'on s'y arrête car, d'une part, Malebranche affirme que ce qui se dit de la couleur peut être accordé des autres impressions sensibles⁷⁶⁰ et d'autre part, car elle joue un rôle matriciel, ainsi qu'il sera montré plus loin, dans la formation de la théorie malebranchiste de la vision en Dieu.

Comme Descartes l'avait fait, Malebranche affirme que les couleurs sont des modifications de l'esprit sans ressemblance avec ce qui est dans les objets, qui les « cause ». Elles semblent pouvoir

⁷⁵⁹ RVI, Pl I, pp. 95-96, 103, 117 (OC I, pp. 128-129, 139, 156).

⁷⁶⁰ *Trois lettres* à Arnauld, I, Rem. II, XIII, OC VI, p. 211.

être appréhendées de trois manières : en tant que phénomènes physiques, elles sont explicables par la fréquence des vibrations ; en tant qu'événements psychologiques, elles correspondent à un certain état mental ; en tant que données biologiques, elles répondent à une nécessité vitale⁷⁶¹.

La conception cartésienne de la couleur est en rupture avec les théories scolastiques⁷⁶², dans la mesure où Descartes refuse la distinction maintenue jusqu'à Kepler, entre couleurs réelles (appartenant aux corps) et couleurs apparentes (comme celles de l'arc-en-ciel)⁷⁶³. La couleur n'est pour lui que l'apparence que prend, pour la conscience, un certain phénomène physique et tout ce qui est couleur ne l'est que pour un sujet humain, selon la relation spécifique de ses organes des sens aux mouvements de la matière. Aussi n'y a-t-il pas de sens à dire que les couleurs qui paraissent sont fausses, puisque celles d'un tableau ne sont pas plus réelles que celles d'un prisme ou d'un arc-en-ciel⁷⁶⁴. Descartes prendra donc comme objets de la spéculation sur les couleurs les phénomènes de « lumières apparentes », comme les arcs-en-ciel. Des modélisations utilisées (fioule mimant une goutte d'eau agrandie puis prisme) il ressort que la lumière résulte du mouvement de rotation des petites parties de la matière subtile (dont le mouvement rectiligne constitue la lumière). Les différences entre les diverses couleurs s'expliquent par les nuances de vitesse acquises par la rotation des globules, en fonction de la surface qu'ils choquent. La couleur est donc l'aspect sensible du mouvement qui résulte de l'interaction entre surface d'un corps et lumière, la texture du premier déterminant le mouvement de rotation qui sera imprimé aux particules de la matière subtile.

Or ce mouvement n'est sensible que parce qu'il est traduit en une certaine qualité de perception, en fonction des lois de l'union de l'âme et du corps. Il est donc clair que la couleur n'est

⁷⁶¹ Malebranche, en ce sens, reconduit ce que Jean Gayon désigne comme le *paradigme psycho-physique cartésien de la couleur* (analyse physicienne de la lumière et réduction à une qualité perçue) et reprend également les thèses sur l'utilité vitale de la couleur présentes chez Descartes (singulièrement laissées de côté, en revanche, dans la présentation que J. Gayon fait de la théorie cartésienne dans son article : « De la couleur dans une perspective naturaliste » in *La couleur*, ed. M. Blay, Bruxelles, Ousia, 1993, pp. 275-293).

⁷⁶² Michel Blay l'exprime avec grande clarté : « Le problème des couleurs a une importance capitale dans la philosophie cartésienne, car c'est, pour une large part, sur la base de celui-ci que va se développer l'attaque contre les qualités réelles ou substantielles de la scolastique » (« Le rejet au XVII^e siècle de la classification traditionnelle des couleurs : les réelles et les apparentes », *XVII^e siècle*, 1982/34, p. 322)

⁷⁶³ *Météores*, AT X, 335 : « Et je ne saurais goûter la distinction des philosophes, quand ils disent qu'il y en a qui sont vraies, et d'autres qui ne sont que fausses ou apparentes. Car, toute leur vraie nature n'étant que de paraître, c'est, ce me semble, une contradiction, de dire qu'elles sont fausses et qu'elles paraissent. »

⁷⁶⁴ Sur ce point, il est intéressant de convoquer deux textes de Rohault, cités par M. Blay et qui font bien apparaître les traits déterminants du legs cartésien. Le premier porte sur la dissemblance entre la sensation et sa cause physique « mais ce qui montre très évidemment qu'il n'est nullement nécessaire qu'il y ait de la ressemblance entre la qualité de l'objet et le sentiment qu'il excite, c'est qu'il est très assuré que nous avons des sentiments forts vifs de rouge, de jaune, de bleu, et de toute autre sorte de couleur, en regardant à travers un prisme triangulaire de verre, quoi qu'on ne puisse pas soupçonner qu'il y ait rien en lui de semblable au sentiment qu'il excite en nous » ; le second sur la question des couleurs réelles et apparentes : « la division qu'on a coutume de faire des couleurs, dont on veut que les unes soient vraies, comme celles d'une tapisserie, et les autres soient fausses ou apparentes, comme celles que l'on voit par le moyen d'un prisme de verre. Mais j'estime qu'il n'y a aucun fondement à cette division, puisqu'il n'y a ni plus ni moins de réalité aux unes qu'aux autres : car si le sentiment de couleur qu'on expérimente en regardant la tapisserie est réel, celui que l'on a en regardant au travers d'un prisme ne l'est pas moins : le prisme n'est pas moins réel que la tapisserie ; et enfin, c'est la même lumière qui intervient pour nous faire sentir les couleurs du prisme, que pour nous faire sentir les autres » *Traité de physique*, 1671, pp. 269-270 et 306-307.

pas une qualité des corps eux-mêmes. Percevoir une couleur, c'est donc recevoir sur le nerf optique un certain mouvement de la matière subtile qui se convertit – selon un principe de traduction qui sera plus loin examiné – en impression de couleur. Malgré certains passages en apparence ambigus⁷⁶⁵, il est donc clair, selon la perspective cartésienne, que les couleurs ne sont pas répandues sur les objets, c'est-à-dire qu'elles ne leur appartiennent pas en propre. C'est précisément pourquoi les couleurs sont comptées au nombre des qualités sensibles, dépourvues de valeur représentative⁷⁶⁶.

Malebranche, dans la *Recherche*, n'affirme pas autre chose⁷⁶⁷. Si le sujet croit que les couleurs sont répandues sur les objets, c'est donc qu'il ne sent aucun mouvement affecter son nerf optique, de même qu'il n'en voit aucun ébranler la surface des objets⁷⁶⁸. Ainsi s'explique que l'on confonde manière d'être des corps et manière d'être des esprits, c'est-à-dire aspects de la matière et sentiments⁷⁶⁹. Pourtant, l'expérience menée sur un œil bovin fait apparaître le tracé de surfaces colorées sur le fond de l'œil, révélant que le sens est affecté de mouvements ainsi traduits. Aussi Malebranche y insiste-t-il : que des objets soient des occasions, pour le sujet, de ressentir de la couleur, de la douleur, ou toute autre perception sensible, n'implique pas qu'ils possèdent de telles qualités :

« Ainsi, de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main, afin que j'en voie quand je me frappe les yeux : il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains⁷⁷⁰ ».

La couleur n'est donc pas autre chose qu'une modification de l'âme et, selon Malebranche, on ne doit nommer telle que le résultat de notre appréhension. Le mouvement à la surface des corps n'est pas couleur :

⁷⁶⁵ Ainsi de celui-ci : « les rayons, qui tombent sur les corps qui sont colorés et non polis, se réfléchissent ordinairement de tous côtés, encore même qu'ils ne viennent que d'un seul côté », *Dioptrique*, AT VI, p. 92.

⁷⁶⁶ M. Blay : « nous nous trompons donc complètement lorsque percevant une couleur nous identifions notre sensation avec quelque chose que nous supposons appartenir aux corps extérieurs. La sensation de la couleur, comme toutes les sensations, ne sera que le résultat de mouvements locaux, produits par nos organes des sens et nos nerfs par d'autres mouvements locaux appartenant au monde extérieur », « Le rejet au XVIIème siècle... » p. 323.

⁷⁶⁷ « Pour juger donc sainement de la lumière et des couleurs, aussi bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, et reconnaître par la raison, que les mouvements et les impulsions sont des propriétés des corps, et qu'ainsi ils peuvent se rencontrer dans les objets, et dans les organes de nos sens ; mais que la lumière, et les couleurs que l'on voit, sont des modifications de l'âme bien différentes des autres et desquelles on a aussi des idées bien différentes », RVI PI I, p. 105 ; OC I, p. 141.

⁷⁶⁸ Id., PI I, pp. 100-101. Le fait que nous n'ayons pas conscience de ce qui a lieu sur le nerf prouve, selon Malebranche, que « nos sens ne sont pas faits pour la vérité ». Dans l'hypothèse inverse, nous devrions sentir et juger sans erreur.

⁷⁶⁹ RV VI PI I, p. 637 ; OC II, p. 302.

⁷⁷⁰ RV I, PI I, p. 105 ; OC I, p. 141.

« Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, et qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'aperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux : donc, la couleur n'est point mouvement. ⁷⁷¹»

En toute rigueur, donc, on ne devrait pas dire de la couleur qu'elle est phénomène physique *et* événement mental puisqu'elle n'est *que* ceci. Si l'impression de couleur correspond bien à certains phénomènes physiques qui dépendent de la nature de la lumière et des propriétés de surface des corps (qui absorbent ou renvoient certains rayonnements lumineux), elle n'est au sens propre qu'un phénomène subjectif qui définit le mode humain d'appréhension des objets extérieurs, car il n'y a d'objet visible que parce qu'il est coloré. La modalité « couleur » vaut donc en tant qu'indice qui fait sens dans le contexte d'une perception humaine : grâce aux couleurs, on voit des objets, distingués les uns des autres. La couleur, comme les autres modalités sensibles, signifie par différence : tout sujet est capable de discriminer entre couleur et douleur, mais aussi entre rouge et bleu, et, à condition qu'ils ne soient pas « ton sur ton », entre différents objets, constitutifs d'une scène présente à ses yeux⁷⁷². Le sens de la couleur, comme de toute autre donnée perceptive, se comprend donc dans un système qualitatif qui fait sens pour le sujet. C'est précisément pourquoi la couleur peut avoir une utilité vitale, dans la mesure où elle lui permet de s'orienter dans un monde dont il peut appréhender la variété.

5. Perception et « sciences imaginaires⁷⁷³ ».

Une fois établi le principe selon lequel le sujet attribue indûment aux corps hors de lui les qualités dont il fait l'expérience, croyant « comme un principe incontestable que les sensations sont réellement dans les objets des sens⁷⁷⁴ », on comprend en quoi le rapport sensible aux choses est l'origine des fausses sciences, c'est-à-dire d'une imitation de connaissance, qui s'illusionne sur la substance et les qualités des corps⁷⁷⁵.

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² Les couleurs permettent de « connaître plus distinctement les objets », c'est-à-dire de les identifier (RV I PI I, p. 106 ; OC I, p. 142). Comme pour les autres données sensibles, ce sont les différences qui sont éloquentes et qui permettent l'orientation et donc la conservation optimale du corps (id. p. 128).

⁷⁷³ Formule tirée de : RV I PI I, p. 124 ; OC I, p. 165 (« sciences imaginaires, sans corps et sans réalité »).

⁷⁷⁴ Id. PI. I, p. 125 ; OC I, p. 166.

⁷⁷⁵ RV I PI I, p. 137, OC I, p. 183.

Pour le montrer, Malebranche procède à la reconstruction « [d]es démarches que fait l'esprit humain dans la recherche des vérités particulières ». Il met ainsi au jour un raisonnement en quatre temps – affirmation de la conformité de l'expérience aux qualités des corps, constat d'une différence de propriété entre deux corps, déduction d'une différence de substances, contestation du mécanisme – en se fondant sur l'exemple d'un sujet cherchant à « connaître ce que c'est que du miel et du sel »⁷⁷⁶. Décrivant les diverses démarches et expérimentations⁷⁷⁷ du sujet considéré, Malebranche formalise ce qui pourrait être l'expérience humaine commune de ces corps, déterminée par le sentiment d'affections différenciées en intensité et en qualité – le sel est plus ou moins blanc que le miel, plus ou moins piquant ; le miel est doux, ou onctueux, à la différence du sel, etc. :

« Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, et en maniant ce miel et ce sel, sont dans ce miel et ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus et du moins de la couleur du miel ; et la douceur du miel, de la saveur piquante du sel : et *par conséquent*, il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel et le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un et dans l'autre ne diffère pas seulement du plus et du moins, mais qu'il diffère essentiellement⁷⁷⁸ ».

Or Malebranche voit dans ces conclusions, forgées à partir des « apparences » des corps qui « diffèrent essentiellement », l'origine de la physique de l'Ecole et des formes substantielles⁷⁷⁹. Le discours de l'expérimentateur aboutit en effet à un réquisitoire contre le mécanisme qui méconnaîtrait l'existence dans chaque corps d'une substance spécifique – sa forme qui le distinguerait de tout autre⁷⁸⁰. La physique des formes substantielles se présente dès lors comme une extension induite des conclusions tirées de l'appréhension naturelle du monde. De telles erreurs procèdent donc d'une mésinterprétation des phénomènes comparable à celle qui a cours dans l'appréhension de la causalité : que l'on affirme l'existence de formes substantielles quand les propriétés réelles de la matière échappent à la vue ou que l'on pose une liaison nécessaire entre deux phénomènes successifs⁷⁸¹, un même biais est à l'œuvre : l'ignorance initiale (de la vraie cause

⁷⁷⁶ Id. p. 125 (166).

⁷⁷⁷ Id. p. 125-127 (166-169).

⁷⁷⁸ Id. p. 125 (166), nos italiques.

⁷⁷⁹ Id. PI I, p. 126, OC I, p. 167 : « Puis donc que le miel et le sel, et les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres ; il s'ensuit de là que ceux-là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. »

⁷⁸⁰ Id, PI I, pp. 126-127 ; OC I, pp. 167-169.

⁷⁸¹ RV IV PL I, pp. 447- 448 ; OC II, pp. 82-83.

ou de la composition des corps) se mue en erreur dès lors que des conclusions erronées sont tirées d'une expérience en elle-même non fautive⁷⁸².

Aussi est-ce moins la croyance spontanée elle-même que le discours pseudo-scientifique qui s'élabore sur sa base que Malebranche dénonce⁷⁸³. « Ce que nous voyons dans la nature » n'est pas faux dans la mesure où les apparences sous lesquelles les objets se montrent sont bien fondées par la nécessité de la conservation du corps. En revanche, il y a et il doit y avoir une disjonction entre le monde tel que le sentir le donne à appréhender et le monde de la physique⁷⁸⁴. La représentation spontanée du monde qui fournit au sujet ce qui est essentiel à la pratique doit consister en un tableau qualitatif dans lequel les objets diffèrent essentiellement les uns des autres. Non pas au sens où les Scolastiques l'entendent mais en ce sens que chaque corps possède une configuration de ses parties qui le distingue de tout autre, le faisant apparaître différemment et que chaque perception d'un état intérieur signifie à la conscience une propriété distincte de sorte que les perceptions différenciées qui sont essentielles à l'âme lui donnent à connaître sous forme « imagée » et qualitative la structure quantitative de la réalité physique. Car c'est en vertu de la structure même de la conscience que les objets sensibles sont parés de propriétés et de facultés essentiellement différenciées car elle consiste en une conscience différentielle qui s'appuie sur une appréhension intensive des modifications de l'âme pour établir des rapports d'identité, de dissemblance, et de plus ou de moins entre ses perceptions – notions déjà qualitatives – et entre les objets auxquels elles se rapportent. Si la conscience sensible établit donc bien des rapports entre les choses, c'est en fonction de critères exogènes à leur nature et qui lui sont propres. Elle saisit en effet – puis classe – les apparences sensibles sous lesquelles des corps physiques lui apparaissent, compte tenu des lois de l'union psychophysique.

N'y a-t-il pourtant aucune des caractéristiques des corps que la perception saisit qui serait véridique et dont l'expression pourrait être objectivée ? Que dire des qualités géométriques ?

⁷⁸² Sur la différence entre erreur et ignorance : RV I, PI I, p. 120 ; OC I, p. 160.

⁷⁸³ Ajoutons que Malebranche dénonce également les effets moraux des « erreurs » sensibles. Il use alors du même procédé de reconstruction de la pensée ordinaire pour montrer que « nos sens ne nous offrent que de faux biens » (RV PI I, p. 129 ; OC I, p. 172). Ainsi, sur la foi de nos perceptions de plaisir et de douleur, nous attribuons aux corps la propriété de nous rendre heureux ou malheureux.

⁷⁸⁴ « Si on prétend ne définir [les] mots que par des notions sensibles on confondra éternellement toutes choses, puisqu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment ». RV I, PI I, p. 138 (OC I, p. 183). La perception convertit les nuances de degré des mouvements corporels en repères « qui diffèrent bien davantage que du plus et du moins », comme douleur et plaisir (RV I, PI I, pp. 93 et 95 ; OC I, pp. 126 et 128) mais, ce faisant, elle confond des phénomènes différents en raison de leur apparence similaire à la conscience et, au contraire, refuse de voir les traits communs entre des corps apparentés sur le plan physique. Son « monde », s'il permet la pratique (RV I, PI I p. 105 ; OC I, p. 141) est donc bien différent de celui que la science reconstruit : RV VI, PI I, pp. 638-639 ; OC II, p. 303-304.

Il est clair que, selon Malebranche « les jugements que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure, et le mouvement ne sont jamais exactement vrais » ; leur fausseté, cependant, est relative : alors il est indéniablement vrai « qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, quels qu'ils soient⁷⁸⁵ » quand nous en percevons, alors que, comme nous l'avons montré, aucune lumière ni aucune couleur n'appartient en propre aux corps. Alors que les jugements portant sur les qualités dites « secondes » sont toujours erronés, ceux qui portent sur les propriétés géométriques des corps ne sont que partiellement faux. Il est juste de juger qu'un objet matériel possède extension, figure, mouvement⁷⁸⁶ mais pas qu'il a telle extension, telle figure, tel mouvement. L'appréhension des qualités géométriques des particuliers par les sens n'est donc pas fondamentalement différente de celle de leurs autres propriétés.

Malebranche, refusant apparemment d'attribuer à la perception des qualités géométriques des corps davantage d'exactitude qu'aux autres propriétés sensibles, affirme non seulement que deux individus peuvent avoir des « idées sensibles » divergentes d'un même objet, mais encore que les notions par lesquelles on juge de la grandeur, de la figure et du mouvement des objets extérieurs ne peuvent avoir de valeur absolue. L'analyse de la perception des qualités géométriques achève en effet de montrer que le monde sensible dans lequel se meut le sujet n'est pas le monde des objets physiques tels que la science peut les décrire, mais celui que sa perception borne en fonction de sa sensibilité et appréhende relativement à son corps.

Ainsi, son « horizon sensible » est-il constitué par le champ perceptif que ses sens peuvent embrasser⁷⁸⁷. L'idée sensible qu'il a de l'espace est donc déterminée par les étendues accessibles à sa vue qui, même si son spectre est large, n'est pas à même de saisir l'infinité actuelle du monde. Le cadre même qui définit l'extension de l'expérience sensible est limité et comme il prend comme référent le corps propre, il est impossible de juger, en premier lieu, de la vraie grandeur – Malebranche parle de « grandeur absolue⁷⁸⁸ » – des objets⁷⁸⁹.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Les qualités géométriques sont en fait saisies en Dieu et, si les dimensions que nous indiquent nos sens sont fausses (relatives à notre régime de perception), il n'en demeure pas moins vrai qu'il y a dans l'étendue intelligible « des dehors et des éloignements », « des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons » (Vième Ecl. PI I, p. 838 ; OC III, p. 61). Ces différents points seront explicités au chapitre suivant.

⁷⁸⁷ « Car lorsqu'elle se lève, [la lune] nous paraît si éloignée de plusieurs lieues, et même au-delà de l'horizon sensible, ou des terres qui terminent notre vue (...) ». RVI PI I, p. 85 ; OC I, p. 116.

⁷⁸⁸ « Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve, que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en carré ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. » RV I, PI I, p. 59 ; OC I, p. 85.

⁷⁸⁹ « Nous sommes très incertains de la véritable grandeur des corps que nous voyons, et [que] (...) tout ce que nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entre eux et le nôtre, rapport nullement exact », RV I, PI, p. 62 ; OC I, p. 88.

Les bornes et les seuils de la perception – c'est-à-dire l'acuité même des organes – déterminent donc quels sont les objets que le sujet peut sentir. Seuls ceux qui sont proportionnés à son corps lui seront ainsi connus, autant qu'il est possible et nécessaire :

« [les sens] s'acquittent fort bien de leur devoir en nous faisant avoir des idées des objets, lesquelles soient proportionnées à celle que nous avons de la grandeur de notre corps, quoiqu'il y ait dans ces objets une infinité de parties qu'ils ne nous découvrent point⁷⁹⁰. »

Les corps les plus petits ou les plus éloignés seront par suite insensibles et, en raison d'une tendance du sujet à supposer que la perception lui donne à connaître la vérité des choses, les objets insensibles, selon Malebranche, lui paraîtront inexistant⁷⁹¹. S'agrègent en outre à cette appréhension subjective des jugements de valeur qui finissent par s'y fondre :

« Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés (...) et à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, et ensuite comme méprisables, à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvaient être petits en eux-mêmes⁷⁹². »

La perception sensible, bien qu'elle soit fondée sur un principe de relativité – au corps propre – parle donc pour le sujet un langage absolu.

Or la grandeur apparente ne peut valoir comme grandeur objective – et encore moins norme – et ce, pour deux raisons : d'une part parce que le corps, au regard de l'extension infinie de l'univers, constitue une unité de mesure peu satisfaisante et d'autre part, parce que le sujet n'en possède pas même de représentation juste :

« (...) notre corps n'est pas une règle absolue, sur laquelle nous devons mesurer les autres. Il est lui-même très petit par rapport à la terre ; et la terre par rapport au cercle, que le soleil ou la terre même décrit à l'entour l'un de l'autre ; et ce cercle par rapport à l'espace contenu

⁷⁹⁰ RV I, PI I, p 61 ; OC I, p. 87.

⁷⁹¹ Id., PI I, pp. 58, 62-63 (OC I, pp. 83, 89-90) : ce qui est « un atome selon le langage des sens » est donc compté pour rien : le ciron et la mite apparaissent comme des « points mathématiques » à la vue naturelle, alors que le microscope les découvre bien plus précisément. Au contraire, les choses que nous considérons avec attention se trouvent comme agrandies (p. 75/104). Or, parce que nous ne voyons pas certains corps, nous avons tendance à ne pas croire en leur existence (ainsi des « différentes configurations » internes des corps dont le mécanisme se sert pour expliquer les phénomènes naturels). Ces points étaient énoncés chez Descartes dans les *Principes*, IV, 201.

⁷⁹² RVI, PI I, p 64 ; OC I, p. 89.

entre nous et les étoiles fixes : et ainsi continuant, car nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands et plus grands à l'infini⁷⁹³. »

« Je ne manie mon corps ni ceux qui m'environnent qu'avec des mains dont je ne sais ni la longueur ni la figure. (...) nous voyons avec des yeux dont nous ne connaissons point la figure, comme sont figurés les corps qui nous environnent⁷⁹⁴ »

Par là s'affirme la vanité d'un étalon si mal connu, tout au moins s'il s'agit d'obtenir des sens une connaissance objective des objets ; d'autant que les appréhensions centrées sur le corps en reflètent les intérêts. Ainsi, seules les perceptions d'objets susceptibles d'affecter sensiblement le corps sont reçues et ne seront donc jugés intéressants que les objets sur lesquels le sujet pourrait agir – ou par lesquels il pourrait pâtir. La modalité perceptive répond donc à un principe d'économie – seuls les traits pertinents pour l'action comptent – dont rend raison en dernière instance un principe de finalité – la conservation du corps. C'est pourquoi le sujet connaît mieux les objets les plus proches de son corps et y devient indifférent à proportion qu'ils s'en éloignent⁷⁹⁵.

En effet, le rapport entre le corps propre et les objets qui détermine la perception ne s'entend pas comme une relation géométrique entre deux points situés l'un par rapport à l'autre. Il fait au contraire intervenir la témibilité des corps⁷⁹⁶. La perception inclut donc une anticipation de l'action – des objets sur le corps propre ou de celui-ci en direction de ceux-là. Aussi apparaît-il clair à Malebranche que l'espace tel que perçu dans l'expérience ordinaire – espace perceptif – n'est pas l'étendue homogène et isotrope de la géométrie mais un milieu animé de déterminations qualitatives, un champ d'action, partitionné en zones de confort ou de danger. En outre, le corps qui est centre perceptif ne s'entend pas comme un repère fixe : d'une part, il est soumis au changement, d'autre part, et surtout, il est un instrument de découverte du sensible qui peut être plus ou consciemment mis en œuvre. Ainsi n'est-il en aucune façon un réceptacle ou exécutant neutre de la relation perceptive : quel que soit le degré de conscience explicite du sujet dans les efforts de son corps pour bien percevoir⁷⁹⁷, il est certain que des données relatives au corps propre lui-même entrent en compte dans les jugements perceptifs portés sur les objets extérieurs –

⁷⁹³ Id. PI I, p 65, OC I, p. 90.

⁷⁹⁴ *VIème Ecl.*, PI I, pp. 835-836 ; OC III, p. 59.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ *Ibid.* : « l'idée ou le sentiment de grandeur, que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire, et cette idée ou sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport qu'il a avec notre corps augmente. ». Voir aussi : PI I, pp. 61, 87 (OC I, pp. 87, 119).

⁷⁹⁷ Ce point sera envisagé de manière plus détaillée dans le chapitre qui suit.

mouvements de l'œil et de la main, sentiments proprioceptifs. Le corps percevant est donc un corps « agissant » qui altère, toujours, l'objet qu'il perçoit⁷⁹⁸.

Que la proportion des objets au corps légitime la relativité des sentiments, cela est encore établi par l'expérience de pensée par laquelle Malebranche propose d'imaginer ce que serait la perception dans des mondes plus petit et plus grand que le nôtre. Il affirme que les habitants de ces univers auraient des idées de la grandeur des objets toutes différentes et ajoute qu'ils seraient aussi – peu – fondés que nous à défendre leurs opinions perceptives :

« Cependant il est certain que ces hommes auraient autant de raison que nous de défendre leurs sentiments⁷⁹⁹ »

parce que toute perception se fonde sur une évaluation relative et en ce sens, est inapte à décrire comment sont véritablement les objets.

Le passage entend montrer que « nous ne devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux ». Or il est assez singulier. Non au regard de sa thématique, qui fait écho aux topoi de l'époque, mais quant à ses résultats. En première approche, en effet, on peut s'étonner que Malebranche affirme que les habitants des deux mondes auraient des idées sensibles différentes des nôtres alors même qu'il suppose les proportions gardées entre les constituants des différents mondes qu'il imagine. Car, si un rapport de 1 à 3 existait entre la grandeur moyenne d'un corps humain et celle de tel ou tel végétal dans notre monde, ce rapport, si les proportions sont gardées, devrait se conserver dans les autres. Ne devrait-on pas dire, dès lors, que ce qui serait appelé « grand » ou « petit » dans tel ou tel monde devrait l'être dans les autres ? Pour éviter cette difficulté et rendre l'exemple plus probant, on pourrait sans doute affirmer une inclusion de ces mondes gigognes les uns dans les autres – de sorte que ce qui est considéré comme grand dans A soit moyen dans B et petit dans C – mais il est plus expédient – et conforme à la lettre du texte – de faire remarquer que l'interprétation ci-dessus présentée omet le fait que la perception n'intègre pas d'indice de sa relativité. Tout au contraire, elle passe pour objective et absolue – « quand nous disons d'un oiseau qu'il est petit, nous l'entendons absolument ». C'est pourquoi si les idées que nous avons aujourd'hui de l'espace étaient conservées par les habitants du grand monde, elles seraient inadéquates à leur environnement. Ce que nous appelons grand dans le langage perceptif qui est le nôtre ne vaut donc qu'à l'échelle de notre monde – c'est-à-dire de notre perception de

⁷⁹⁸ L'expression « corps agissant » doit bien entendu s'entendre de manière figurée puisqu'il est clair que l'action dont il s'agit n'est pas une efficace réelle. Par cette formulation, nous entendons surtout désigner le corps dans sa dimension pratique, comme agent incarné, noyau des liens qui constituent l'identité du sujet et sa perspective sur le monde.

⁷⁹⁹ RVI, Pl. I, p 62 ; OC I, p. 90.

l'espace. La proportion de la perception au corps n'étant pas un simple rapport mathématique, la conservation des rapports de grandeur entre les constituants du monde ne garantit pas, à elle seule, l'indiscernabilité des expériences – c'est-à-dire des « idées sensibles ».

Le monde sensible d'un individu repose donc sur la position inconsciente d'une échelle et l'hypothèse de sa valeur universelle. La caractéristique centrale de la connaissance sensible – sa tendance à fixer des absolus : grandeur, distance, existence, propriétés des objets et à réifier ces derniers – va donc clairement à l'encontre du mécanisme de production des indices de grandeur qui dépend intégralement du rapport des objets au corps propre, ce que confirme l'examen des perceptions de données complexes qui font intervenir la grandeur d'un ou plusieurs objets : comparaison entre corps, appréhension de la figure, évaluation du mouvement.

Il va de soi qu'une comparaison entre deux objets dont les tailles respectives sont mal connues ne peut être exacte, aussi Malebranche insiste-t-il sur le fait que le sujet ne connaît pas même les grandeurs relatives des corps – ce qui n'est qu'une manifestation de son incapacité à décrire la grandeur véritable des objets évalués à l'aune de son corps. Une collaboration entre sens – le toucher secondant la vue – permet assurément une meilleure appréhension mais elle reste bornée par les seuils respectifs des deux organes⁸⁰⁰. S'agissant des figures, là encore, bien que « la figure ne soit en soi rien d'absolu, et que sa nature consiste dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelque espace⁸⁰¹ » nous « n'en connaissons jamais aucune par les sens dans la dernière exactitude », même si l'on fait intervenir une conjonction d'impressions (vue et toucher). Que la figure ne soit « rien d'absolu » paraissait en première approche en faire un objet bien proportionné à *notre* manière de percevoir « sa nature consistant dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelque espace, et quelque ligne droite, ou un point que l'on conçoit dans cet espace, et que l'on peut appeler, comme dans un cercle, le centre de la figure⁸⁰² » mais, d'une part, les figures trop petites ne pourront être saisies, d'autre part, elles se seront perçues qu'avec quelque inexactitude même si l'on use d'instruments de mesure, dont la précision ne peut être absolument garantie⁸⁰³. Si la figure paraît en un sens « mieux connue » que la grandeur, elle pâtit tout de même de sa dépendance à cette donnée et on peut dire la même chose de la perception du mouvement⁸⁰⁴.

⁸⁰⁰ « Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux-mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entre eux », RVI, Pl I, p 66 ; OC I, p. 93.

⁸⁰¹ Id. p 67 ; OC I, p. 94.

⁸⁰² Id., Pl I, p. 67 ; OC I, p. 94.

⁸⁰³ Id., Pl I, p. 68 ; OC I, p. 95.

⁸⁰⁴ Id., p. 72 ; OC I, p. 101 : « Nous avons découvert les principales, et les plus générales erreurs de notre vue, à l'égard de l'étendue et des figures, il faut maintenant corriger celles, où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guère difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue ; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire que nous nous trompions aussi dans le mouvement. »

Ce dernier doit être considéré comme « le transport d'un corps qui s'éloigne d'une autre [et] qui est quelque chose de visible ⁸⁰⁵ ». Aussi le sujet ne connaît-il pas la grandeur véritable ou absolue des mouvements des corps mais le rapport qu'ils ont entre eux – ou avec son propre organisme, les perceptions cinétiques dépendant de la situation dynamique du corps propre – : non seulement il peut se tromper en jugeant du mouvement d'un corps au regard d'un repère lui-même mouvant ⁸⁰⁶, mais en outre, toute appréhension de mouvement, à supposer un repère fixe, court le risque d'être imparfaite (relative) car si la connaissance de l'espace parcouru est soumise à caution, celle de la durée du mouvement l'est tout autant. Quand bien même la longueur du chemin serait justement appréhendée ; le sujet n'a aucune perception fiable du temps écoulé car sa durée à la conscience varie en fonction du nombre et de l'intensité des modifications dont il est touché ⁸⁰⁷.

De tout ceci il ressort que, par les sens, nous ne connaissons absolument ni la grandeur, ni la figure, ni le mouvement des objets. Les qualités spatiales et cinétiques, même si Malebranche leur reconnaît non seulement une saisie adéquate à la conservation du corps, mais aussi une valeur épistémique non nulle, sont appréhendées, comme les autres propriétés des corps, au regard du rapport qu'elles ont au corps propre qui sert, selon l'expression d'Henri Poincaré « de système d'axes de coordonnées » ⁸⁰⁸. C'est pourquoi les instruments censés aider les sens, utiles dans la vie quotidienne et dans l'usage scientifique, ne sont qu'un prolongement de ce corps instrument dont l'ambition n'est pas la connaissance claire mais l'efficacité pratique. Car aucune perception sensible, aidée par artifice ou non, ne parvient, selon Malebranche, à la saisie de l'exacte nature des choses. De sorte qu'il est vain de postuler que les lunettes et les longues vues sont appelées à réduire le relativisme de la perception et ses lacunes : améliorer l'acuité visuelle ne modifie en rien les caractères inhérents à la modalité perceptive elle-même, c'est-à-dire, au premier chef, son perspectivisme ⁸⁰⁹.

En affirmant la subjectivité de la perception des qualités géométriques des corps, Malebranche approfondit donc sa critique « des sens ». Son analyse, cependant, suscite d'autres

⁸⁰⁵ Id. PI I, p. 73 ; OC I, p. 102. Malebranche rejette donc la conception erronée du mouvement comme force et se concentre sur la manière dont est perçu le transport local d'un corps.

⁸⁰⁶ Id. PI I, p. 76 ; OC I, p. 105.

⁸⁰⁷ Cette conception de la durée rappelle immanquablement les textes bien connus des *Confessions* d'Augustin.

⁸⁰⁸ « La relativité de l'espace », *L'année psychologique*, 1906/13, p. 6 : « Nous n'aurions pas pu construire l'espace si nous n'avions eu un instrument pour le mesurer, eh bien, cet instrument auquel nous rapportons tout, celui dont nous nous servons instinctivement, c'est notre propre corps. C'est par rapport à notre corps que nous situons les objets extérieurs, et les seules relations spatiales de ces objets que nous puissions nous représenter, ce sont leurs relations avec notre corps. C'est notre corps qui nous sert, pour ainsi dire, de système d'axes de coordonnées. »

⁸⁰⁹ Si l'instrumentation ne change rien à la subjectivité de la vue, selon Malebranche, c'est d'une part, parce qu'il ne lui semble pas possible d'imaginer des organes des sens assez fins pour voir les constituants élémentaires de la matière, mais c'est aussi et surtout que l'acte de perception ne porte pas sur la *réalité physique* (ce n'est pas la matière même que l'on voit, mais ce sont des objets constitués de propriétés perçues subjectivement que l'on appréhende).

observations encore. Réfléchissant sur la grandeur des corps et sur le mouvement, l'oratorien s'engage en effet dans des vues assez singulières. Ainsi, quand il déclare que « le plus petit de tous les corps ne serait point petit s'il était seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties⁸¹⁰ » on peut se demander si Malebranche n'affirme pas non seulement la relativité de toute mesure – et, partant, l'inexistence d'une grandeur absolue – mais, si ce n'est l'inadéquation, peut-être la déficience de la mesure elle-même pour penser la matière divisible à l'infini. Au fond, toute mesure – ou quantification – est peut-être tributaire d'une appréhension de la matière inspirée par la perception ordinaire. De même, quand il s'interroge sur le mouvement, Malebranche relève avec acuité que si nous nous servons de montres, c'est en raison de notre incapacité à percevoir la temporalité avec justesse. Mais le mouvement de la montre ne pratique-t-il pas une mise en relation d'un mouvement à un autre – une indexation – qui s'apparente à la manière dont la perception opère ? On pourrait, partant, affirmer que la représentation scientifique du monde reçoit ses fondements de la perception, ce qui la soumettrait à caution, ou plutôt, car cette lecture paraît plus fidèle, souligner une parenté structurale entre saisie ordinaire et appréhension scientifique de la réalité⁸¹¹. Car cette homologie structurale peut-être interprétée comme la manifestation de ce que toute connaissance – c'est-à-dire toute appropriation d'un contenu – passe par un exercice de mise en relation, de comparaison, qu'il s'agisse de la manière dont la conscience ordinaire opère, décrétant des relations de divers ordres au sein des matériaux contingents de l'expérience mondaine auxquels elle s'applique, ou de l'appréhension scientifique de la réalité, découvrant des rapports de perfection, s'il s'agit de métaphysique ou d'ontologie, et divers ordres de relations quantifiables, s'il s'agit de physique. Ainsi que nous l'avons montré dans le premier chapitre, en effet, analysant le concept malebranchiste de science, la démarche caractéristique de la conscience humaine est, selon Malebranche, de rechercher, c'est-à-dire de tisser des rapports entre objets. C'est pourquoi c'est ainsi qu'opèrent conscience sensible et connaissance scientifique du monde.

Une dernière observation s'impose enfin, s'agissant de la perception comprise comme relation d'objet. Nous avons marqué à plusieurs reprises que les qualités perçues au cours d'une expérience perceptive – couleurs, sons, odeurs, etc... – n'étaient pas autre chose que des modalités de l'âme elle-même et cité la formule ambiguë de Malebranche selon laquelle l'âme devient colorée quand elle entre en contact avec un corps de nature à lui procurer une telle impression⁸¹². Or cette

⁸¹⁰ RV I, PI I, p. 60 ; OC I, p. 86.

⁸¹¹ Si l'on s'applique à penser l'espace, comme nous l'avons montré, on ne peut faire l'économie de telles données relationnelles.

⁸¹² On trouve différentes formulations qui induisent cette même notion, par ex : « toute modalité n'est que l'âme elle-même d'une telle ou telle façon. (...) et qu'ainsi, la modalité de l'âme ne peut point représenter les objets, mais seulement la façon d'être, c'est-à-dire la perception qu'elle a des objets », RVFI, OC VI-VII, p. 57.

formulation a valu à Malebranche de nombreuses railleries – de la part d’Arnauld, notamment, dans le chapitre XXIII des *Vraies et fausses idées*⁸¹³ – et pourrait nous incliner à considérer que Malebranche propose une forme de théorie adverbiale de la sensation.

Une telle lecture se trouve soutenue par Nicholas Jolley qui fait de l’allure adverbiale de la théorie malebranchiste une marque de l’anti-cartésianisme de l’oratorien : pensant les sensations comme dénuées d’objet et de contenu, Malebranche renoncerait à la conception cartésienne d’un esprit pourvu d’intentionnalité⁸¹⁴.

Peut-on donc dire que, pour Malebranche, percevoir un objet sensible, c’est essentiellement *se sentir* de telle ou telle manière ? Deux précautions nous paraissent ici nécessaires. D’une part, on notera que le terme *sensation* est fort ambigu, puisqu’il désigne le plus souvent, chez Malebranche, l’événement de percevoir – qui, comme on le montrera dans le chapitre suivant, doit être décomposé en plusieurs strates – et non l’expérience privée de telle ou telle modification sans objet⁸¹⁵. Le qualificatif de « théorie adverbiale » ne serait donc adéquat à décrire que le versant antéjudicatif de la perception – impression ou *sensation* au sens contemporain – mais non la sensation dans son entièreté, si l’on conserve au terme son sens malebranchiste⁸¹⁶. D’autre part, Malebranche assure que lorsque l’on *sent*, c’est-à-dire « lorsque nous apercevons quelque chose de sensible », « il se trouve dans notre perception, *sentiment* et *idée* pure⁸¹⁷ ». Cette dualité du contenu – dont nous aurons à examiner plus loin le sens exact – nous permet d’affirmer que les expériences perceptives – sensations, au sens de Malebranche – ne consistent pas seulement en la saisie d’objets mentaux non relationnels, ce qui nous conduit à modaliser la conclusion radicale de N. Jolley soulignant l’absence d’intentionnalité de la conscience malebranchiste.

⁸¹³ VFI, p. 185. Voici comment Malebranche présente les doutes d’Arnauld et sa réponse : « Mais dans le fond, selon le sentiment de M. Arnauld, on ne voit point les corps, on ne voit que soi ; car on ne voit que la couleur et ses propres modalités. Et selon mon sentiment, on ne sent que soi-même, et on ne voit, ou connaît que Dieu. Mais comme la couleur se rapporte à un arbre, quoi qu’on ne voie, en parlant exactement, que la couleur ou que soi-même, on peut dire qu’on voit l’arbre », RVFI, OC VI-VII, p. 78. La solution de Malebranche repose sur une conception de la représentation qui sera exposée plus loin et sur la théorie de la vision en Dieu, qui établit que l’on a perception, quand on voit un corps, d’une modification de couleur et d’une idée générale d’étendue, ce deuxième élément ne pouvant manifestement pas être identifié à une pensée de soi-même.

⁸¹⁴ « Malebranche on the Soul » in *Cambridge Companion to Malebranche* (CUP, 2000), p. 37 : « Intentionality is not a mark of the mental ».

⁸¹⁵ Voir notamment : RV I, PI I, p. 96 ; OC I, p. 129.

⁸¹⁶ C’est ainsi que l’on peut finalement comprendre la proposition N. Jolley dans « Malebranche on the Soul », de considérer que Malebranche soutient une conception adverbiale singulière de la sensation (« Malebranche, then, advanced an adverbial theory of sensation, but in one way he may seem to be an adverbialist with a difference ») pp. 40 et 42. Remarquons toutefois que les conclusions que N. Jolley tire de ce constat paraissent ambiguës quand il écrit « In his theory, at least according to *The Search after Truth*, sensation is wholly heterogeneous from perception, which is by its nature intellectual. Perception involves the mind’s relationship to ideas, and ideas, as has been seen, are entities in God. Thus, there can be no perception without divine illumination. Sensation, by contrast, is a non-intentional and nonrelational state of the soul. ». En effet, cette conclusion, qui marque justement la différence entre sensations (c’est-à-dire ce que Malebranche appelle, au chapitre X, IV, du premier livre de la *Recherche*, « la passion, la sensation, ou la perception de l’âme ») et perceptions (ici entendues comme actes de jugement, ce qui correspondrait à la dernière des « quatre choses que l’on confond dans chaque perception »), minore la *relation* de l’esprit aux idées que toute sensation suppose, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant.

⁸¹⁷ RV III, PI I, p. 344 ; OC I, p. 445.

En effet, au stade de la pure sensation au sens moderne du terme, il semble effectivement qu'il n'y ait aucune visée d'objet. Or, la conscience de percevoir n'advient qu'avec le jugement que l'on porte sur le monde extérieur, en lui rapportant l'impression éprouvée. Quand donc Malebranche se hasarde à dire que l'âme se colore quand elle perçoit tel ou tel objet, il nous semble qu'on peut l'entendre ainsi : quand un sujet fait l'expérience d'une perception sensible, le contenu de sa conscience est pour lui signifiant – les données physiques sont « traduites » en modifications – et d'autre part, l'impression que l'âme saisit comme couleur en vient à l'habiter sitôt qu'elle considère – c'est-à-dire vise et appréhende – telle ou telle chose qui semble l'affecter. Que les qualités sensibles qu'elle croit découvrir dans les objets qu'elle regarde, sent ou perçoit, soient ses propres modifications ne prive donc pas l'âme de toute intentionnalité puisque la *perception* porte bien, in fine, sur une chose matérielle qui semble pourvue de telles ou telles qualités et non sur des propriétés sans objet ou seulement inhérentes au sujet lui-même.

Précisons que ces points, rapidement esquissés ici, se trouveront éclaircis et confirmés dans le chapitre suivant quand on en viendra d'une part à examiner la structure de l'événement perceptif selon Malebranche et d'autre part à déterminer quel est l'objet avec lequel l'âme se trouve en relation dans la perception – y compris au stade de la pure impression.

III. L'empire de la variété : imaginations et passions.

La question du rapport de la conscience à un / son objet se trouve également au cœur de l'analyse de l'imagination – bien que dans une moindre mesure – et de la passion, généralement décrites comme « pensées confuses »⁸¹⁸ en raison de leur nature psychosomatique. Or l'examen de la manière dont Malebranche en rend raison fait apparaître une volonté de réagencer la compréhension des rapports de l'âme et du corps – c'est-à-dire plus précisément de l'activité et de la passivité de l'âme dans ces modalités affectives qui se révèlent non dénuées de représentativité.

1. L'imagination aux confins de l'âme et du corps.

⁸¹⁸ Selon J. Barnouw, Malebranche partagerait avec Descartes l'idée selon laquelle les passions seraient des *pensées confuses, obscures*. Or, cette vue empêcherait l'approfondissement de leur valeur morale, y compris chez un avocat du sens moral tel qu'Hutcheson, victime de cet héritage cartésien (« Passion as « confused » Perception or Thought in Descartes, Malebranche and Hutcheson », *Journal of History of Ideas*, 1992/ 3 vol 53, pp. 397-424).

L'ambivalence des phénomènes imaginatifs selon Malebranche – les images étant tantôt générées par des causes purement corporelles, tantôt par une volonté expresse du sujet – se manifeste dès l'idée générale de l'imagination proposée dans le chapitre I de la première partie du livre II de la *Recherche*. Face à cette dualité, l'explication se trouve dans un certain embarras, illustré par la structure même du paragraphe évoqué. En effet, après avoir traité de la genèse corporelle des images⁸¹⁹, il se clôt ainsi:

« La faculté d'imaginer, ou l'imagination ne consiste que dans *la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau*, que l'on peut appeler principale, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps, et que c'est le lieu où notre âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi.⁸²⁰ »

La tonalité cartésienne de ce passage ne fait guère de doute – Malebranche avouant d'ailleurs qu'il ne fait pas acte de grande nouveauté dans son traitement de l'imagination. Toutefois, une confrontation entre la position malebranchiste et ses sources cartésiennes – *Passions de l'âme*, en particulier – fait apparaître une singulière spécificité. Or, celle-ci ne tient pas à une supposée intransigeance de Malebranche, qui ferait de l'imagination une puissance (seulement) redoutable. En effet, pas plus que Descartes, il n'attribue à une faculté imaginative de puissance propre, antagoniste de la force de la raison. De même qu'il n'y a pas de faculté de sentir séparée, il n'y a de faculté imaginative distincte de l'intellective qui rendrait raison de l'occurrence des images ni en opérerait la synthèse.

Un premier élément doit donc être posé : l'allure générale du propos répond à la démarche méthodique de la préface de la *Recherche* : Malebranche use parfois intentionnellement d'une rhétorique virulente (rappelant Pascal plus que Descartes) qui pourrait faire penser que l'imagination consiste en une puissance autonome et redoutable. Deux ordres du discours malebranchiste doivent donc être distingués: un langage imagé, proche de celui du moraliste, destiné à « faire sentir à l'esprit sa faiblesse » et un langage proprement philosophique qui produit une idée « légère », plus rigoureuse mais moins frappante de l'imagination, une telle variation des

⁸¹⁹ « l'agitation de ces petits filets ne pouvant se communiquer jusqu'au cerveau, que l'âme n'aperçoive quelque chose, si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets des nerfs, et qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'âme sent et juge que ce qu'elle sent est au dehors, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme présent. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au-dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir et imaginer. » RV II PI I, p. 143 ; OC I, p. 192.

⁸²⁰ RV II, PI I, p. 144 ; OC I, pp. 192-193.

discours se trouvant justifiée par le contexte d'écriture⁸²¹ et par la théorie précitée des degrés de l'affection de l'esprit. En toute rigueur, donc, selon Malebranche, l'imagination n'est qu'un des noms de l'entendement – en tant que pouvoir de figuration des objets sensibles absents et particuliers qui permet de se représenter *un* cercle, *un* triangle, *un* visage⁸²² – et les erreurs qu'on lui impute par commodité de langage ne sont pas autre chose que des jugements précipités portant sur un type d'objet particulier (matériels absents).

Si l'on confronte à présent l'examen malebranchiste de l'imagination à la manière dont Descartes en rend raison dans le *Traité des passions de l'âme*, on relèvera deux types de parentés : une unité de sujet ou de préoccupation, d'abord, des similitudes plus ponctuelles qui ne vont pas sans écart, ensuite⁸²³.

Notons d'abord que, pas plus que Descartes n'envisage, dans le *Traité des Passions de l'âme*, le cas de l'imagination géométrique par laquelle l'esprit trace volontairement sur la superficie du cerveau les figures qui aideront à la résolution des problèmes, Malebranche n'en fait mention au livre II. C'est dans le livre VI seulement qu'il examine, guidé par le texte des *Regulae*, l'usage que l'on peut faire de l'imagination dans les sciences⁸²⁴. Dans le livre II de la *Recherche*, comme dans le *Traité des passions*, l'imagination est donc prioritairement envisagée comme manière sensible de penser, composante souvent équivoque de la vie affective. Les trois temps de l'analyse malebranchiste – « causes physiques du dérèglement, et des erreurs de l'imagination », « application de ces causes aux erreurs les plus générales de l'imagination ; et (...) causes que l'on peut appeler morales de ces erreurs », « communication contagieuse des imaginations fortes⁸²⁵ » – confirment donc l'enjeu inchangé de l'examen du sensible dans ce deuxième chapitre de la *Recherche* : instruire le lecteur des mécanismes imaginatifs et l'avertir de leur puissance⁸²⁶.

L'« idée générale de l'imagination » réinvestit manifestement des éléments cartésiens : description des processus physiologiques à l'œuvre dans l'imagination et distinction entre

⁸²¹ Il faut tenir compte ici des contextes de ces différents discours : dans le *Traité de morale* et la *Recherche*, ce que Malebranche fustige violemment, c'est l'imagination forte, c'est-à-dire une certaine pathologie de l'imagination. Dans les passages consacrés à la définition de la notion, il n'y a pas de trace d'un tel registre. En outre, Malebranche fait sien, comme souvent dans la *Recherche*, à des fins rhétoriques, le discours ambiant, qu'il détourne à son profit : ici, il reprend les outrances des discours qui célèbrent l'imagination des auteurs pour en dénoncer la puissance formidable.

⁸²² Chez Descartes (dans les *Méditations*, du moins) on sait que l'imagination était un pouvoir de représentation qui permettait de se représenter les changements de la matière (morceau de cire) mais était limité dans son pouvoir par la complexité de son objet. L'exemple du chiliogone, bien mieux conçu qu'imaginé marquait assez les limites de l'imagination. Malebranche reprend cette idée d'un seuil de complexité qui rend impossible l'imagination et l'applique à un autre domaine, montrant qu'elle se saurait se représenter l'infinie division de la matière.

⁸²³ Telle que présentée dans les articles 20 et 21 du *Traité des passions*, en particulier.

⁸²⁴ Nous examinerons plus loin l'analyse malebranchiste de l'imagination géométrique.

⁸²⁵ RV II P I, p. 142 ; OC I, p. 190.

⁸²⁶ « Les personnes éclairées reconnaissent assez les erreurs et les causes même des erreurs dont je traite ; mais il y a très peu de personnes qui y fassent assez de réflexion. Je ne prétends pas instruire tout le monde, j'instruis les ignorants, et j'avertis seulement les autres, ou plutôt je tâche ici de m'instruire, et de m'avertir moi-même » Id., PI I, p. 143 ; OC I p. 191.

imagination passive et active. Des écarts se manifestent cependant entre les deux exposés, qu'un bref rappel de la contribution cartésienne du *Traité des passions* permettra de mesurer.

Selon l'article 17 du *Traité*, l'âme possède deux types de fonctions: les actions (volontés qui ne dépendent que d'elle) et les passions (perceptions ou connaissances que « qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elle »). Les actions sont classées selon leur point d'application (article 18⁸²⁷) et les passions en fonction de leur origine (article 19⁸²⁸). Au titre des perceptions dont l'âme est cause, on compte les pensées de pensée – c'est à dire les perceptions, par l'âme, de ses opérations – et certaines pensées qui résultent de la volonté expresse de l'esprit. En tant que perceptions causées par l'esprit, les imaginations sont des pensées de quelque chose qui n'est pas et que la volonté forme en dirigeant son action vers le cerveau (plus exactement, ainsi que l'explique l'article 43, vers la glande pinéale). Bien qu'elles soient le résultat du concours de l'esprit et du corps, ces imaginations sont comptées au titre des actions de l'âme, puisque c'est la volonté qui en est le principe. Or au cours des rêves et des divagations diurnes d'une pensée inattentive (rêveries) des images sont également produites par l'agitation des esprits, en l'absence de toute volonté du sujet. Aussi Descartes fait-il le départ entre deux types de pensée par image : l'une causée par un certain effort de l'esprit pour se figurer telle ou telle réalité sensible (imagination active), l'autre, par le mouvement des esprits animaux dans un état de vigilance amoindrie (imagination passive). Dans l'imagination passive, l'esprit, comme dans la perception, reçoit des impressions dont il n'est pas à l'initiative. Les imaginations se distinguent cependant des perceptions dont elles sont comme les « ombres et des peintures⁸²⁹ », dans la mesure où, n'étant pas, comme le sont celles-ci, causées par un objet extérieur défini qu'elles représenteraient, l'esprit ne peut les y référer avec clarté⁸³⁰. Aussi les imaginations apparaissent-elles moins claires et moins distinctes⁸³¹. Quand à savoir ce que signifie exactement qu'elles soient les reflets dégradés des sensations, le texte ne le précise pas. En un sens faible, l'image pourrait signifier qu'elles sont moins vives à la conscience, ce qui serait manifestement faux si l'on considère l'état des visionnaires. Sans

⁸²⁷ « Derechef, nos volontés sont de deux sortes, car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel. Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons. »

⁸²⁸ « Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action. »

⁸²⁹ PA, 1ère partie, art. 21 et 26.

⁸³⁰ PA, art. 17.

⁸³¹ PA, 1ère partie, art. 26.

doute faut-il plutôt comprendre, donc, que les images reproduisent par bribes les perceptions, quand les esprits se meuvent dans le dédale des traces laissées dans le cerveau par des impressions antécédentes. Car, à la différence des perceptions qui sont reçues dans le cerveau par les nerfs, les imaginations passives sont générées par la seule agitation des esprits⁸³².

Cette idée d'une distinction, au sein des perceptions de type sensitif, à raison de la provenance du stimulus et par conséquent, de son intensité, se retrouve chez Malebranche qui affirme à son tour que la sensation procède de l'excitation des nerfs et l'imagination de l'ébranlement des esprits animaux et que les imaginations sont moins vives que les perceptions, même s'il peut arriver que les deux expériences semblent indiscernables, quand on imagine fortement les choses⁸³³. Descartes l'envisageait « souvent quand on rêve, et même quelquefois étant éveillé », Malebranche précise: « Cependant il arrive quelquefois que des personnes qui ont les esprits animaux fort agités par des jeûnes, par des veilles, par quelque fièvre chaude, ou par quelque passion violente, que ces esprits remuent les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force que les objets extérieurs; de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devraient qu'imaginer, et croient voir devant leurs yeux des objets, qui ne sont que dans leur imagination⁸³⁴ », insistant sur les dérèglements corporels qui engendrent les hallucinations chez les visionnaires, là où Descartes décrivait le phénomène sans en détailler les processus, mentionnant seulement qu'alors les esprits suivaient un cours fortuit⁸³⁵.

Malebranche, en effet, retrouvant l'esprit (et parfois la lettre) du *Traité de l'homme*, s'applique à énumérer les facteurs internes ou environnementaux qui peuvent agir sur le cours des esprits (subtilité du sang en fonction des nourritures et boissons absorbées, état général du corps, influence de l'air, « fermentations ou agitation » du sang dans le cœur à cause des passions). En tout cela,

⁸³² PA, art. 21.

⁸³³ « Ces petits filets [des nerfs] peuvent être remués en deux manières, ou en commençant par es bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se terminent au dehors. (...) S'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au-dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle perçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir et imaginer. ». Quand l'impression est fort vive, le sujet peut se tromper, ce qui « montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, ainsi que je viens de l'avancer. » RV II Pl I, pp. 143 et 144.

⁸³⁴ RV II, Pl I, p. 143. OC I, p. 191.

⁸³⁵ « Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps. (...) elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leurs cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même ». On peut noter une ambiguïté dans ce passage : rien n'y indique quelle est la cause et quel est l'effet, entre le cours fortuit des esprits et la pensée nonchalante. Si le cours des esprits est bien la cause, alors les imaginations ainsi occasionnées dans l'âme seront bien des passions, comme le sont les perceptions des sens extérieurs, qui affectent l'âme malgré elle. Une telle description est alors parfaitement concordante avec ce qui précède et elle conduit à affirmer que la pensée se réduit à prendre conscience de l'agencement fortuit de différentes idées. Si au contraire, ce que rien dans le texte n'exclut absolument, c'est une pensée inattentive (c'est-à-dire ne faisant pas usage d'une volonté déterminée) qui produit dans le corps les transports d'esprits, alors l'âme n'est pas radicalement passive dans l'imagination mais elle peut en user de manière désinvolte, agissant sans contention particulière. »

s'appliquant davantage à faire paraître le caractère mécanique des phénomènes considérés que le détail de leurs processus, il puise à diverses sources : l'anatomie cérébrale de Descartes (confrontée aux descriptions de Fernel et Willis), les expériences de Pecquet sur la circulation lymphatique, les observations de Le Boe et Swammerdam concernant la communication entre cœur et trachée-artère⁸³⁶, les découvertes de Willis sur le système vasculaire et nerveux du cerveau⁸³⁷. L'oratorien compose donc son discours en utilisant des données de provenances diverses et d'actualité récente. Mais il a soin de préciser à plusieurs reprises qu'il n'entend pas « faire une physique », ne revendiquant ni observations de première main ni certitude dans ses suppositions, ni, moins encore, exhaustivité de la présentation. Quant aux références à Descartes, il faut d'abord noter leur récurrence (qu'elles soient explicites⁸³⁸ ou non), ensuite les amendements que Malebranche y apporte, enfin, la confiance qu'il manifeste malgré tout, si ce n'est pour le détail des analyses, tout au moins pour leurs principes directeurs. Ainsi, si l'on examine les différents états du texte s'agissant de la « partie principale » du cerveau dans laquelle l'âme aurait la puissance de former ses images, il apparaît que Malebranche s'est graduellement éloigné de la conceptualisation cartésienne, pour lui préférer celle de Willis. Il n'en affirme pas moins, pourtant, que « quand [Descartes] se serait trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la glande pinéale que l'âme est immédiatement unie ; cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connaissance de l'homme⁸³⁹ ». Cette déclaration confirme l'enjeu des chapitres à tonalité physiologique du livre sur l'imagination : les détails, nombreux, contribueront surtout à étoffer une connaissance concrète de l'homme, les éléments d'anatomie servant de fondement aux analyses psychologiques développées plus loin, plus qu'ils ne valent pour leur caractère novateur.

Ce que les premiers chapitres du livre II permettent en tout cas d'établir avec certitude, c'est à quel point les facteurs physiologiques sont impliqués dans l'imagination, pourtant envisagée dans son versant actif, selon le schéma cartésien. Car, bien que l'imagination soit la puissance que possède l'esprit de se représenter des objets, dont on suppose donc qu'elle possède la maîtrise, elle peut, à la faveur de telle ou telle circonstance somatique, se confondre avec la perception. Seules des données physiologiques concernant l'ébranlement des esprits permettent que l'âme distingue entre imagination et perception extérieure.

⁸³⁶ Id., p. 151.

⁸³⁷ Id., p. 154.

⁸³⁸ Id., pp. 145, 150.

⁸³⁹ RV PI I, p. 145 ; OC I p. 194. Cette rédaction date de 1700. Auparavant, le texte avait porté : « il faut bien remarquer, que quand il se serait trompé dans ce fait particulier de la glande pinéale, ce que je ne crois pas, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait comme il la décrit », jusqu'à la troisième édition ; puis « il faut remarquer, que quand il se serait trompé ... cela toutefois », dans les éditions de 1678 et 1688. Il est manifeste donc que la réserve s'est faite graduellement plus forte, mais il reste qu'elle n'a pas entraîné de défiance radicale envers les thèses cartésiennes.

Ce point demande à être précisé. Selon Descartes, le discernement entre imagination et passion repose, comme l'assignation d'une qualité perçue à un objet extérieur, sur la croyance naturelle en une causalité à l'œuvre de l'objet au corps propre, dont la marque serait un certain trajet nerveux. Ainsi, les perceptions qui « viennent à l'âme par l'entremise des nerfs⁸⁴⁰ » sont rapportées soit aux corps extérieurs, soit au corps propre, soit encore à l'âme (ce dont nous aurons à discuter plus loin). Nous les identifions comme des sensations, supposément véraçes, dans la mesure où les organes de nos sens s'en trouvent altérés : « lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux⁸⁴¹ ». Le jugement qui « rapporte » telle sensation à tel objet est si prompt et certain qu'il abolit même la conscience des trajets corporels qu'il faut bien supposer pourtant, à son principe, puisqu'il semble au sujet qu'il se trouve en contact avec les objets eux-mêmes et non stimulé par une impression médiée par son corps. On se souvient que, dans la *Sixième méditation*, c'est précisément à partir des sensations que l'on pouvait établir l'existence des corps extérieurs. En effet, certaines représentations dont le sujet faisait l'expérience attestaient d'une faculté de réception en lui, et, hors de lui, d'une puissance de causer ces pensées dans des substances distinctes de son esprit. La vérité divine était alors convoquée pour justifier que la cause (corps extérieurs) ressemble à l'effet (sensations), c'est-à-dire que la puissance active qui produit les représentations contienne formellement tout ce que ces idées présentent, ce qui permettait d'affirmer avec certitude l'existence des corps et la relative conformité des impressions reçues. Dans l'attribution des perceptions à un substrat extérieur au sujet et dans l'imputation de leur cause, cette inclination naturelle joue encore. Quant aux perceptions qui se rapportent au corps propre (faim, soif, appétits naturels), Descartes pose qu'elles peuvent être senties concomitamment avec des sensations portant sur l'extérieur, mais qu'elles leur « surviennent », c'est-à-dire qu'elles les précèdent. Ainsi semble-t-il que les deux classes d'impressions soient identiques, à leur temporalité près. Toutes deux font signe vers les objets qui les causent (corps extérieur ou corps propre).

Il en va différemment des imaginations. Celles-ci paraissent brumeuses parce que l'esprit ne sait pas à quel objet, qui les aurait produites, les référer. Tandis, donc, que, lors d'une perception sensible, l'âme aurait connaissance de données corporelles précises lui permettant d'établir la

⁸⁴⁰ PA, art. 22.

⁸⁴¹ PA, art. 23.

dépendance de son impression à un objet extérieur, elle ne saurait pas interpréter des données lacunaires comme les marques d'un ébranlement limité aux esprits – et donc de l'absence d'un stimulus extérieur. Les passions sourdes que sont les imaginations empêcheraient donc, en général, leur « rapport » à quelque objet extérieur ou phénomène interne. Mais, comme nous l'avons déjà noté, cet état de fait admet des exceptions, quand la perception est si vive que l'âme la rapporte faussement à un objet non présent, dont elle croit pourtant qu'il est la cause⁸⁴². Que l'âme puisse alors faire erreur montre qu'elle n'est pas infallible dans le rapport qu'elle établit entre ses perceptions et leurs causes supposées, ce qui pourrait jeter en retour un soupçon sur la liaison que l'âme établit habituellement entre ses impressions sensorielles et les objets extérieurs.

Si une confusion entre sentir et imaginer est possible pour le sujet, selon les explications qu'en fournit Malebranche, c'est parce que les modifications reçues dans le cerveau ne varient que du plus ou du moins (or, l'âme n'étant unie qu'avec le cerveau et non avec tout le corps, elle n'aperçoit pas les mouvements des fibres du corps, et donc, le trajet détaillé des influx et ne « reçoit » que des informations portant sur cette portion de corps). En effet, l'inversion du trajet de l'information et la variation de ses canaux sont des données inaperçues de l'esprit qui n'a conscience que de l'intensité plus ou moins grande de l'ébranlement cérébral⁸⁴³. Ainsi, du point de vue du vécu, la différence entre les motions cérébrales causées par des objets extérieurs et par le cours spontané des esprits n'est que de quantité. Sensation et imagination se situent donc dans un continuum et l'on peut supposer qu'il existe une frange d'expériences difficilement identifiables, à la lisière des deux domaines.

Précisons davantage comment l'âme juge qu'elle perçoit ou imagine : selon Malebranche, les indices de l'activité corporelle ne sont pas supposés pris en compte par l'âme elle-même. Quand il écrit que « si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets de nos nerfs, et qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'âme sent et juge que ce qu'elle sent est au dehors » et que « s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors », il a soin de préciser, dans une note de la 4^{ème} édition, que l'âme « raisonne » alors « par un jugement naturel ». Cette mention du philosophème du jugement naturel, dont nous aurons à discuter plus loin, permet de prévenir les interprétations erronées qui

⁸⁴² Les mêmes choses pouvant être représentées par les perceptions et les imaginations, les deux expériences seraient indiscernables, sans différence de vivacité. C'est pourquoi, en cas d'imagination très vive, l'âme s'y perd : « Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien de celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps (...). Ainsi souvent quand on dort, et même quelquefois étant réveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement », PA, 26.

⁸⁴³ Sur la « différence de principe entre les mouvements qui provoquent la sensation et l'imagination » et leur confusion, au plan de l'expérience, on peut renvoyer à F. De Buzon, « Le bon usage de l'imagination » (p. 683).

voudraient que l'âme elle-même opère une sorte de synthèse des informations physiologiques qui lui parviendraient. Une telle lecture devrait déterminer de quoi l'âme a conscience au juste. Or, si l'âme avait connaissance du trajet des stimuli, elle ne pourrait confondre perception et imagination. Si une telle méprise est possible, c'est bien qu'elle n'a pas accès à ces données et qu'au lieu de cela, la force de l'ébranlement se trouve couplée à une perception d'objet qui inclut la croyance dans son extériorité. Ce dispositif répond à une fin naturelle : la vivacité des informations sensorielles se justifie par l'action que les corps extérieurs pourraient avoir sur le sujet. Le caractère pathologique de certains cas n'invalide pas la disposition habituelle qui fait correspondre à tel type d'événement corporel tel type de perception (qui enferme un jugement, c'est-à-dire une « perception de rapport »). Quand il affirme que l'âme juge que les stimuli qui lui sont présentés appartiennent à des corps hors de lui ou ne sont que le produit de son cerveau, Malebranche affirme donc bien que ces jugements se font « en nous, sans nous », ce qui évacue la délicate question de la disponibilité à la conscience des données physiologiques. Remarquons bien qu'il ne semble pas y avoir dans la conscience de marque de la volonté supposée par la définition de l'imagination par Malebranche : ce n'est pas parce qu'elle se sait active dans la production des images que l'âme en conçoit la facticité.

Quant à cette activité, justement, il convient de tâcher de la qualifier. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, Malebranche ne fait pas mention dans ces pages de l'usage géométrique de l'imagination. L'activité de l'âme qu'il mentionne à l'orée du livre II consiste donc en des pensées qui lui représentent « un palais enchanté ou une chimère⁸⁴⁴ ». Aussi semble-t-il se situer dans le sillage du *Traité des passions de l'âme*. Dans le détail, pourtant, il s'en écarte, faisant un usage des termes « imagination active » et « imagination passive » peu conforme aux développements cartésiens. Ce faisant, il nous semble se garder de quelques ambiguïtés.

Diverses réflexions doivent en effet être faites sur l'examen cartésien, dans lequel l'imagination semble occuper une place malaisée : d'abord comptée au nombre des passions de l'âme, elle se révèle, sous sa forme passive, déroger aux caractéristiques qui définissent celles-ci ; tandis que l'imagination active est repensée comme action, mettant en question la première division des fonctions de l'âme. Cela semble indiquer que l'imagination est toujours active, ce qui irait pourtant à l'encontre de l'enjeu général du *Traité des passions*.

D'après l'article 17, les passions, au nombre desquelles ont été comptées les imaginations, sont *toujours reçues des choses qui sont représentées par elles*, ce critère semble plus décisif que celui qui consiste à savoir si l'âme exerce quelque volonté ou non dans l'opération considérée, puisque Descartes admet que « *souvent*, ce n'est pas l'âme qui fait [les perceptions] telles ou telles (n.s.) », ce

⁸⁴⁴ PA, art. 20.

qui indique que, dans d'autres cas, l'âme peut en être l'auteur. Alors donc que le caractère non volontaire (ou non directement volontaire) de la perception ne paraît pas une condition nécessaire, il en va différemment des propriétés représentatives induites par son mode de production : dans ses perceptions l'âme « reçoit toujours [les perceptions ou connaissances] des choses qui sont représentées par elles ». Or, les imaginations passives ne sont pas représentatives de leurs causes véritables puisqu'elles ne nous représentent pas le mouvement interne au corps propre des esprits mais des objets fantasmés⁸⁴⁵. Si les imaginations qui ont le corps pour cause sont bien des perceptions, considérées comme des consciences d'affection, elles ne peuvent en toute rigueur être comptées au nombre des passions de l'âme au sens précis du terme.

Par ailleurs, dans l'article 20 des *Passions*, Descartes admet que certaines imaginations sont formées par l'âme (c'est-à-dire par sa volonté). D'autres, au contraire (article 21) sont des produits d'une forme de relâche corporelle. Or, quand il avait distingué entre actions et passions de l'âme, Descartes n'avait pas mentionné les imaginations de premier type parmi les actions qui consistaient soit en volontés terminées dans le corps (effectuer tel ou tel mouvement) soit en volontés terminées dans l'âme (penser à un objet non matériel). Le rapprochement proposé dans l'article 20 entre deux registres de l'application de l'âme (pour imaginer et pour « considérer quelque chose qui est seulement intelligible, et non point imaginable, par exemple considérer sa propre nature ») peut donc légitimement surprendre, de même que l'absence de mention de l'action de la volonté sur le corps pour imaginer. Ce motif, commun aux textes antérieurs de Descartes sur l'imagination, est ici absent. D'après les articles 1 et 2 du traité, il est clair que ce qui est action dans l'âme ne peut être que passion dans le corps et vice-versa. Le fait que Descartes y insiste peu montre bien que l'enjeu est ici d'affirmer l'activité de l'âme et non d'établir comment elle s'exerce sur le corps.

Il reste cependant à examiner la manière pour le moins singulière dont Descartes en vient à affirmer que certaines imaginations sont des actions. Dans l'article 19, il affirme que les perceptions qui ont l'âme pour cause (« les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent ») peuvent à bon droit être appelées des actions. Or, l'argumentation peut surprendre. Descartes, en effet, apporte une raison assez faible (on désigne ordinairement par ce qui est le plus noble), qu'il ajoute à une difficulté (indistinction entre volonté et perception de volonté). En effet, l'article 19 ne porte pas sur les actions elles-mêmes mais sur les « perceptions de nos volontés », c'est-à-dire sur la conscience que nous prenons de notre vouloir⁸⁴⁶. Or, de ce point de vue, ne rencontre-t-on pas en toute conscience d'un état mental, une même

⁸⁴⁵ Descartes est bien loin d'un Spinoza affirmant que l'imagination est une représentation du corps propre et pourtant c'est bien ce dont il s'agit ici.

⁸⁴⁶ « car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ».

activité (ou réceptivité) de l'esprit ? Et même si dans l'esprit, action et perception du vouloir ne font qu'un⁸⁴⁷, traiter des perceptions de nos volontés pour définir ce que sont les perceptions qui ont l'âme pour cause semble induire une difficulté superflue. A moins que la mention d'un régime commun à toutes les actions et passions de l'âme (toutes sont aperçues) n'ait pour fin de retrancher quelque chose de la distinction si ferme posée d'abord entre les fonctions de l'âme ? Car il faut bien dire que l'intégration d'un certain type d'imagination aux actions de l'âme perturbe l'exposé initial. A dire vrai, la division des passions et des actions de l'âme paraît d'autant moins claire que semble plus évidente celle qui traverse les imaginations: passives (cause corporelle) ; actives (cause mentale). C'est pourtant cette activité qu'il devient difficile de comprendre, dans la mesure où l'âme avait été estimée en toute rigueur, passive dans ses perceptions. Précisément, à la faveur de l'analyse cartésienne de la perception de l'âme, on paraît se situer dans un régime de passivité qui semble plutôt consonant avec la théorie malebranchiste. Qu'en est-il ?

Malgré le contexte de son énonciation – Malebranche a mentionné en premier lieu les imaginations générées par les mouvements du corps, comprises comme des perceptions affaiblies, ce qui en justifiait le traitement postérieur et coordonné à celui des perceptions sensibles – la définition de la *Recherche* ne retient que les imaginations dont la volonté est la source (c'est à dire celles que Descartes rangeait dans la catégorie des imaginations « actives »). Malebranche y distingue deux aspects: visée de l'esprit (qu'il désigne comme « imagination active ») et « obéissance des esprits animaux et fibres du cerveau » (imagination passive). Ces « deux choses » dépendent l'une de l'âme, l'autre du corps. La présentation que Malebranche en propose laisse penser à deux phases successives d'un même phénomène et il paraît réinvestir le critère de l'origine proposé par Descartes pour différencier imagination active et passive au sein même de l'imagination volontaire. Ce choix accentue l'idée d'une co-action du corps et de l'âme dans la production des images, ce qui requalifie la « puissance » de l'âme comme pure attention ou visée, cause occasionnelle mais non efficace des traces cérébrales qui seront causes occasionnelles, en retour, de ce qu'elle aura telle ou telle perception. La définition malebranchiste du chapitre II de la *Recherche* dit bien la réciprocité des événements mentaux et cérébraux mentionnés dès le chapitre I et confirmés par le chapitre VI. Or, le paragraphe IV du XII^e chapitre du *Traité de morale* entérine cette direction.

La valeur de la distinction s'y trouve confirmée: il s'agit d'une distinction rhétorique destinée à l'exposition d'un phénomène par essence dual. Il est donc possible de considérer l'imagination

⁸⁴⁷ « nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions *par même moyen* » ; « « cette perception et cette volonté ne sont en effet *qu'une même chose* » (n.s.).

sous l'angle du corps ou du point de vue de l'esprit⁸⁴⁸. Ceci appelle deux observations: d'une part, Malebranche ne présente plus ici de séquence entre les deux aspects du phénomène imaginatif qui paraissent davantage simultanés que successifs. Précisément, il semble jouer, dans le langage même, sur cette simultanéité: « ces images sont formées par la force de l'imagination aussi bien que par l'action des objets », ce qui pourrait vouloir dire qu'elles sont formées par l'un *et* l'autre ou bien par l'un *ou* l'autre. D'autre part, la force ou puissance de l'âme est explicitement définie comme attention, capable de déterminer le cours des esprits en conséquence de l'union de l'âme et du corps. Or ceci éclaire une ambiguïté sensible dans la *Recherche*, où les images et les traces paraissaient confondues⁸⁴⁹. Il est clair que selon les lois de l'union de l'âme et du corps, certaines traces sont causes occasionnelles de certaines images, certaines volontés de certaines traces et certaines images de nouvelles traces. Or l'analyse se contente ici de constater un principe de réciprocité sans qu'il soit besoin de se prononcer sur les « moyens » effectifs de l'union, par exemple en supposant une conversion des traces en idées⁸⁵⁰. En tout état de cause, la théorie occasionnaliste permet de clarifier la distinction entre traces cérébrales et idées qui pouvait poser quelque difficulté dans certains textes cartésiens⁸⁵¹.

Si l'on revient un instant sur l'activité de l'âme dans la perception, le refus de la classification cartésienne apparaîtra clairement. Toute imagination, qu'elle ait pour origine des mouvements désordonnés du corps ou la volonté de l'âme, enferme un jugement, c'est à dire un acte de liberté (consentement à la perception présente). Or si l'on cherche à déterminer ce qu'il en est au regard de l'erreur, de l'action de l'âme dans l'imagination, la question de l'origine des images est indifférente. Ainsi, chez le visionnaire, il est clair que l'erreur ne se situe pas dans le jugement naturel qui lui fait voir comme présentes des images mais dans le jugement libre qui l'accompagne et lui fait croire ce qu'il sent⁸⁵²:

« Il n'est rien de plus vrai que les visionnaires voient ce qu'ils croient; et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font, que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors. C'est ce jugement qui enferme un consentement de notre liberté et qui par conséquent est sujet à l'erreur.⁸⁵³ »

⁸⁴⁸ R. Carbone, insistant d'abord sur la dépendance de l'imagination au corps, relève ensuite qu'elle peut être pensée du point de vue de l'âme *ou* du corps, ce pourquoi il s'associe enfin à l'analyse de L. Bridet dont il rappelle l'habile formule, définissant l'imagination comme « un faisceau psychophysiologique » (*Infini et science de l'homme*, p. 432).

⁸⁴⁹ Par ex : PI I, p. 207 ; OC I p. 275.

⁸⁵⁰ Malebranche se montre aussi précautionneux dans le *Traité de Morale* que dans la *Recherche* à l'égard des suppositions anatomiques. Le rapport des traces aux images sera analysé en profondeur au chapitre suivant.

⁸⁵¹ Ce point sera analysé en détail au chapitre suivant.

⁸⁵² Voir aussi : *Vie Eclaircissement*, p. 834 ; OC III, p. 57.

⁸⁵³ RV I, PI I, p. 121 ; OC I, p. 161.

Les consciences d'affection, à la différence du jugement qui s'y ajoute, sont justes. Le corps n'est pas plus trompeur dans l'imagination que dans la perception. Toute image, d'où qu'elle procède, peut donc être l'occasion de jugements fautifs – c'est en ce sens précis que l'on peut comprendre que pour Malebranche, tout individu soit soumis à une forme de folie qui consiste en une mauvaise maîtrise de ses jugements, c'est à dire en une imagination dérégulée. C'est ainsi que prennent leur sens, dans la perspective méthodique qui est celle de Malebranche, tant l'insistance sur la part de l'âme dans la production et le consentement aux images que l'amplitude des analyses psycho-physiologiques consacrées au versant dit « passif » de l'imagination. Celle-ci est par nature ambivalente, en tant qu'effet de l'union. Tâcher de faire le départ entre une imagination qui serait pure activité de l'âme et une imagination « corporelle », comme le proposait Descartes, serait d'autant plus vain que dépourvu de sens dans le cadre de la noétique malebranchiste.

Le réagencement de la distinction entre imagination passive et imagination active permet donc à Malebranche de souligner la collaboration de l'âme et du corps dans la production des images et, partant, d'affirmer le rôle et le pouvoir des conditions corporelles – ce qui ne signifie pas « données nécessitantes » – de la pensée humaine⁸⁵⁴. En dissolvant la distinction cartésienne entre fonctions actives et passives de l'âme (et, réciproquement, du corps), il permet de comprendre avec une singulière acuité l'affinité des trois modalités qui constituent la matière de la vie affective : sensations, imaginations et passions.

2. *Qu'en est-il de l'activité de l'âme dans les passions ?*

Analysant, après l'imagination, la mécanique passionnelle, Malebranche s'y interroge à nouveau sur l'action de l'âme et son rapport à son objet dans la passion, ce que l'on pourrait reformuler de manière plus contemporaine comme suit : qu'en est-il du contenu cognitif des émotions ? Comme nous le montrerons, l'insistance de Malebranche sur le rôle d'une première représentation dans la passion le conduit à s'éloigner d'une certaine lecture qui pourrait être faite de Descartes et qui verrait dans les passions un « sentir pur ». Descartes, en effet, avait semblé s'appliquer à penser la passion comme un rapport exclusif de l'âme à elle-même, ce caractère autoréférentiel la distinguant fortement des autres modalités sensibles⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ On ne peut que souscrire ici à l'analyse de Denis Moreau et à son diagnostic : « Malebranche a écrit l'un des textes de philosophie classique qui étudie le plus systématiquement le fondement corporel des phénomènes mentaux » (*Malebranche*, Paris, Vrin, 2004, pp. 52-53). André Robinet affirme quant à lui : « Avec ce que j'appellerai la psychopathologie de l'imagination, on touche à la partie la plus créative de la doctrine malebranchiste » (*Système et existence*, Paris, Vrin, 1988, p. 280).

⁸⁵⁵ P. Guenancia consacre justement un article, intitulé « Connaître, sentir », (*Rivista di storia della filosofia*, 2000/3) au statut singulier de la passion chez Descartes. Selon lui, à la différence des autres modalités sensibles, la passion, privée de

Le chapitre V de la *Recherche*, que l'oratorien consacre aux passions, semble en première impression assez proche de l'analyse que Descartes en propose dans son *Traité*. Les deux auteurs caractérisent de manière similaire les passions comme des phénomènes psychophysiques, adéquats à leur fin et qui peuvent être réglés, à défaut d'être dominés, par un bon usage de ses représentations⁸⁵⁶.

Concernant le premier point, précisons d'emblée ceci : les passions se présentent comme des affections propres à l'esprit humain, en tant qu'il est joint à un corps. Aussi Malebranche écrit-il que, tandis que les « inclinations naturelles » sont communes à l'homme et aux pures intelligences, les émotions sensibles, auxquelles elles sont bien souvent liées, ne peuvent affecter que l'être humain, à raison de la causalité occasionnelle qui lie âme et corps :

« Et j'appelle ici passions toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux. Ce sont ces émotions sensibles qui feront le sujet de ce livre ⁸⁵⁷ »

La même distinction passe entre passions et inclinations qu'entre perceptions sensibles et entendement pur : les passions désignent donc les mouvements que l'âme « reçoit de son auteur par rapport au corps⁸⁵⁸ », d'où cette définition:

« Les passions de l'âme sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation : comme les inclinations naturelles sont des impressions de l'Auteur de la nature lesquelles nous aiment principalement à l'aimer comme souverain bien et notre prochain sans rapport au corps.⁸⁵⁹ »

Chez Descartes, les passions désignent des perceptions que l'on rapporte à l'âme même « et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits ⁸⁶⁰ ». Ces passions « sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses

représentativité, n'est pas jugée à l'aune de sa valeur cognitive (p. 392), son analyse permet donc à Descartes de changer d'approche en se saisissant du problème du sentir dans toute sa pureté, débarrassé des rapports de l'esprit à son extérieur (p. 395).

⁸⁵⁶ PA art 45 ; RV V, PI I, pp. 562-564 ; OC II, pp. 209-212.

⁸⁵⁷ RV V, PI I, p. 488, OC II, p. 127.

⁸⁵⁸ RV V, PI I, p. 489, OC II, p. 128.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, la dernière portion de la phrase est une addition de 1700.

⁸⁶⁰ PA, art. 25 et 27.

et obscures⁸⁶¹ ». Affirmant d'abord qu'elles viennent à l'âme « par l'entremise des nerfs⁸⁶² » – ce qui les rapproche des perceptions sensibles, les distingue des imaginations et leur procure une singulière intensité –, Descartes en désigne ensuite la « cause dernière et prochaine » dans l'action des esprits sur la petite glande qui font un certain effort sur la volonté⁸⁶³. Si un certain flottement se fait jour concernant la provenance des stimuli⁸⁶⁴, le caractère autoréférentiel de la passion se maintient, au contraire. Le trait décisif en serait donc le fait que, malgré leur provenance corporelle, elles se rapportent à l'âme même⁸⁶⁵.

Or, chez Malebranche, qui désigne clairement l'ébranlement des esprits animaux comme la « cause naturelle ou occasionnelle » des impressions qui inclinent la volonté à agir pour le corps, la passion n'est pas envisagée comme autoréférentielle.

L'oratorien s'accorde en revanche avec Descartes pour affirmer que les passions sont ressenties dans le cœur bien que le cerveau en soit le siège principal, en raison de l'ébranlement d'un petit nerf qui relie les deux organes⁸⁶⁶. Il reconnaît aussi que, produites par de forts ébranlements corporels, elles ont une intensité affective très grande et sont principalement excitées par « les objets qui meuvent les sens » et par le tempérament du corps propre.

Mais il apparaît aussi que l'esprit peut agir sur ses passions et sur ce point, les développements malebranchistes sont très nettement inspirés de l'enseignement cartésien. Selon Descartes, en effet, « il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse acquérir un pouvoir sur ses passions⁸⁶⁷ », du moins, si cela s'entend ainsi : l'âme peut toujours agir sur les effets de la passion, c'est-à-dire sur les mouvements corporels qui l'accompagnent (réflexe de fuite, de lutte, etc...) à condition de ne pas être submergée par l'émotion, ce qui s'éduque. C'est en produisant des représentations inverses – par l'appel à la raison, à des modèles, à des raisonnements fermes⁸⁶⁸ qu'il sera possible de détourner le flux passionnel⁸⁶⁹. Les âmes fortes seront celles qui sauront faire appel

⁸⁶¹ PA, art. 28.

⁸⁶² PA, art. 22 et 25.

⁸⁶³ PA, art. 36, 37, 47.

⁸⁶⁴ PA, art. 22 et 27, à comparer.

⁸⁶⁵ PA, art. 25 et 29.

⁸⁶⁶ PA, 33 et 37.

⁸⁶⁷ PA, 50.

⁸⁶⁸ PA, art. 46 et 48.

⁸⁶⁹ Une semblable stratégie de détournement (qui conduit à une radicale ascèse) était convoquée par F. de Sales, qui prenait lui aussi acte de l'impossibilité de faire taire les passions sans diversion : « Il ne faut pas, Théotime, commander à nos yeux de ne voir pas, ni à nos oreilles de n'ouïr pas, ni à nos mains de ne toucher pas, ni à notre estomac de ne digérer pas, ni à nos corps de ne croître pas : car toutes ces facultés n'ont nulle intelligence, et partant sont Incapables d'obéissance. Nul ne peut ajouter une coudée à sa stature. Rachel voulait, et ne pouvait concevoir. Nous mangeons souvent sans être nourris, ni prendre croissance. Qui veut jouir de ses facultés, il faut user d'industrie. (...) Il ne faut pas certes faire tes ordonnances d'abstinence, sobriété, continence, à l'estomac, au gosier; mais il faut commander aux mains de ne pouvoir fournir à la bouche les viandes et breuvages qu'en telle et telle mesure. Il faut ôter ou donner à la faculté qui produit les objets et sujets, et les aliments qui la fortifient, selon que la raison le requiert. Il faut divertir les yeux, ou les couvrir de leur chaperon naturel, et les fermer, si on veut qu'ils ne voient pas, et avec ces artifices on les réduira au point que la volonté désire. » (*Traité de l'amour de Dieu*, chapitre II).

aux justes raisons – c'est-à-dire aux connaissances théoriques – pour combattre les effets des passions et s'exercer à la « préméditation par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel » en s'entraînant à séparer mouvements du corps et pensées par une attitude de modération des représentations et des habitudes nouvelles, propres à modifier les tendances naturelles⁸⁷⁰. L'exemple du chien de chasse, éduqué à tempérer son instinct, doit prouver qu'il est possible de créer de nouvelles liaisons entre mouvements corporels et représentations – c'est-à-dire émotions⁸⁷¹.

Comme Descartes, Malebranche envisage la maîtrise des passions comme une entreprise de diversion : sitôt l'émotion déclenchée, il faudra tâcher d'en réduire l'effet, en agissant par surprise. Il s'agira alors de détourner l'attention de la passion commençante, en activant des représentations contraires ou, tout au moins, de suspendre son jugement pour tâcher d'en abrégier les résonances⁸⁷². Ainsi,

« il n'est pas absolument impossible de vaincre par l'adresse l'effort de ses passions lorsqu'on en a une ferme volonté. »

Il est clair en revanche, pour Malebranche, que si l'on peut penser un usage des passions et un exercice permettant d'accroître sa résistance à leur emportement, leur complète maîtrise est illusoire. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, en effet, l'insensibilité du sage stoïcien paraît absurde, en régime malebranchiste : si les effets des passions peuvent être détournés, il reste qu'il est impossible de ne pas sentir la passion commençante. C'est bien pourquoi la stratégie de régulation des passions commande de vaincre l'une par l'autre, c'est-à-dire d'en détourner le flux, et non de la faire taire. Or, « ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de sa servitude⁸⁷³ ». L'enracinement corporel des passions interdit en effet que l'on puisse s'en libérer. Or, c'est à cet ancrage charnel que les passions doivent leur fin : selon Descartes, les premières passions servent à l'âme d'avertisseur pour l'inconfort ou la bonne disposition du corps, tandis que toutes font

⁸⁷⁰ PA, art. 48 et 211. Précisons que selon la lettre à Elisabeth de juin 1645, ce sont les meilleurs esprits dont « les passions sont les plus violentes et qui agissent le plus fort contre leur corps ». Mais ce sont aussi ceux qui seront les plus aptes à y résister. Aussi Descartes propose-t-il à Elisabeth, dès la lettre de juillet 1644, puis encore en mai (18 et 21) 1645, un traitement passionnel, de nature à guérir sa mélancolie. Dans ces différents textes, il enjoint la Princesse de *penser à elle*, en tâchant de faire prévaloir sa raison sur les événements du corps (lettre du 1^{er} septembre 1645) et d'appivoiser ses passions pour se rendre solidement heureuse (d'après ce dernier texte, les passions qui nous inclinent à aimer de faux biens peuvent être apaisées si l'on suspend son jugement). L'exercice moral consiste alors non point à supprimer les passions mais à anticiper les réactions de la machine, ce qui ne peut se faire que sur le fond d'une connaissance claire de la distinction. Dans l'épreuve des passions et l'exercice de leur maîtrise, le savoir métaphysique trouve donc son application.

⁸⁷¹ Id. art. 50.

⁸⁷² RV V, PI I, pp. 562-564, OC II, p. 209-212. Ces textes font très évidemment écho aux articles 45, 46, 50 et 211 du *Traité des passions de l'âme*.

⁸⁷³ RV II, PI I, p. 274 ; OC I, p. 357.

durer les pensées et que l'admiration dispose à la connaissance des choses nouvelles⁸⁷⁴ ; selon Malebranche, elles créent et renforcent les liens interpersonnels.

Qu'il s'agisse en tout cas de faire bon usage des passions ou de réguler ce qui peut l'être, il s'agira d'abord, pour Malebranche comme pour Descartes, d'en expliciter le fonctionnement par l'analyse attentive de leurs mécanismes. L'examen des contributions des deux auteurs à la psychophysiologie de la passion nous permettra précisément de mesurer les écarts malebranchistes au référent cartésien.

Le livre V entend traiter de l'étendue, de la nature, de la cause, de l'usage, des défauts des passions et de tout ce qu'elles renferment. Il est clair que le propos en est plus étoffé que celui du traité cartésien, Malebranche y proposant de multiples exemples et se livrant à plusieurs reprises à des digressions et développements relativement autonomes⁸⁷⁵. C'est que l'entreprise malebranchiste cherche moins à établir une nomenclature systématique des passions qu'à en faire sentir l'action puissante. Le mode de classement des passions choisi doit cependant être comparé à celui du *Traité* cartésien. Quant aux principes généraux, Malebranche apparaît en effet proche de la méthode cartésienne qui, délaissant le détail de la physiologie, caractérise les différentes passions non par les objets qui les causent mais par leurs effets⁸⁷⁶ :

« Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants⁸⁷⁷ »
« Si l'on se proposait de traiter de toutes les passions particulières, ou si on les distinguait par les objets qui les excitent, il est visible qu'on ne finirait jamais, et qu'on dirait toujours la même chose. On ne finirait jamais, parce que les objets de nos passions sont infinis : et l'on dirait toujours la même chose, parce que l'on traiterait toujours du même sujet. (...) Il

⁸⁷⁴ Concernant la conservation de la santé et la perfection du corps : PA, art. 52 et art. 137 : « Selon l'institution de la nature [les 5 passions primitives] se rapportant toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui, en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait. ». Sur l'utilité épistémique des passions en général : art. 74 et de l'admiration : art. 75.

⁸⁷⁵ Diverses digressions sur l'union de l'âme et du corps, son changement depuis le péché, l'erreur des stoïciens, le machinisme des bêtes, etc... s'insèrent dans le fil de la discussion. Ces différents développements reprennent des éléments théorique déjà développés mais qui trouvent dans le propos sur les passions l'occasion d'une mise au point ou d'une confirmation, ainsi des passages du chapitre III ajoutés dans la dernière édition et consacrés à la mécanique corporelle (RV V, Pl I, pp. 507-511).

⁸⁷⁶ Il faut noter ici cependant que tandis que chez Descartes la considération des effets des corps sur le sujet apparaît *après correction* comme le critère adéquat de classement, Descartes commençant par envisager un classement par « objets », Malebranche désigne d'emblée la faiblesse d'un tel étalon et s'engage dans une réflexion sur le *rapport* des corps à nous : ce sont bien les jugements qui les « causent ou les accompagnent » (Pl I, p. 569). : Comme l'ont montré R. Imbach (« Physique ou métaphysique des passions ? », Critique, 2007/1, vol. 716-717, pp. 23-35) p. 29 et V. Aucante (« La démesure apprivoisée des passions », *Dix-septième siècle*, 2001/4 n° 213, p. 613-630) pp. 615-616.), la présentation cartésienne rompait avec les classifications traditionnelles des passions (stoïcienne et thomiste).

⁸⁷⁷ PA, 52.

ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous.⁸⁷⁸ »

La confrontation de ces textes appelle plusieurs remarques. En premier lieu, on notera que Malebranche suit Descartes dans une méthode de classement des « principales passions⁸⁷⁹ » revendiquée par lui comme atypique⁸⁸⁰. En second lieu, il est clair que deux traits du dénombrement cartésien sont conservés : la hiérarchie des passions entre primitives, secondes et composées – envisagées comme quasi infinies en leur nombre – et la considération des rapports que les objets qui les causent peuvent avoir au sujet. Il faut cependant nuancer ces rapprochements. D'une part, Malebranche pense des passions « mères » – amour et aversion – qui engendrent des passions générales lesquelles, en fonction des circonstances et de la complexion du corps du sujet, donneront lieu à telle ou telle passion particulière. Or, et ceci est singulier, il estime que les passions générales tiennent le milieu entre les inclinations naturelles communes à tous les hommes – comme le désir d'être heureux – et les passions particulières⁸⁸¹. Descartes, lui, ne mentionne pas de passions intermédiaires de ce type, qui constituent une sorte de « fond passionnel commun », chez Malebranche. Par ailleurs, l'oratorien, en lieu et place des six passions primitives cartésiennes, – admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse – pose l'amour et l'aversion comme « passions mères », la joie, le désir, la tristesse⁸⁸² comme passions générales. Enfin, l'admiration se trouve exclue de ce dénombrement.

Si l'amour et l'aversion sont considérées, par Malebranche, comme des « passions mères », c'est parce que, selon lui, toute passion commence par la perception d'un bien ou d'un mal pour le corps. Or Descartes, dans l'article 52, écrivait que les objets excitaient nos passions à raison des manières dont ils pouvaient nous affecter ou « être importants ». Cette dernière caractérisation semble convenir aux objets qui causent de l'admiration si, comme nous le verrons plus en détails plus loin, celle-ci ne comporte pas d'évaluation de l'objet comme bon ou nuisible au regard du

⁸⁷⁸ RV V, PI I, pp. 540-541, OC II, pp. 186-187.

⁸⁷⁹ PA, 52.

⁸⁸⁰ PA, art. 68.

⁸⁸¹ « Les passions générales comme le désir, la joie ou la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles et les passions particulières. Elles sont générales comme les inclinations ; mais elles ne sont pas également fortes ; parce que la cause qui les produit et qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. » RV V, PI I, p. 540 ; OC II, p. 186.

⁸⁸² Les passions « spirituelles » et les passions « corporelles » (puisque rien de ce que nous pouvons connaître ou avec quoi nous pouvons entrer en relation ne manque de nous agiter) sont donc ce même mouvement pour origine, qui se spécifie en amour (qui commande de se rapprocher de l'objet) ou en aversion (qui pousse à le fuir), selon que l'âme l'a jugé bon ou mauvais, c'est-à-dire capable de nous apporter ou de nous priver de quelque bien. Plus précisément, c'est toujours un même mouvement d'amour qui se manifeste (la volonté) mais dans le cas de la haine, c'est l'amour vers le bien opposé en non une nouvelle détermination par rapport à l'objet qui nous déplaît qui se fait sentir : « aussi dans toutes les passions, tous les mouvements de l'âme vers le bien ne sont que des mouvements d'amour » (RV V, PI I, pp. 501-502) L'amour et sa négation dont donc bien, pour Malebranche, comme pour Augustin, Senault et François de Sales, les passions primitives (sur ce dernier point, on peut renvoyer à l'article de V. Aucante : « La démesure apprivoisée des passions », pp. 617-618).

corps. Sans mention de cette catégorie de rapports, la classification malebranchiste, elle, ne peut aussi aisément intégrer l'admiration. Par ailleurs, on peut noter que Malebranche ne dit pas, comme Descartes, qu'il s'agit pour classer de déterminer « de combien de façon les sens peuvent être mus de façon intéressante », c'est-à-dire quelles stimulations proprement sensorielles peuvent être reçues des objets extérieurs censés constituer les causes des passions mais quels sont les rapports que des objets ont avec le sujet. La formulation cartésienne semblait appeler un classement au regard des effets physiologiques des objets. Cela n'a pas lieu dans le texte mais il n'en demeure pas moins qu'une telle direction paraît clairement désignée et rend ambigu le principe de classement, et ce d'autant plus que Descartes écrivait à l'article 51 que les objets des sens sont « [les] causes [les] plus ordinaires et principales » mais non les seules, des passions⁸⁸³. Insistant sur le rapport que les objets ont au sujet, Malebranche met quant à lui en évidence l'ingrédient d'évaluation subjective de l'objet⁸⁸⁴ qui préside à toute perception et, en conséquence, à toute passion, qu'elle procède d'une impression sensible ou non. Car il n'est pas impossible, bien que la passion soit ordinairement plus vivement ressentie si son occasion est une perception sensible, qu'elle soit excitée par une imagination voire une pure conception. Or, à lire Descartes, il semble bien que la passion, si elle paraît réflexive, étant sentie intérieurement, ne soit excitée *que* par des causes strictement corporelles. Affect véracé dans son ressenti⁸⁸⁵, elle n'en dissimule pas moins son origine puisque le sujet ne la connaît⁸⁸⁶ pas et qu'il rapporte l'affection à son âme même. La manière dont le « rapport » de la passion à l'âme elle-même s'opère, c'est-à-dire comment il est possible que le sujet lui rapporte des perceptions⁸⁸⁷ dont les causes sont corporelles et qui n'en portent pas témoignage, alors qu'à la différence des imaginations, notamment, les perceptions devraient représenter leur objet assez fidèlement, reste d'ailleurs assez énigmatique⁸⁸⁸.

Comment donc une passion naît-elle dans l'âme⁸⁸⁹ ? Il nous semble instructif sur ce point de comparer les deux exemples que Descartes et Malebranche proposent au titre de description du

⁸⁸³ Denis Kambouchner, dans *L'Homme des passions*, t. 1, p. 219, relève l'absence d'articulation entre anatomie et dénombrement des passions : la dimension somatique de la question se trouve mise entre parenthèse, l'aspect physiologique étant délaissé dès lors qu'il est impossible de déterminer à quel moment et selon quel mode de spécification les événements corporels corrélatifs de l'appréhension d'un objet comme utile ou nuisible et de l'émotion de l'âme pourraient intervenir. D'où des indications purement génériques quand il s'agit de mentionner la physiologie des passions particulières (art. 79, 86).

⁸⁸⁴ Sur le jugement et l'émotion procurée : RV V, Pl I, p. 569 ; OC II, p. 220.

⁸⁸⁵ PA art. 26.

⁸⁸⁶ PA art. 25.

⁸⁸⁷ PA, 27.

⁸⁸⁸ Pour ce qui est de la façon dont l'âme pourrait effectuer ce rapport (attribution à un sujet et imputation à une cause), notons seulement cette affirmation, à l'article 28 du *Traité des passions*, qu'« elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elles » : là paraît bien la difficulté qu'il peut y avoir à concevoir comment l'âme prend conscience de l'intériorité spécifique des passions. Dans son article « La troisième intériorité », pp. 465-467, Denis Kambouchner établit précisément quels genres de problèmes se posent à l'interprétation de la « clause » cartésienne d'intériorité des passions.

⁸⁸⁹ Selon V. Aucante, cette question cristallise les débats des contemporains de Descartes. Il affirme ainsi l'immense disparité des conceptions, puisque toutes les positions intermédiaires entre partisans de l'origine mentale et tenants de l'origine corporelle des passions ont trouvé des défenseurs : « La démesure... », p. 619.

phénomène passionnel : l'article 36 du *Traité* « Exemple de la façon que les passions sont excitées dans l'âme » ; dont on peut considérer qu'il est le texte de référence pour l'explication cartésienne des processus du déclenchement passionnel, et le chapitre III du Livre V de la *Recherche* « Explication particulière de tous les changements qui arrivent au corps et à l'âme dans les passions », qui remplit le même office.

Descartes propose le cas d'un sujet effrayé par la vue d'une bête « fort étrange et fort effroyable » tandis que Malebranche envisage un homme qui reçoit actuellement ou imagine recevoir « quelque affront ». Dès l'abord, dans le choix des exemples, deux positions contrastées se donnent : Descartes assigne à la passion une cause corporelle (des impressions dans le cerveau), tandis que Malebranche considère deux cas, indiscernables, si ce n'est par l'intensité, du point de vue de l'effet d'entraînement passionnel : dans l'un, le sujet est effectivement mis en présence d'une scène offensante ; dans l'autre, il ne fait qu'imaginer ce qui n'a pas effectivement lieu. En tout état de cause, Malebranche affirme, par cet exemple, que c'est une première « représentation », un jugement, c'est-à-dire une pensée de l'âme qui inaugure la passion⁸⁹⁰.

Chez Descartes en revanche, les choses semblent moins claires. En effet, il choisit de présenter un cas dans lequel la passion – crainte ou hardiesse selon la constitution du corps et la force de l'âme du sujet – procède de la simple vue d'un objet effrayant. La passion opère alors comme un réflexe, poussant l'individu à la fuite ou au courage. Le paragraphe 36 met clairement l'accent sur le versant corporel du phénomène, décrivant comment la figure de l'animal menaçant qui se forme sur la glande dispose les esprits à affluer vers les jambes et le cœur pour provoquer la fuite avant de revenir au cerveau, ce qui y entretient la passion de la peur. Aussi est-il suivi par un passage à vocation générale, qui en étend les conclusions :

« Et parce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir, qu'elles sont principalement causées par les esprits contenus dans les concavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leurs cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du cœur, ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou, en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion, on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits⁸⁹¹ ».

⁸⁹⁰ Ceci se trouve confirmé un peu plus loin, RV V, PI I, pp. 506 et 586, OC II, pp. 148 et 240 .

⁸⁹¹ PA, 37.

Il est clair d'après la fin de ce texte que ce que Descartes désigne comme étant la *cause* de la passion en est en vérité la cause prochaine, c'est-à-dire l'ultime étape d'un processus qui paraît, si l'on en croit le texte, initié par une « première pensée ». L'animal aperçu n'est-il pas en effet d'emblée défini comme « fort étrange et fort effroyable » ? Qu'est ce donc là sinon un jugement, dont l'âme, bien plus que le corps, est responsable ? Ce qui rend le cerveau « tellement disposé (...) que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir » ce n'est en effet pas la simple figure dont l'article 35 s'est appliqué à décrire comment elle est générée sur la glande – par synthèse des deux images rétinienne –, mais bien l'appréciation qui en est faite : l'animal est pensé comme dangereux. Comment donc rendre raison de la logique du paragraphe ? Soit Descartes manque au dispositif chronologique de sa présentation et donne à voir l'effet en premier, anticipant sur la qualification de la passion, soit il reconnaît au principe de l'ébranlement passionnel (comme cause première) un effet de la spontanéité de l'âme, c'est-à-dire une *action* de celle-ci. Dans les deux cas, la présentation est ambiguë car l'on ne sait pas si c'est l'âme elle-même qui conçoit immédiatement de la peur à la vue de l'objet ou si le sentiment d'effroi est l'effet de processus purement corporels. Or, dans cette deuxième hypothèse, même à supposer que la réaction de fuite soit de l'ordre du réflexe – produit par l'activation dans le cerveau d'une mémoire corporelle qui aurait retenu des traces similaires à celles qui composent la figure de l'objet actuellement perçu, traces mnésiques contenant le souvenir d'une passion de peur – rien dans le texte n'indique *comment* ce premier pallier de la passion s'articule aux mouvements subséquents des esprits⁸⁹².

Dans l'article 190 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie*, Descartes semblait au contraire admettre l'idée que la passion commence par une « première pensée » de l'âme. Il examinait alors la façon dont une pensée de joie (intellectuelle) peut donner lieu, par la médiation de l'imagination, à une affection de joie sensible, c'est-à-dire à une passion⁸⁹³.

⁸⁹² V. Aucante trace un tableau des causes qui concourent à la production de la passion dans l'âme (pp. 621-622 de l'article précité). Le problème demeure, à l'issue de ce relevé exhaustif, de savoir comment se combinent ces différentes causes qui apparaissent conjointes, si ce n'est concurrentes. On peut évidemment conclure de cette présentation – qui refuse l'hypothèse d'une première pensée à l'origine de la passion (p. 621, note 27) – que les passions sont une preuve de l'extrême intrication de l'âme et du corps dans la passion mais il reste que le projet d'une connaissance de ces passions (et de leur maîtrise) se trouve embarrassé dès lors que l'on décrète l'impossibilité de déterminer quelle est la cause principale et réelle sur laquelle il faudrait agir.

⁸⁹³ Un deuxième moment dans l'article envisageait des cas tout différents, dans lesquels « les mouvements des nerfs » pouvaient faire sentir à l'âme des passions (alors entendues comme « pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule ») mais dans ces configurations, on aurait davantage affaire au sentiment dont la conscience même est malaisée, car l'âme ne se connaît aucune raison de se sentir dans tel ou tel état, ce qui se présente davantage comme une exception que comme le cas général. Cette configuration est d'ailleurs envisagée dans le *Traité des passions* où elle se distingue manifestement du cas envisagé dans l'article 36.

« Ainsi, lorsque nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles... (...). Ainsi, lorsqu'on nous dit quelque bonne nouvelle, l'âme juge *premièrement* si elle est bonne ou mauvaise ; et, la trouvant bonne, elle s'en réjouit elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les Stoïques n'ont pu la dénier au sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion. »

Ce texte affirme bien que la passion naît d'un jugement qui précède et déclenche le versant corporel du phénomène, lequel cause en retour « le sentiment ou la passion de la joie »⁸⁹⁴. Il y apparaît aussi, comme Malebranche l'affirmait, qu'une stimulation sensorielle externe n'est pas la seule condition de l'engendrement d'un phénomène passionnel. Dans le cas envisagé, il semble d'ailleurs qu'ait lieu une sorte de préfiguration purement intellectuelle de la joie sensible qui sera éprouvée et identifiée comme passion, dans la mesure où le sujet qui imagine ou pense de manière anticipée à une situation qui le comblerait éprouve un plaisir tout intellectuel à cette vue mentale. Or on ne trouve aucune trace explicite de cette première pensée ni de cette émotion qui précèdent les ébranlements proprement physiques qui causent le sentiment dans l'article 36 du *Traité des passions*, dont le propos ne convient pas mieux à la suite de l'article 190, qui envisage le cas d'une passion (la tristesse) purement engendrée par des causes physiologiques et dans laquelle l'âme « ne sait pas elle-même ce que c'est qui fait qu'elle s'attriste »⁸⁹⁵, tandis que la peur a bien un motif apparent. C'est d'ailleurs pourquoi on se prend à supposer, même si le texte ne dit rien en ce sens, qu'il doit bien y avoir une première réaction de l'âme avant la série de processus corporels qui conduisent à l'épreuve de la passion, car il semble qu'un objet ne puisse être présenté et solliciter la volonté sans que celle-ci en forme une pensée. D'ailleurs, dans plusieurs articles du *Traité* qui analysent tel ou tel processus passionnel dans leur déroulement, une « première pensée » apparaît bel et bien au principe de la passion⁸⁹⁶. On ne peut dès lors que souligner le hiatus qui se manifeste entre le texte qui semble

⁸⁹⁴ Ainsi D. Kambouchner écrit-il que l'article 190 fait bien apparaître la passion comme « un état de l'âme elle-même qui sera en général suffisamment expliqué ou motivé par ses propres opinions et jugements touchant les objets actuels de sa pensée », puisqu'une pensée de joie « précède et cause » le processus physiologique qui excite en retour la passion de joie proprement dite (« La troisième intériorité », p. 465).

⁸⁹⁵ PP, IV, art 190, AT IX-II, p. 312

⁸⁹⁶ PA, 53 : « lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau ou fort différent.... » ; 58 : « Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être excité à la désirer » ; 61 : « Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse... » ; 93 : « or, lorsque la joie ou la tristesse intellectuelle excite ainsi celle qui est une passion... » ; 102 : « lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux... » ; 103 : « au contraire, dans la haine, la première pensée de l'objet qui donne de l'aversion conduit tellement les esprits... ». Amy Morgan Schmitter propose une lecture élaborée de la conception cartésienne de la passion, fondée sur l'idée que le mécanisme passionnel comporte une première représentation (« Representation, Self-Representation and the Passions in Descartes », *The Review of Metaphysics*, 1994/2, vol. 12, pp. 331-357). En se focalisant sur la joie et l'amour, elle considère qu'il y a

valoir comme description exemplaire du processus passionnel et les développements sur les passions singulières, qui réactivent la présentation des *Principes de la philosophie*⁸⁹⁷.

Or l'analyse malebranchiste paraît plus proche de ce dernier texte que de la formulation du *Traité*, dans son analyse de la source de la passion comme de son déploiement : l'article 36, en effet, comme nous l'avons dit, reste silencieux quant au processus qui conduit l'individu à concevoir de la peur vis-à-vis de l'animal qu'il perçoit et tout autant, vis-à-vis des composantes de la passion : sensation d'un épanchement d'esprits dans le cœur et émotion de l'âme (la peur), dont ne se sait ni s'ils sont produits par un même mouvement d'esprits, ni s'ils font ou non l'objet de deux perceptions distinctes. Il semble que, dans l'article 36, l'analyse cartésienne minore la part d'interprétation des stimuli visuels qui a pourtant manifestement lieu au principe de la passion, pour ne retenir que la cause purement physiologique de l'ébranlement et, ce faisant, accentue le caractère somatique de l'affection⁸⁹⁸. Denis Kambouchner, analysant les ambiguïtés de l'article 36, explique les réserves cartésiennes à considérer le premier jugement comme source de la passion par les arguments suivants : d'une part, Descartes aurait voulu maintenir au premier plan de l'analyse la causalité physique – l'« hypothèse somatique »⁸⁹⁹ – et d'autre part, du point de vue de la classification des opérations de l'esprit – en actives et passives – la mention d'une action de l'âme au principe de la passion aurait représenté une patente anomalie⁹⁰⁰. De là le choix de passer sous silence la spontanéité de l'âme dans sa passion. L'article cartésien semble en outre vouloir maintenir une indistinction entre sentiment interne (de la disposition du corps propre), émotion et passion,

précisément dans la passion production d'une méta-représentation, caractéristique de la nature et de l'activité d'un moi placé en position de sujet et se révélant par là-même (p. 355), à partir d'une première représentation d'un objet qui enclenche le processus passionnel – et dont il faut dire que son mode de production n'est pas très clairement expliqué – apparaissant doté de telle ou telles propriétés. L'amour est ainsi compris comme la passion dans laquelle le sujet a une représentation d'ordre supérieur de son propre consentement à la première représentation (« tel objet est bien pour moi ») : pp. 346-347, 349.

⁸⁹⁷ Il nous semble qu'une ambiguïté doit être pointée et maintenue, dans le propos cartésien, au regard du caractère réflexif de la passion. En effet, la tentative de Sean Greenberg dans son article « Descartes on the Passions : Function, Representation and Motivation » (Noûs 2007/ 41 n° 4, pp. 714-734) pour évacuer la caractérisation des passions comme représentations obscures en insistant plutôt que sur leur contenu, sur leur rôle biologique – différent des sensations – ne nous paraît avoir pour effet que de déplacer le regard et non de prouver, comme voudrait le faire l'auteur, que les passions sont des « états motivationnels ou conatifs non représentatifs ».

⁸⁹⁸ PA, 38 : « Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'âme ; ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue ».

⁸⁹⁹ Selon l'expression de D. Kambouchner.

⁹⁰⁰ *L'homme des passions*, Tome 1, pp. 200-201. D. Kambouchner souligne que l'indécision de Descartes quant à savoir si la peur est excitée par le corps ou par l'âme doit être référée à la volonté cartésienne, dans le cadre de l'article 36, d'exposer de manière commode mais non exhaustive les processus psychophysiques qui donnent lieu à la passion. Selon lui, on doit expliquer ainsi la « coexistence » (sans articulation précise) de deux causalités, psychique et mentale. En revanche, il insiste sur l'irrégularité que représente, au regard de l'esprit de l'explication cartésienne, l'hypothèse d'une première pensée qui ne serait « pas formellement contradictoire avec son exposé mais contraire à son intention » de maintenir la théorie somatique. Quant à l'esprit de cette thèse, que D. Kambouchner désigne comme le « parti-pris » de Descartes, il s'agit de « n'attribuer à l'âme (...) aucune fonction, ou, plus précisément, aucune fonction déterminante dans l'ensemble du processus qui produit en elle de la passion » (*L'homme des passions*, t 1, p. 192).

Malebranche, au contraire, entend faire paraître dans leur spécificité tous les éléments successifs qui constituent la passion. Si, comme le soutient D. Kambouchner, la volonté cartésienne d'en rendre raison dans une « unité indifférenciée » relèverait d'un choix⁹⁰¹, la présentation malebranchiste procède manifestement d'un arbitrage tout différent.

Les définitions que Malebranche propose de la passion paraissent, en première impression, en accentuer le versant corporel. En effet, la passion y est établie comme un certain type de mouvement de l'âme qui accompagne la motion des esprits animaux dans le corps. Elle apparaît donc comme la réaction à un changement d'état du corps propre :

« J'appelle ici passions toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux⁹⁰² »

Suit une autre définition qui inclut une considération finale : « les passions de l'âme sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation » ; les considérations biologiques s'appuyant sur le fait que « la cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre⁹⁰³ ». Chez Descartes, l'article 137 des *Passions* pointait de même façon le rôle de celles-ci dans la conservation du corps puisque, par institution de nature, « elles incite[nt] l'âme à consentir et à contribuer aux actions qui peuvent [le] servir ».

Dans le *Traité de morale*, la définition somatique se prolonge en mettant en évidence la réciprocité de l'affection entre âme et corps par les effets corporels de l'émotion sensible : « les passions sont des mouvements de l'âme qui accompagnent celui des esprits et du sang, et qui produisent dans le corps, par la construction de la machine, toutes les dispositions nécessaires pour entretenir la cause qui les a vu naître⁹⁰⁴ ». Malebranche avait préalablement évacué de son examen des passions les phases antérieures à l'émotion sensible elle-même, c'est-à-dire la perception ou l'imagination de l'objet qui engageait la passion du corps puis de l'esprit :

⁹⁰¹« cette différenciation impliquerait immédiatement ce à quoi Descartes ne veut à aucun prix se trouver confronté (...) l'éclatement, ou du moins la diffraction, de la causalité de la passion » Id. Tome 1, p. 113.

⁹⁰² RV V, PI I, p. 488 ; OC II, p. 127.

⁹⁰³ RV, V, PI I, p. 489 ; OC II, p. 128. Le lien de la passion au mouvement des esprits animaux est encore affirmé p. 581 (OC II, p. 234).

⁹⁰⁴ TM I, PI II, p. 538 ; OC XI, p. 147.

« Par les passions, je n'entends point les sens qui les produisent, ni l'imagination qui les excite et qui les entretient. J'entends le mouvement de l'âme et des esprits causé par les sens et l'imagination⁹⁰⁵ »

Dans la *Recherche*, au contraire, quand il s'agissait d'analyser plus en détail le phénomène passionnel, Malebranche prenait quelque distance avec ses définitions liminaires et en traitait comme d'un complexe, comprenant pas moins de sept éléments constitutifs, au sein desquels la « passion » proprement dite – émotion de l'âme en réponse à une disposition corporelle spécifique – représentait un maillon de la chaîne. Faut-il y voir une contradiction avec la relative sécheresse du propos du *Traité de morale* ou les définitions initiales ? Nous ne le croyons pas. D'une part, le terme *passion* appliqué exclusivement à l'émotion sensible reste valable dans cet usage manifestement très cartésien, d'autre part, on ne peut s'étonner de l'approfondissement de définitions préliminaires, ni du caractère « fonctionnel » du traitement des passions dans le cadre de l'examen abrégé du *Traité de morale* dans lequel l'accent est mis, davantage encore que dans la *Recherche*, sur les effets épistémiques et moraux des erreurs de la passion⁹⁰⁶.

Qu'en est-il donc de l'explication étendue que propose Malebranche dans la *Recherche* ? La passion se constitue de : 1/ un jugement que l'esprit porte sur un objet – vue confuse ou distincte du rapport qu'il a à nous –, 2/ une détermination (ou action) de la volonté vers cet objet – c'est à dire vers le bien à défendre, à obtenir ou à fuir –, 3/ un sentiment (modification de l'esprit) de haine et d'amour envers cet objet qui est la « suite naturelle » du mouvement de la volonté, 4/ une double détermination des esprits, vers l'extérieur et l'intérieur du corps, 5/ une émotion sensible de l'âme qui se sent agitée du « débordement inopiné des esprits », 6/ un vif⁹⁰⁷ sentiment d'amour et de joie pour le corps propre, causé par les ébranlements corporels – et non plus la vue intellectuelle du premier mouvement –, 7/ une douceur intérieure qui fait sentir à l'âme qu'elle est dans l'état qui convient au regard du corps et la maintient dans sa passion⁹⁰⁸. Ainsi :

⁹⁰⁵ Id. PI II, p. 537 ; OC XI, p. 146.

⁹⁰⁶ L'insistance manifeste, dans le *Traité de morale*, sur les déterminations corporelles de la passion peut sans doute être interprétée comme une volonté d'accentuer la représentation de la dépendance de l'âme au regard des mécanismes corporels sur lesquels elle ne peut agir, afin d'exciter, par contraste, l'exercice de la force d'âme dans les interstices indemnes de domination corporelle. En outre, Malebranche insiste dans ce texte sur la « circulation continuelle » entre sensations, imaginations et passions, comme pour accentuer l'effet de boucle sensitive afin d'en faire d'autant mieux paraître la prégnance sur le sujet.

⁹⁰⁷ Cette précision se trouve ajoutée dans la dernière édition de la *Recherche*, en même temps que Malebranche accentue la force extrême de la passion, dont la douceur ressentie si vivement, pousse à s'y abandonner (RV, PI I, pp. 503 et 504, OC II, pp. 145 et 146).

⁹⁰⁸ RV, V, PI I, pp. 501-504 (OC II, pp. 142-146) : « on peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions (...) La première est le jugement que l'esprit porte d'un objet ou plutôt c'est une vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous. La seconde est l'actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou paraisse un bien. (...) La troisième chose que l'on peut remarquer dans chacune de nos passions est le sentiment qui les accompagne : sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ces sentiments sont toujours différents dans les différentes passions. La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles

« On comprend par le mot de passion la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion et le sentiment de l'âme, l'ébranlement du cerveau et le mouvement des esprits, une nouvelle émotion et un nouveau sentiment de l'âme, et enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les passions, et qui les rend toutes agréables.⁹⁰⁹ »

La présentation malebranchiste fait donc apparaître deux phases assez distinctes et successives : l'une, mentale (1 à 3), l'autre dans laquelle opèrent « jeu de la machine » et phénomènes d'union et à laquelle l'âme n'a pas de part, sauf en ce qu'elle consent à l'abandon passionnel⁹¹⁰. Or Malebranche majore sensiblement par rapport à la présentation cartésienne de l'article 36 le rôle de la première phase dans laquelle l'âme « agit », c'est-à-dire appréhende un objet, sans qu'elle semble déterminée par le corps pour cela⁹¹¹. Cette première phase, en effet, pourrait se dérouler dans tout esprit, même pur, c'est-à-dire non joint à un corps, parce qu'il n'y s'agit pas encore d'émotion ni de sentiments sensibles⁹¹². Il est frappant d'ailleurs que Malebranche tienne à distinguer non seulement émotion intellectuelle et émotion sensible, mais encore émotion et sentiment, là où Descartes proposait de définir la passion par l'un ou l'autre terme, indiquant une relative équivalence des formules dont les nuances servaient seulement à spécifier un peu si l'on entendait insister sur l'agitation provoquée par la passion (alors désignée comme « émotion ») ou sur la provenance extérieure des stimuli qui l'engendraient (cette considération imposant l'usage du terme

du dedans. (...) La cinquième est l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits. (...) La sixième sont les sentiments différents, d'amour, d'aversion, de joie, de désir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, mais par les différents ébranlements que les esprits animaux causent dans le cerveau. Le septième est un certain sentiment de joie ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion et qui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les passions. (...) C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, et qui nous porte à y consentir. » Sean Greenberg, dans son article « Malebranche on the Passions : Biology, Morality and the Fall » (*British Journal for the History of Philosophy*, 2010/ 18 n°2, pp. 191-207), souligne à propos le caractère *non phénoménal* de la distinction des 7 éléments qui procède d'un découpage ontologique, fonctionnel, d'un phénomène vécu comme uni.

⁹⁰⁹ Pour cette formulation plus ramassée : RVV, Pl I, p. 570 ; OC II, pp. 221-222. La mention de la douceur des passions se trouvait, comme on le sait, mentionnée dans l'ultime article du *Traité des passions*.

⁹¹⁰ « On doit ici bien remarquer que l'âme n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, et que c'est uniquement l'effet naturel et nécessaire de la sage et admirable construction de nos corps » (Pl I, p. 507, OC II, p. 149) ; « Toutes les choses que nous venons d'expliquer des passions en général ne sont point libres : Elles sont en nous sans nous, et il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau et du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'âme qui augmente le premier mouvement d'amour, et enfin du sentiment de douceur qui récompense l'âme de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'âme et dans le corps naturellement et machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, et qu'il n'y a que notre consentement qui soit véritablement de nous » (id., p. 515/ 158) Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur le rapport entre jugement naturel et jugement libre dans l'appréhension des objets extérieurs.

⁹¹¹ RV V, Pl I pp. 573-574 ; OC II, pp. 224-225. Sur le fait qu'il y a un jugement au principe de toute passion : *Ibid.* La décomposition de la passion proposée s'entend pour toutes les passions sauf dans les cas exceptionnels où l'on est surpris – par exemple, dans son sommeil – par un objet inconnu. Dans ce cas, les trois premières phases (mentales) manquent et c'est un « je ne sais quoi » qui nous agite (Id. pp. 504 et 587/ 146 et 241). Dans tous les autres cas, une *connaissance*, c'est-à-dire ici une *appréhension* précède émotions et sentiments.

⁹¹² RV V Pl I, pp. 505-506, OC II, p. 148.

« sentiment »⁹¹³). Selon Malebranche, il y a plutôt lieu de distinguer différents composants de la passion, dans la mesure où, nous y reviendrons, toutes les passions ne sont pas parfaites, c'est-à-dire complètes, et qu'il importe donc de pouvoir déterminer quelle phase fait défaut au profil affectif considéré. La distinction n'est dès lors pas superflue et Malebranche approfondit l'analyse en discernant entre l'émotion et le/ les sentiment/s ressentis en raison des ébranlements corporels et la douceur intérieure qui frappe l'âme à la considération de la conformité de sa disposition aux fins de l'union. La mise en valeur des différentes strates impliquées par le processus passionnel permet en effet de saisir que la passion ne résulte pas exclusivement d'une causalité somatique, pas davantage qu'elle ne se rapporte (ni ne représente) que l'âme elle-même. Elle est d'emblée – dans son effectuation, en conditions humaines et dans son sens – affaire d'union.

On note en effet, dans la « première pensée », qui pourrait être provoquée par la vue actuelle de quelque objet mais peut tout aussi bien consister en une imagination ou une conception autonomes, que le jugement est fait au regard du sujet comme composé. C'est tout au moins ce que suggère le « nous » de la formule suivante : « La première est le jugement que l'esprit porte d'un objet ou plutôt c'est une vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous ». L'esprit ne juge ni pour lui-même ni pour le corps, mais pour un « nous » qu'il faut sans doute considérer comme un sujet complet, composé d'âme et de corps, déterminé par des inclinations naturelles et un vécu affectif – perceptions et passions – de nature à connoter son rapport aux objets. Précisément, la détermination de la volonté – *émotion* de l'âme au sens propre – qui s'ensuit de la première appréhension d'un objet consiste en un changement de direction ou une activation de la visée de l'esprit – si son mouvement était jusque là latent, indéterminé – et elle suppose que l'objet appréhendé est intéressant, c'est-à-dire constitue un bien ou un mal au regard du sujet. La volonté, comme mouvement d'amour, ne peut se déterminer qu'en direction du Bien vers lequel l'inclination naturelle au bonheur la dirige. Aussi, soit l'objet envisagé apparaît comme un bien et la volonté penche dans sa direction, soit il apparaît comme nuisible et la volonté se porte à en rechercher l'évitement dans la tension vers le bien opposé. En effet, selon Malebranche, il ne peut exister qu'un seul mouvement de la volonté, qui est un mouvement d'amour. À partir de cette émotion, les sentiments qui qualifient les différentes passions se spécifient en fonction des circonstances qui

⁹¹³ PA, art. 27 et 28 ; « Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » ; « On peut les nommer des perceptions lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme ou des volontés ; mais non point lorsque l'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes. (...) On peut aussi les nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle. Mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que ces passions. »

accompagnent l'appréhension d'un objet. A ce stade, jugement, acte de la volonté et sentiment sont de pures modifications de l'âme, l'amour et la haine ressentis pour l'objet étant des suites de son appréhension par la pensée. Or, ces sentiments et l'inflexion de la volonté entraînent la détermination, en une double course, du flux des esprits animaux – vers le cœur et les membres puis, en retour, vers le cerveau. Si les mouvements de l'esprit se communiquent au corps – et retour – c'est en raison des lois de l'union qui établissent une correspondance sans causalité⁹¹⁴, l'hypothèse occasionnaliste permettant de faire l'économie d'une tentative hasardeuse pour rendre raison dans le détail de la conversion d'une détermination psychique en un événement corporel et inversement. L'émotion puis les sentiments qui s'ensuivent des ébranlements corporels sont d'autre nature que les premiers : l'émotion est dite *sensible* et sa cause est bien le débordement subit des esprits ; les sentiments sont causés par les ébranlements corporels et ils ont pour objet le corps propre et sont ressentis plus intensément. Enfin, la douceur ou joie intérieure par laquelle se clôt et se perpétue le phénomène passionnel résulte non de la considération de l'état du corps ou de l'âme mais de l'union, c'est-à-dire de leur juste co-incidence.

Là donc où Descartes paraissait préférer une vue synthétique, qui permettait de donner au propos une allure systématique appropriée au genre du *Traité*, Malebranche s'applique, surtout dans la *Recherche*, à une analyse circonstanciée et parfois sinueuse (dans son explicitation) des composantes de la passion. Ainsi son objet est-il bien le complexe psychosomatique en quoi elle consiste. En en faisant apparaître les différents constituants, Malebranche affirme que la passion n'est réductible ni à son contenu ou à son mode d'apparaître – ce qui l'identifierait à une sensation ou une imagination – ni à son effet principal dans l'âme – une motion, qui la rabattrait sur l'émotion. Par ailleurs, s'il est clair pour lui que la séquence présentée est instantanée, l'oratorien semble accorder que l'expérience que le sujet a de la passion qui le frappe n'est pas aussi confuse que Descartes le laissait entendre. En particulier, s'il tient à préciser que les sentiments résultant des ébranlements corporels sont « plus vifs » que les premiers, causés seulement par la vue intellectuelle de l'objet, c'est aussi qu'il suppose qu'ils sont reçus par deux perceptions distinctes et successives. De même, s'agissant des motions de l'âme, il imagine deux mouvements distincts, l'un que l'âme excite en elle-même par l'efficace de sa représentation et l'autre plus vif – émotion sensible – qui est l'effet du jeu de la machine et qui ne porte sur aucun objet particulier⁹¹⁵. Précisément, les distinctions malebranchistes entre émotions intellectuelle et sensible puis émotion et sentiment ne recourent pas la distinction cartésienne entre émotion et passion de l'âme. Selon Malebranche, l'émotion sensible désigne une modification dynamique de l'âme radicalement non représentative

⁹¹⁴ RV V, Pl I, pp. 506 et 507 ; OC II, pp. 148 et 149.

⁹¹⁵ RV V, Pl I, p. 513 ; OC II, p. 155.

alors que le sentiment contient la représentation d'un objet – support de la passion ou corps propre. Ce que Malebranche appelle « émotion » correspond donc à la « passion » chez Descartes. Or, chez ce dernier, les émotions s'en distinguent car elles ne sont excitées que par l'âme elle-même⁹¹⁶. Sont-elles alors identiques au premier type d'émotions que Malebranche dégage ?

L'émotion intellectuelle dont Descartes donne une illustration avec les deux exemples du veuf joyeux et du plaisir pris au théâtre seraient exclusivement intrapsychiques, indépendantes du corps. Elles consisteraient en une affection purement intellectuelle liée à la représentation d'un objet estimé bon ou mauvais. L'exemple du veuf joyeux entend prouver que l'émotion intellectuelle peut exister en l'absence de la passion correspondante – c'est-à-dire de la motion de l'âme sous l'effet des déterminations corporelles puisque émotion et passion peuvent se contredire.

Si l'on pourrait s'arrêter à souligner l'ambiguïté du propos cartésien, qui semble le plus souvent assimiler une émotion et une passion apparemment indiscernables⁹¹⁷, nous nous intéressons davantage ici à l'écart entre le propos malebranchiste et le texte cartésien. Si l'émotion intellectuelle comporte une détermination judicative portant sur la bonté ou la malignité d'un objet au regard du sujet, elle est par nature, selon Malebranche, apte à entraîner des mouvements correspondants dans le corps. C'est en effet l'existence en l'âme d'une telle émotion qui fait qu'un jugement donne lieu à une passion⁹¹⁸. Selon Malebranche, un jugement portant sur le bien ou le mal s'accompagne toujours, chez le sujet humain, d'une émotion, c'est-à-dire d'une anticipation de bien-être – ou de douleur. Il enferme donc incontestablement un désir qui donne lieu à un ébranlement dans le corps. Si l'on imagine un jugement parfaitement désintéressé, sans doute ne donnerait-il lieu à aucune émotion, et par conséquent à aucune passion. Mais, dès lors qu'une émotion est sentie par l'âme, elle s'accompagne, même si c'est faiblement, en raison de sa pâle intensité, d'une motion corporelle et donc, de ce que Descartes appelle « passion ». Ajoutons que l'exemple assez singulier du veuf joyeux, même si l'on n'accorde pas, comme le fait Malebranche, à toute émotion intellectuelle un corrélat corporel, peine à convaincre de la distinction entre émotion purement intellectuelle qui toucherait l'âme de plus près lui étant intime, et passion d'origine corporelle, dans la mesure où ce qui excite l'émotion de joie est une imagination, c'est-à-dire le type même de pensée qui requiert une certaine contention d'esprit et le concours du corps – attendu qu'il s'agit ici d'une imagination entendue comme volontaire. On voit mal comment on peut dès lors supposer qu'aucune motion d'esprit n'a lieu dans un tel cas. Que les deux éléments –

⁹¹⁶ PA, 147 « Des émotions intérieures de l'âme » (...) Notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leurs sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres. »

⁹¹⁷ On peut renvoyer sur ce point aux analyses de Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, T 1, p. 349 et sq. en particulier : pp. 360, 363 et 364.

⁹¹⁸ RV, V, PI I, pp. 569-570 ; OC II, pp. 220-221.

émotion intellectuelle et émotion sensible – soient distingués, c’est ce que Malebranche reconnaît. Mais alors l’écart n’est que de degré et il ne permet en aucun cas d’affirmer que l’émotion calme de l’esprit ne déclenche rien dans le corps ni, par suite, que, relevant d’un genre de l’action de l’âme, elle soit un rempart contre les affections d’origine strictement somatiques. Le motif du « for intérieur » stoïcien auquel Descartes renvoie quand il traite de l’émotion intellectuelle ne peut en effet que s’opposer à la conception malebranchiste qui non seulement conçoit comme impossible une radicale auto-affection de l’âme, mais encore compte l’émotion de celle-ci au nombre des composants de la passion. Il n’y a là pour Malebranche aucun vécu indépendant mais bien un élément du processus passionnel considéré dans son déploiement.

Si donc il n’y a d’émotion de l’âme qui n’entraîne un ébranlement corporel et par suite un prolongement et un entretien de cette première émotion en un ressenti plus vif, il y a en revanche une passion qui, ne contenant aucune évaluation sur l’utile ou le nuisible ne produit dans le corps aucun transport d’esprit : l’admiration. Le traitement que Malebranche lui réserve confirme ce que nous venons d’établir.

3. *L’admiration, une passion incomplète ?*

L’admiration constitue, dans le corpus cartésien, une passion essentielle. La vertu cognitive des passions étant de faire durer les représentations⁹¹⁹ – ce que Descartes établit significativement après l’analyse de l’admiration –, celle-ci participe à chacune d’elles et se présente donc comme la passion requise pour la connaissance⁹²⁰, d’autant qu’elle se porte à l’objet lui-même, considéré comme nouveau, et non à soi.

« L’admiration est une subite surprise de l’âme, qui fait qu’elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi, elle est causée par l’impression qu’on a dans le cerveau, qui représente l’objet comme rare et par conséquent digne d’être fort considéré ; puis ensuite par le mouvement des esprits qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l’endroit du cerveau où elle est pour l’y fortifier et conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les

⁹¹⁹ PA, 74.

⁹²⁰ D’après l’article 75, elle permet à la fois la découverte d’un objet nouveau et donc un apprentissage, mais aussi la rétention des informations déjà possédées. D’où la corrélation entre ignorance et incapacité à admirer, admiration et connaissance.

muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée⁹²¹»

« Et cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance⁹²² ».

En première approche, l'admiration apparaît donc comme une forme de passion fort ambiguë : on pourrait la qualifier d'affection « intellectuelle », puisqu'elle porte à connaître et non à estimer le rapport d'un objet au corps propre, or elle est le produit d'une causalité strictement physique, le cerveau contenant « les organes des sens qui servent à cette connaissance »⁹²³. Or ce n'est pas là le seul paradoxe de cette passion qui ne s'accompagne d'aucun mouvement des esprits dans le cœur et le sang. L'admiration acquiert donc un statut pour le moins singulier : à la fois anomalie et composante de toute passion⁹²⁴. Quant à sa cause, il y a lieu de se demander comment l'objet peut apparaître comme « rare et extraordinaire » : est-ce par un jugement que l'âme en vient à considérer que tel objet est nouveau ? Cela accrédirait encore l'idée que c'est bien une première pensée qui se trouve au principe de la passion. Ce n'est pas, pourtant, ce que le texte semble indiquer, qui nous pousse plutôt à considérer que l'impression produite, localisée de manière inattendue⁹²⁵, peut à elle seule occasionner le sentiment de nouveauté que Descartes appelle « subite surprise de l'âme⁹²⁶ », en quoi consiste l'admiration. Il n'y aurait là, au fond, qu'effet d'institution de nature, sans que quelque jugement que ce soit ne se trouve opéré par l'âme. Au principe de la passion la plus intellectuelle, on trouverait donc une si frappante et si caractéristique impression sensible qu'elle pourrait attester à elle seule, sans aucun doute possible, de la nouveauté

⁹²¹ PA, 70.

⁹²² PA, 71.

⁹²³ Denis Kambouchner le relève, écrivant : « dans l'admiration (c'est) le corps qui fait sentir ou remarquer à l'âme la nouveauté de l'objet, ce qui suppose qu'il sache en quelque sorte de lui-même ce qu'il en est et ce qu'il doit faire des impressions qu'il reçoit » (*L'homme des passions*, T 1, p. 341) ; « S'il y a passion, si la passion est en quelque façon utile et nécessaire, c'est que le corps « sait » mieux que l'âme ce qu'elle doit vouloir ou penser, et cela, indépendamment même de tout caractère pathologique des effets dont l'objet peut être cause, puisque, dans l'admiration, l'objet est seulement considéré comme objet d'un intérêt cognitif. » (Id. p. 342) ; cela suppose « que le corps « pense » à toutes choses en quelque sorte » (Id. p. 344). Pensée et volonté apparaissent alors comme des fonctions corporelles avant que d'être mentales (Id. p. 345). On mesure naturellement, au regard de la noétique cartésienne, la singularité des conclusions auxquelles on est conduit par une analyse de l'admiration. Comment ne pas considérer, dès lors, que la formulation de l'article 74 constitue une « ruineuse hypothèque » que Descartes « fait peser sur l'autonomie de l'âme » (Id. p. 345) ?

⁹²⁴ PA, art. 72.

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ PA, 70 et 72.

de l'objet présenté. En affirmant que l'admiration est produite par l'émotion extraordinaire des esprits animaux, Malebranche est donc proche de Descartes. Son analyse de l'admiration, pourtant, prend quelque distance avec le propos cartésien.

C'est après avoir établi l'amour et l'aversion comme « passions mères », puis le désir, la joie et la tristesse comme « passions générales », que Malebranche entreprend d'analyser l'admiration, au moment où il souhaite expliquer « nos passions en particulier ». Ce qui précède a établi que les hommes ont des passions diverses, que pourtant les différences sont d'intensité et non pas de nature⁹²⁷ et que l'on peut donc trouver des traits communs aux expériences – ce qui permet qu'un discours à valeur universelle soit tenu sur les passions, malgré l'évidence de la diversité des vécus. Le lecteur peut donc s'attendre à ce que les développements qui suivent permettent de dégager les aspects saillants et invariables de l'expérience passionnelle. Or, l'admiration échappe à la description qui a été donnée des passions. Elle n'est pas une véritable passion mais désigne un moment somatique qui peut être incorporé à un mouvement passionnel. En effet, en tant que passion – en un sens non rigoureux – elle apparaît « imparfaite » car dépourvue de la phase représentative et évaluative qu'on a trouvée évoquée au principe de toutes les autres ; en outre, elle n'est excitée que par une motion extraordinaire des esprits causée par une trace cérébrale inédite et porte sur les choses selon ce qu'elles « sont en elles-mêmes, ou selon ce qu'elles paraissent »⁹²⁸ et non selon ce qu'elles sont pour nous. Mais il faut préciser, car cette expression est ambiguë et pourrait suggérer un contenu représentatif véridique de l'admiration : celle-ci, comprise comme réaction purement machinale à la présentation d'un objet inédit – selon un mécanisme qui peut s'apparenter à un réflexe corporel semblable à celui de l'effet de seuil qui détermine la pensée à se porter à un objet sitôt que son action sur le corps est suffisamment forte – manque donc non seulement de la motion des esprits qui dispose le corps à répondre de manière adéquate à une sollicitation intéressante, mais également de l'émotion de l'âme elle-même puisqu'elle ne se porte pas d'amour vers l'objet, n'étant pas excitée « par l'idée ou le sentiment du bien »⁹²⁹. Ne contenant ni jugement sur la bonté ou la malignité de l'objet ni émotion de l'âme ni mouvement du corps qui y répondrait⁹³⁰, elle ne dérive pas des passions primitives et semble constituer un cas isolé de passion imparfaite⁹³¹.

Si donc, peut-être par fidélité à la présentation cartésienne, Malebranche la désigne comme la « première de toutes » au moment où il en vient à analyser les passions particulières, cela ne peut

⁹²⁷ « le plus et le moins ne changeant point l'espèce, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini », RV PI I, p. 542.

⁹²⁸ RV V, PI I, p. 542, OC II, pp. 188-189.

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ Tous les esprits affluant vers la zone d'impression des traces nouvelles, le reste du corps en est comme vidé et reste immobile (RV PI I, p. 543). Ce même phénomène d'étonnement se trouvait exprimé chez Descartes, qui y voyait « un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais » (PA, 73).

⁹³¹ Elle s'accompagne bien, en revanche, du sentiment de douceur qui touche l'âme en conséquence de « l'abondance d'esprits qui la touchent ». RV V, PI I, pp. 559-560, OC II, pp. 207-208.

vouloir dire que toutes les passions seraient sur elle formées. On doit plutôt comprendre que lorsqu'un sujet nouveau se présente à la conscience, l'admiration se trouve être la première passion à pouvoir être éprouvée, du simple fait de l'impression inédite qui fait que « nous en sommes surpris et que nous l'admirons ». D'autres passions pourront s'agréger à cette première réaction mais toute passion ne comporte pas nécessairement d'admiration, dans la mesure où l'on peut manifestement éprouver des passions diverses pour des objets déjà connus – c'est même là l'essentiel de la vie affective, puisque selon Malebranche l'on ne se lie jamais davantage qu'à ce que l'on connaît bien. Ainsi, seuls l'amour et l'aversion apparaissent comme d'authentiques passions primitives et l'admiration doit être dite « première » parce que tout objet doit nous avoir frappés avant que nous en ayons quelque représentation mais non parce que toutes les autres passions en seraient mêlées ou en découleraient.

En outre, quand nous éprouvons de l'admiration, explique Malebranche, c'est seulement que nous avons conscience d'un certain événement cérébral qui se caractérise par sa nouveauté. L'admiration est donc la réponse de la conscience à une « émotion extraordinaire des esprits animaux ». Il est vrai que le fait qu'elle n'entraîne ni émotion de l'âme ni mouvement dans le corps et qu'elle paraisse susciter l'attention du sujet envers l'objet qui la « cause » pourrait la désigner comme passion de connaissance par excellence. Ainsi, Malebranche affirme que l'imagination corrompt moins, dans la mesure où elle « gagne moins » le cœur que les autres passions, c'est-à-dire qu'elle rapporte moins les objets au soi⁹³². Il admet aussi qu'elle peut appliquer et éclairer l'esprit⁹³³. Ces traits bénéfiques, cependant, ne doivent pas pousser à majorer par trop le lien qu'elle peut avoir à la juste curiosité ni à minorer tant son caractère essentiellement corporel que ses mauvais effets. Pour ce qui est du premier point, il faut y insister : l'admiration n'est que conscience d'un écart, d'une rupture, de même qu'un chatouillement inopiné peut nous surprendre et nous conduire à nous détourner de nos pensées antérieures⁹³⁴. En somme, il ne semble pas que le sujet se représente véritablement quoi que ce soit dans le moment de la surprise : si l'on en vient à considérer l'objet, ce n'est que par après, parce qu'un attrait pour l'extraordinaire ou le nouveau vient renforcer l'effet d'une première surprise ou parce que l'on se met à imaginer quel bien ou quel mal l'objet pourrait nous faire. Le sentiment de l'occurrence d'un événement cérébral inédit et la traduction que l'âme en fait en nouveauté d'objet peuvent effectivement activer l'attention mais l'esprit ne se représente rien d'autre encore que le surgissement d'une chose. Pour ce qui est

⁹³² RV PI I, p. 557 ; OC II, p. 204 : « De toutes les passions, celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vue des choses comme bonnes ou mauvaises qui nous agite : la vue des choses comme nouvelles, comme grandes et extraordinaires sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. »

⁹³³ *Ibid.* : « Ainsi on ne peut nier que l'admiration soit très utile pour les sciences, puisqu'elle applique et qu'elle éclaire l'esprit. il n'en est pas de même des autres passions : elles appliquent l'esprit, mais elles ne l'éclairent pas. »

⁹³⁴ *Id.* p. 542/ 188.

du second point, Malebranche partage les réserves de Descartes : l'admiration peut conduire à l'hébéture, à une sorte d'aveuglement qui suspend la recherche de la vérité, à valoriser indûment des objets qui paraissent prestigieux⁹³⁵. Il précise que si l'admiration entrave le désir de connaître, c'est parce que les traces que laissent dans le cerveau les objets saillants l'impressionnent durablement, de sorte que le cours des esprits s'y plie irrésistiblement ; la surprise engendre aussi épouvante, c'est-à-dire superstition et l'esprit s'attache à des vraisemblances et à des probabilités séduisantes plus qu'à des vérités. Tous ces éléments retrouvent les thèmes évoqués dans le premier chapitre de cette étude.

Si donc Malebranche affirme que l'admiration pourrait être un adjuvant de la connaissance, cela doit s'entendre avec précautions. Cela pourrait advenir, à supposer qu'on puisse la susciter, par exemple, en s'efforçant de se représenter un objet comme nouveau, en l'envisageant selon un point de vue inédit, c'est-à-dire en trompant notre imagination⁹³⁶. La représentation nouvelle que l'on chercherait alors à se donner de l'objet pourrait nous disposer à le repenser à neuf. Mais il faudrait pour cela que l'admiration suscitée prenne la forme d'un désir de connaître les choses dans leur exactitude, c'est-à-dire d'une curiosité productive, et non d'un étonnement figé ni d'une agitation fébrile face à l'extraordinaire. Or l'admiration spontanée, telle du moins que Malebranche la présente, se prête peu à cet usage raisonné de la surprise et tient plutôt de l'effet d'entraînement que provoque chez le sujet qui admire le plaisir qui accompagne sa passion. L'admiration ne peut donc se convertir en curiosité saine – qui portera à examiner l'objet sous toutes faces – qu'à la condition d'un exercice de l'âme s'opposant à la passion et se refusant à consentir à sa douceur. Si Malebranche admet, comme Descartes, que ceux qui sont capables d'admiration seront plus propres à l'étude, c'est à la condition qu'ils ne se portent pas seulement à leur tempérament, mais qu'ils exercent leur force d'âme⁹³⁷. L'admiration peut donc être une passion utile aux sciences, à condition qu'elle ne soit pas suivie d'autres passions, ce qui, en réalité, paraît relever d'une situation exceptionnelle⁹³⁸. Or l'admiration n'est même pas la seule voie qui puisse porter l'esprit à du nouveau, puisqu'il est constamment animé d'une inclination naturelle à ce type d'objet⁹³⁹. En outre, générée qu'elle est par le mouvement des esprits animaux, et en déficit d'action de l'âme, l'admiration relève d'un régime corporel, ce qui peut nous aider à sentir et à imaginer, mais pas à concevoir⁹⁴⁰. Aussi l'admiration n'est-elle finalement pas convoquée au livre VI, quand Malebranche envisage quelles passions pourraient aider à conserver l'attention de l'esprit. Si elle

⁹³⁵ Chez Descartes : PA, 73, 74, 78 ; chez Malebranche : RV PI I, pp. 559-560 ; OC II, p. 207-208.

⁹³⁶ Id. p. 558/207.

⁹³⁷ RV PI I, p. 559-560 ; OC II, pp. 207-208.

⁹³⁸ RV PI I, pp. 543, 557, 564 ; OC II, p. 189, 205, 213.

⁹³⁹ Id. p. 404.

⁹⁴⁰ RV V, PI I, p. 551 ; OC II, p. 197.

n'est pas nulle, la capacité que l'admiration possède à éveiller l'attention et la curiosité paraît moindre que celle du désir spécifique de faire bon usage de son esprit et d'éviter les erreurs⁹⁴¹

Concluons en rappelant que chez Descartes, le statut privilégié de l'admiration se trouve pleinement justifié par la définition générale de la finalité des passions – c'est-à-dire, de leur usage, dans le vocabulaire du *Traité des passions* – qui leur reconnaissait l'avantage d'inciter l'âme à consentir et à contribuer aux actions utiles au corps mais aussi de la fortifier dans les pensées nécessaires à l'usage de la vie⁹⁴². Si les deux versants de l'utilité passionnelle se comprennent au regard de la conservation de l'union, il est clair cependant que les passions offrent dans cette perspective un bénéfice cognitif dans lequel on reconnaît la vertu propre de l'admiration : tenir la pensée éveillée, diriger l'attention, conserver les idées et par là, fortifier la volonté dans ses démarches pour favoriser le bien-être du corps.

Chez Malebranche, on pourrait dire au contraire que la pensée de la finalité des passions accentue le caractère irrégulier de l'admiration. En effet, selon l'oratorien, elles servent l'utilité biologique en défendant le corps et elles forment et conservent les liens entre les individus car elles favorisent, dans les deux cas, les inclinations naturelles du sujet, qui se portent à son propre bien-être et à celui de son entourage. La primauté de l'admiration, passion prétendument cognitive, ne saurait donc être maintenue, dès lors que le système passionnel se destine à l'entretien du composé et à l'édification d'une société⁹⁴³. Participant de manière limitée à cette « économie » de nos passions, en raison de son caractère peu communicatif, l'admiration est donc résolument une « fausse » passion. Comme par ailleurs toutes les passions se justifient, l'admiration n'est pas requise pour que perdure l'émotion ; ainsi Malebranche décrit-il avec une grande minutie les cas dans lesquels la conviction se renforce de l'insistance passionnelle car toutes reposent sur l'inclination primitive au bien.

Quelles conclusions plus générales tirer de ce qui précède ? La comparaison de Malebranche avec Descartes à laquelle nous nous sommes livrés nous permet de cerner les intentions et les bénéfices propres de la théorie malebranchiste. Comme dans l'analyse de l'imagination présentée plus haut, il nous est apparu que Malebranche réagence le rapport de l'activité et de la passivité de l'âme dans l'expérience passionnelle. Majorant parfois la part du mécanisme corporel – comme dans le cas de l'admiration – Malebranche a pour l'essentiel valorisé le versant actif de l'âme dans le phénomène passionnel, en même temps qu'il insistait sur l'entrelacement des niveaux psychique et somatique. Dégageant de multiples strates de causalité –

⁹⁴¹ RV VI, PI I, p. 598, OC II, p. 256.

⁹⁴² PA, art. 52.

⁹⁴³ RV PI I, pp. 489, 491, 768.

occasionnelle – il pouvait éviter l'inconvénient que posait à la théorie cartésienne l'apparente contradiction entre le rapport des passions à l'âme et leur causalité strictement corporelle.

En effet, s'il pouvait y avoir quelque difficulté à affirmer, chez Descartes, que les passions ne portent qu'à l'âme seule alors qu'en tout état de cause, elles sont produites par le corps, c'est parce qu'il était posé à l'orée de l'enquête que les perceptions – dont font partie les passions – représentent assez fidèlement – parce qu'elles le présentent comme cause – leur objet. Les passions, en ce sens, attestent d'un trouble de la référence, et partant, d'une représentativité mutilée voire nulle, puisque, non contentes de figurer les objets en les grossissant, elles déguisent leur cause. Or c'est précisément là que résiderait, selon Pierre Guenancia, la spécificité des passions pour Descartes. En effet, selon cet auteur, tandis que la perception fait signe vers un objet extérieur qui la cause – la faculté représentative étant liée à ce rapport de causalité – la passion, elle, serait un mode du sentir « pur », dans la mesure où le sujet y est privé de tout rapport à une extériorité, étant absorbé dans un état intérieur. Dans la passion, la conscience n'aurait donc affaire qu'à elle-même, ce qui constitue un défi singulier pour la noétique cartésienne, au regard de l'affirmation de la transparence de la conscience et de la définition de toute pensée comme saisie d'idées – et de ce fait représentative de quelque chose. Sans doute ces données ne comptent-elles pas pour rien dans les ambiguïtés que nous avons relevées dans le traitement cartésien de la « première pensée » à l'origine de la passion, notion qui laissait envisager une forme de réceptivité spécifique des passions pourvues tout au moins, d'indexicalité⁹⁴⁴.

Malebranche, de son côté, évite ces questionnements délicats en affirmant une continuité entre les différentes modalités d'affection sensible – perceptions, imaginations, passions – dont aucune n'est proprement causée par des objets extérieurs. La « capacité représentative » des modifications – en tant que faculté à mettre la conscience en lien avec un objet – n'étant pas fondée sur une causalité réelle, il est possible d'affirmer que la passion n'est ni confuse en elle-même⁹⁴⁵ ni vide de contenu mais au contraire, qu'elle représente bien quelque chose d'un objet. Il y a, dans la passion, comme dans l'imagination et la perception, visée de quelque chose comme en témoigne la phase judicative au principe du phénomène qui s'accompagne d'une conscience – sentiment réflexif et affection – des émotions de l'âme et des dispositions du corps. On peut donc affirmer que, chez Malebranche, la passion n'est pas traitée à part des autres modalités de la conscience puisqu'elle possède aussi un rapport (informatif et dynamique) à l'objet. Elle ne saurait donc être conçue comme une affection strictement autoréférentielle puisque l'intériorité du ressenti est toujours en même temps position d'un rapport du soi à l'extérieur. En ce sens, la passion apparaît comme un

⁹⁴⁴ C'est la voie interprétative choisie par D. Kambouchner que nous avons plus haut mentionnée.

⁹⁴⁵ RV V, PI I, p. 571, OC II, p. 222.

vécu intentionnel qui ne se limite pas à l'épreuve en soi d'émotions mais qui consiste immédiatement en une évaluation et une prise sur le monde, une stratégie d'action.

Car, dans la passion seule, l'âme fait l'expérience non des modifications de son entendement, mais des émotions de sa volonté, c'est-à-dire de ses inclinations – naturelles et acquises. Or cela est bien différent de l'épreuve des plaisirs et des douleurs strictement corporels que sont la faim ou la soif auxquelles la passion avait pu être apparentée chez Descartes – tous relevant des « sentiments intérieurs ». Malebranche récuse pareille assimilation, ce qui atteste bien qu'il n'entend pas essentiellement insister sur l'origine corporelle de la passion mais bien sur sa constitution psychosomatique et tout autant sur son rapport aux inclinations naturelles, et notamment, à l'amour du bien. Comme nous l'avons souligné, en effet, toute passion a partie liée avec la représentation d'un objet comme bien – ou menace pour ce qui est objet d'amour –, ce qui expliquait le statut marginal de l'admiration selon Malebranche. La prise en compte de la complexité du phénomène passionnel montre enfin que l'usage ordinaire qui est fait du terme « passion » est abrégé et par là même ambigu. Elle permet surtout de confirmer ce que nous avons dégagé plus haut s'agissant de l'imagination : la partition principielle des fonctions de l'âme proposée à l'orée du *Traité des passions* – en actions et passions – ne peut être que provisoire et ne rend pas compte avec exactitude des rapports d'entrelacement de l'âme et du corps qui ont cours dans la vie sensible. Enfin, nous pouvons souligner ceci : Malebranche ne reprend pas à son compte l'idée cartésienne d'une plus grande intériorité – et par suite, d'une plus grande véracité – des passions : non seulement toutes les affections, en tant que vécues, sont certaines, mais en outre, Malebranche choisit de mettre l'accent non sur l'intériorité de la passion sinon sur l'intrication extrême de l'âme et du corps dans ce phénomène puis sur son rayonnement, c'est-à-dire sur les liens interpersonnels que, comme l'imagination, elle crée et renforce ; ces deux facteurs étant liés, comme nous le montrerons ci-après.

4. *La mécanique corporelle : constitution de la subjectivité et liens interpersonnels.*

Dans le chapitre précédent, nous avons affirmé que le sujet malebranchiste ne pouvait accéder à la connaissance par idée de son essence et qu'il devait s'en tenir à une appréhension par sentiment de sa propre personne. Il est apparu aussi que le moi, pourvu de – et forgé par – le sentiment intérieur pouvait s'entendre comme substance en tant qu'être singulier, construit dans le rapport à l'autre – autre homme et Dieu – comme existant dans un réseau de liens. En nous

focalisant sur les relations qui passent entre les hommes⁹⁴⁶, nous montrerons ici comment l'analyse de détail de l'imagination et des passions engage Malebranche dans une réflexion sur la construction relationnelle du moi où l'on découvre que la mécanique corporelle rend raison de la constitution de la personnalité, de l'édification d'un monde commun et de l'entretien des liens interindividuels⁹⁴⁷.

Selon Malebranche, des mouvements des esprits et de la constitution des fibres du cerveau dépendent la force et la vivacité de l'imagination, c'est-à-dire « presque toute la différence que nous remarquons entre les esprits ». Par là s'expliquent donc les caractères et le génie propre des individus⁹⁴⁸. Le mouvement des esprits dépend de la fluidité du sang, elle-même modifiée par divers paramètres que Malebranche classe en « causes extérieures » – influence des aliments, du vin et de l'air – et « causes intérieures » – état de santé du corps, excitation des nerfs qui vont au cœur, au

⁹⁴⁶ Le chapitre précédent ayant établi ce que l'union psychophysique devait à la puissance divine qui la fonde, nous n'estimons pas nécessaire d'y insister à nouveau. Le rapport à la transcendance sera en revanche une fois de plus thématiqué dans le chapitre suivant qui examinera la théorie malebranchiste de la connaissance.

⁹⁴⁷ Ces quelques considérations nous permettraient, si l'on en croit P. Guenancia, d'accuser encore la distance de Malebranche à Descartes (« Descartes et la subjectivité : les Passions de l'âme »). Il écrit en effet : « il ne semble pas que la nature de l'âme (de chaque âme, bien sûr), puisse vraiment dépendre de la genèse, de la constitution du composé humain : tempérament, caractères, inclinations, aversions ou phobies, etc... » (p. 263) ; en outre, pour P. Guenancia, ce n'est au fond que fortuitement que Descartes rencontre le problème de l'intersubjectivité et de la dimension interhumaine des passions (p. 262). L'âme demeurerait enfin « quelque peu à l'écart du composé substantiel qu'elle forme avec le corps, comme si son intérêt demeurerait distinct de celui du composé » (263). Une telle interprétation, qui creuserait sans nul doute le fossé entre Malebranche et Descartes nous paraît néanmoins minorer les textes dans lesquels (par exemple : lettre à Elisabeth de mai 1646, lettre à Chanut du 6 juin 1647, PA 107 et 136) Descartes affirme avec force la solidarité de l'âme et du corps, engagés dès la naissance dans une histoire commune qui trouve à s'exprimer dans chacun des traits de la personnalité d'un sujet.

⁹⁴⁸ Sur le caractère : RV IV, Pl I, p. 471 ; OC II, p. 109. On peut dresser une typologie des imaginations fortes ou languissantes, comme de tous les traits de caractère humains en fonction des propriétés des esprits animaux, (rapides, flexibles ou lents, difficilement malléables) : les différences fines qui sont entre les esprits peuvent être connues en s'accoutumant à penser à ces nuances. « On vient d'expliquer les causes générales tant extérieures qu'intérieures, qui produisent du changement dans les esprits animaux, et par conséquent la faculté d'imaginer. On a fait voir que les extérieures sont les viandes dont on se nourrit, et l'air que l'on respire : et que l'intérieure consiste dans l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne sait point d'autres causes générales, et l'on assure même qu'il n'y en a point. De sorte que la faculté d'imaginer ne dépendant de la part du corps que de deux choses, savoir des esprits animaux, et de la disposition du cerveau sur lequel ils agissent, il ne reste plus ici pour donner quelque connaissance de l'imagination, que d'exposer les différents changements qui peuvent arriver dans la substance du cerveau » RV II, Pl I, pp. 157-158 ; OC I, pp. 210-211. Sur les facteurs de la singularité de l'imagination, on peut renvoyer aux pages éclairantes de R. Carbone, (*Infini* ... pp. 474-481, notamment). Dans ces pages, R. Carbone relève la volonté malebranchiste d'intégrer, pour rendre raison de l'imagination, entendue comme « fonction globale de l'homme » (474), de multiples savoirs : « En lisant ces pages de la *Recherche*, nous constatons que cette étude de l'imagination n'aboutit pas tout simplement à un chapitre de la gnoséologie ou de la psychologie. En puisant considérablement dans l'expérience et dans les sciences expérimentales et en bannissant toute segmentation des savoirs, elle fait intervenir plusieurs plans convergents dans l'unique dessein et dans l'économie de la science de l'homme » (p. 474). Mitia Roux-Beaulne fait un constat similaire et souligne la radicale nouveauté de l'entreprise : « Le livre II de la *Recherche* est un véritable coup de force : il prend acte de ce qui, au fond, se trame au cœur de la pensée moderne de manière sourde – la mise en place d'une anthropologie comme espace de théorisation des mécanismes universels qui sous-tendent la diversification biologique, psychologique, sociologique et historique de l'être humain. S'y trouvent ainsi réunies et traitées des questions qui, traditionnellement, avaient leurs propres sphères d'existence : questions de physique (...), questions d'anatomie sur le système nerveux, questions de psychologie sur l'union de l'âme et du corps (...), questions de physiologie (...), questions de morale (...), questions de théologie (...), questions de rhétorique (...). Toutes ces questions trouvent chez Malebranche un sol commun d'enracinement qui assure, en quelque sorte, la constitution d'un champ de l'investigation bouleversant la distribution traditionnelle des savoirs. » (« Les enfants voient ce que les mères voient », *Rivista di Storia della Filosofia*, 2012/4 pp. 705-726).

poumon et aux autres viscères⁹⁴⁹. Aux facteurs d'agitation des esprits, il faut ajouter les changements, moins sensibles, de la substance du cerveau, la plasticité des fibres étant fonction de l'âge et du sexe. Malebranche propose ainsi, dans le livre II de la *Recherche*, une différenciation entre imagination des hommes, des femmes, des enfants, des vieillards⁹⁵⁰. Selon lui, la délicatesse des fibres de leur cerveau donne généralement aux femmes une grande intelligence sociale, du goût et de l'empathie. Les enfants, dont la substance du cerveau est molle et pliante, sont impressionnables et peu enclins à la méditation abstraite. D'une manière générale, ceux qui ont l'esprit faible parce que les fibres de leur cerveau sont molles seront plus impressionnables et plus compatissants⁹⁵¹. Quant aux « hommes faits », bien souvent, la solidité et la consistance des fibres de leur cerveau affermissent, davantage qu'elles ne détruisent, leurs erreurs et leurs préjugés. Les vieillards, enfin, ont une imagination languissante, du fait de la raréfaction des esprits animaux et de la rigidité de leurs fibres cérébrales ; ainsi s'explique leur mémoire vacillante et la difficulté qu'ils auraient à renoncer à leurs erreurs⁹⁵².

Le *Traité de morale* complexifie et affine cette classification qui se trouve découpée des facteurs de sexe et d'âge. La typologie produite apparaît donc plus souple et plus fine. Elle met au jour huit types d'imaginations répartis autour d'un pivot central : l'imagination « réglée ». Celle-ci correspond à une heureuse constitution dans laquelle le cerveau obéit à l'attention de l'esprit. Les sept autres cas décrivent des imaginations plus ou moins fortes – de faible et délicate à contagieuse et dominante⁹⁵³ – en croisant les deux données physiologiques déjà mentionnées : agitation des

⁹⁴⁹ La chaleur et le mouvement du cœur sont en effet augmentés ou diminués par l'excitation des nerfs. Nous avons l'expérience d'une telle expérience, selon Malebranche, dans les mouvements des passions : « ainsi, lorsqu'on est ému de certaines passions, le sang bout dans les artères et dans les veines ; l'ardeur se répand dans tout le corps, le feu monte à la tête ; et elle se remplit d'un si grand nombre d'esprits animaux trop vifs, et trop agités, que par leurs cours impétueux ils empêchent l'imagination de se représenter d'autres choses, que celles dont ils forment des images dans le cerveau, c'est-à-dire de penser à d'autres objets qu'à ceux de la passion qui domine. » (RVII, PI I, pp. 154-155 ; OC I, pp. 204-206).

⁹⁵⁰ « Or les différentes constitutions du cerveau dans les enfants, dans les hommes faits et dans les vieillards, sont des causes considérables de la différence qui se remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges (...) ». Id. p. 173/ 231 ; « Il est plus à propos de dire que comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables, et que tous les hommes, les femmes, les enfants, ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. » Id. PI I, pp. 201-202 ; OC I, pp. 267-268. La forge et Cordemoy envisageaient déjà pareille variabilité, responsable de différences de tempéraments : La Forge soulignait en particulier que le degré d'attachement ou de dépendance au corps dépendait de l'âge du sujet et Cordemoy que l'abondance des esprits animaux variait en fonction de l'âge et d'un certain déterminisme géographique.

⁹⁵¹ RV IV, PI I, p. 471 ; OC I, p. 109.

⁹⁵² Sur les traits distinctifs des imaginations des enfants, des femmes, des hommes faits et des vieillards : RV II, OC I, pp. 256-260 ; OC I, p. 336-340.

⁹⁵³ Malebranche identifie l'imagination faible et délicate (un cerveau facile à pénétrer), l'imagination fine et délicate (fibres délicates qui reçoivent et conservent les traces), l'imagination vive (disproportion entre l'agitation des esprits animaux et consistance du cerveau), l'imagination spacieuse (abondance d'esprits), l'imagination réglée (les fibres de la partie principale du cerveau sont intactes et répondent à l'attention de l'esprit), l'imagination visionnaire (l'attention peut orienter le cours des esprits mais pas en mesurer la force) et l'imagination contagieuse et dominante (l'abondance des esprits animaux les répand dans tout le corps). Plus généralement, il distingue deux états corporels : l'imagination saine ou corrompue (quand le cerveau est affecté de traces pérennes qui dirigent son attention à des objets « indignes » : objets matériels, objets des passions, etc... et la pureté de l'imagination (le cerveau est exempt de toute trace inclinante). PI II, p. 529-530 ; TM I, OC XI, pp. 137-138.

esprits et souplesse du cerveau. A cela il faut ajouter les facteurs dits « moraux ». Conditions de vie, d'emploi, de naissance, manières de vivre, situation du sujet dans le monde social agissent en effet sur la représentation ou les images que le sujet a du monde – c'est-à-dire sur ses erreurs, ses préjugés, ses passions⁹⁵⁴. De ces différents paramètres résulte une combinatoire complexe qui permet d'envisager une infinité de cas, surtout si l'on décline les catégories en y ajoutant le résultat d'expériences et de réflexions personnelles⁹⁵⁵. Aussi le propos peut-il revendiquer sa généralité et, de manière concomitante, la nécessité de personnaliser l'analyse. Il va de soi en effet que ni les femmes, ni les hommes, ni les vieillards, ne sont réductibles aux portraits-types brossés dans la *Recherche*⁹⁵⁶ et que les déterminations ne sont pas statiques, tout sujet étant capable, d'après le *Traité de morale*, de présenter successivement les traits de tel ou tel type d'imagination⁹⁵⁷.

C'est bien à raison de l'union, et particulièrement de la complexion corporelle qui fait correspondre à certaines traces des pensées et à certaines émotions des mouvements des esprits, qu'un sujet possède une imagination spécifique et des passions qui lui sont propres⁹⁵⁸. De là la variété des caractères et des engagements : certains tempéraments seront portés à telle qualité ou activité – comme les « hébétés » à la méditation, les jeunes gens à l'exercice de leur corps⁹⁵⁹. Dans la mesure où la complexion singulière de l'imagination d'un sujet résulte de rapports qui font intervenir des données infinies, physiques et « morales », le constat de l'irréductible originalité de chaque imagination s'impose : « Comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables (...) tous les hommes, les

⁹⁵⁴ « Ainsi les différentes passions des hommes, leurs qualités, leurs études, enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs (...). » RV II, PI I, p. 209 ; OC I, p. 278.

⁹⁵⁵ « (...) On peut bien juger qu'il y a beaucoup plus de sortes d'imaginations que je n'en explique ici, et qu'il n'y a pas même assez de termes pour marquer exactement leurs différences. Car le terme imagination n'est pas seulement l'expression abrégée de plusieurs idées, mais encore d'un nombre infini de rapports, qui résultent de la comparaison de ces idées, lesquels rapports font le caractère particulier des imaginations. » TM I, PI II, p. 530 ; OC XI, p. 139. La connaissance expérimentale des rapports et de ce qui se passe en nous-mêmes est même, comme on l'a montré dans le premier chapitre, l'une des définitions de la science de l'homme, selon le TM I, PI II, 468-469 p. OC XI, pp. 66-67 ; « Et il serait fort à propos, que chacun tâchant d'imaginer toutes les différentes combinaisons de ces choses, et qu'on les appliquât soi-même à toutes les différences que l'on a remarquées entre les esprits (...). Outre qu'il y a des choses si délicates et si fines dans la différence des esprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir et les sentir en soi-même ; mais on ne peut pas les représenter ni les faire sentir aux autres ». RV II, OC I, p. 195 ; et p. 279 ; PI I, p. 146 et 211.

⁹⁵⁶ Par exemple : RV II, PI I, p. 201 ; OC I pp. 267-268 : « Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même pays, ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. »

⁹⁵⁷ « Tout le monde est en ce sens visionnaire à l'égard de certains sujets, ceux qui le sont moins sont les plus sages » TM, PI II, p. 530 ; OC XI p. 138.

⁹⁵⁸ RV II, PI I, p. 159, OC I ; pp. 214-215.

⁹⁵⁹ Malebranche explique le goût pour l'effort corporel par une jouissance particulière à en sentir l'aisance alors que le jeune âge se caractérise plutôt par un sentiment confus de son propre corps : RV V, p. 549 ; OC II, p. 195. Les passions de jeunesse épargnent rarement, dans la mesure où elles résultent des dispositions caractéristiques du corps en cette période.

femmes et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau »⁹⁶⁰. De même, dans les engagements passionnels éclate une variété manifeste⁹⁶¹ :

« Il y a une si grande variété dans les emplois et les engagements où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. (...) On peut ainsi parler en général des différents états où les hommes se trouvent ; mais on ne peut expliquer en détail les petits engagements, qui sont presque tous différents en chaque personne en particulier ».

D'innombrables différences d'ordre morpho-physiologique rendent donc raison des divergences de goûts⁹⁶² que l'expérience ordinaire ne peut que relever. Aussi la psychologie malebranchiste s'emploie-t-elle à donner à comprendre ce qui fonde la différence et la radicale originalité du sujet. Selon l'oratorien, en effet, l'union de l'âme au corps, amoindrissant le lien à la raison universelle, instaure un ordre de la singularité, sans doute inconnu des purs esprits.

Or la constitution singulière du sujet, son « génie » ou ce qui le rend irrémédiablement « original » s'opère et se conserve par la sédimentation des marques des expériences – idées, émotions, passions – dans les traces cérébrales⁹⁶³. En effet, les traces générées par les mouvements des esprits sur la substance du cerveau sont les corollaires – c'est-à-dire les causes occasionnelles – des idées sensibles. Ces traces, elles-mêmes naturelles ou acquises⁹⁶⁴, induisent deux types de liaisons : naturelles, ineffaçables, communes à tous les individus⁹⁶⁵ – parmi lesquelles celles qui nous lient les uns aux autres – et acquises, singulières, plus ou moins durables. Les vestiges d'expériences peuvent en effet se lier et se combiner entre eux à l'infini, naturellement ou par habitude, ce qui engendre des associations d'idées, des renvois de situations en états d'âme⁹⁶⁶. C'est précisément la liaison automatique entre traces et idées qui rend raison du fonctionnement de la mémoire, des habitudes, des manies, des préférences électives, des tempéraments artistiques, des passions et des

⁹⁶⁰ RV II, PI I, p. 202 ; OC I p. 268.

⁹⁶¹ RV V, PI II, pp. 497- 498, 539, 541, 542 (OC II, pp. 137-138, 195, 187, 188) : il n'y a peut-être jamais deux hommes émus d'une même émotion face à un même objet. La variété des passions procède de la variété des perceptions et des jugements qui les causent et les accompagnent.

⁹⁶² RV II, PI I, p. 112-113, OC I, pp. 149-150.

⁹⁶³ L'imagination apparaît comme l'opérateur de l'expérience singulière du temps (R. Carbone, *Infini...* p. 530 : « l'imagination institue le lien de l'âme avec son individualité, son temps intérieur, mais aussi avec le temps historique. Au plus profond d'elle se cache la secrète liaison entre l'individu et l'ancestral, l'archaïque, ses parents, les générations qui l'ont précédé, l'histoire du genre humain. »).

⁹⁶⁴ RV II, PI I, p. 187 ; OC I, p. 249.

⁹⁶⁵ La vue d'une montagne sera par exemple toujours l'occasion de l'idée de montagne correspondante. Ce type de liaison est indépendant de la volonté et est l'effet (selon les deux dernières éditions de la *Recherche*), de celle de Dieu. Les liaisons naturelles de ce genre sont « les plus fortes de toutes ; elles sont semblables dans tous les hommes ; et elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. » (RV II, PI I, p. 161 ; OC I, p. 217)

⁹⁶⁶ RV II, PI I, p. 166, OC I, p. 223.

entêtements⁹⁶⁷. La résistance et la profondeur de certaines impressions explique alors la force ou la vivacité des passions ou des attachements : les marques corporelles, en effet, peuvent être plus ou moins résistantes au passage du temps, en fonction de la force des mouvements qui les ont imprimées au cerveau ou de la récurrence de leur parution⁹⁶⁸. Une grande surprise ou une grande terreur peuvent ainsi marquer le cerveau si fortement, que les différents composants du souvenir seront toujours activés à l'avenir, même s'ils n'apparaissent pas tous en même temps (association d'idées)⁹⁶⁹.

Parmi ces traces pérennes, qui individualisent la manière d'être du sujet, Malebranche porte une attention toute particulière à celles qui sont acquises à la naissance et dans la toute petite enfance⁹⁷⁰, réactivant les analyses brèves mais décisives que Descartes, dans les *Passions de l'âme*, consacrait aux attachements infantiles⁹⁷¹. Plus frappante encore par son influence sur le caractère de l'enfant à venir est la transmission des affections de la mère au fœtus dans la vie prénatale⁹⁷². Malebranche part ici de l'idée d'une communauté des corps – et donc d'une situation de

⁹⁶⁷ « Cette grande facilité qu'a l'imagination de se représenter les objets qui lui sont familiers, et la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées qu'on peut appeler mixtes et impures. » RV II, PI I, p. 209 ; OC I, p. 278.

⁹⁶⁸ RV V, PI I, p. 581 (OC II, p. 234) : les traces du cerveau n'obéissent pas à l'âme, elles la forcent. La résistance et la ténacité des passions tient justement à leur inscription corporelle : p. 586 (OC II, pp. 240-241).

⁹⁶⁹ Ce cas correspond à la deuxième cause de la liaison des idées avec les traces : « l'identité du temps » (RV II, PI I, p. 161, OC I, p. 217)

⁹⁷⁰ Chacun, selon Malebranche, s'il s'analysait, devrait reconnaître en lui une espèce de folie, c'est à dire « des inclinations et des aversions secrètes que les autres n'ont pas, desquelles il semble que l'on ne puisse donner d'autre cause, que ces traces de nos premiers jours ». En cela consiste le « génie » propre de l'individu, qu'un autre aura toujours tendance à considérer comme une marque de son « originalité » : RV II, PI I, pp. 192-193 ; OC I, pp. 258-259.

⁹⁷¹ Si les considérations sur la mémoire corporelle des affections vécues dans l'enfance ou subies pendant la vie prénatale rappellent assurément les développements cartésiens, il est clair que les réflexions sur la transmission du péché que Malebranche y adjoint (RV II, I, chap.V ; VIIIe Ecl., X, XI) lui sont propres.

⁹⁷² Sur ce point, il est évident que Malebranche approfondit, de même que La Forge cherchait à le faire dans son commentaire sur le *Traité de l'homme*, des suggestions très discrètes chez Descartes qui contenaient notamment l'idée d'une communauté des corps et d'une sympathie unissant les corps de la mère et de l'enfant : « et je pourrais ajouter ici, comment les traces de ces idées passent par les artères vers le cœur, et ainsi rayonnent en tout le sang ; et comment même elles peuvent quelquefois être déterminées par certaines actions de la mère, à s'imprimer sur les membres de l'enfant qui se forme dans ses entrailles. » TH, LXXI. La lecture des ajouts de La Forge dans l'édition du *Traité de l'homme* de 1664 a sans doute été déterminante dans la constitution de cette thématique malebranchiste. La Forge réfléchit en particulier, dans l'une de ses plus longues remarques, à la « génération des marques d'envies » : « Considérez en troisième lieu, la grande communication et sympathie qu'il y a entre la mère et l'enfant qu'elle porte neuf mois dans ses entrailles, de la formation duquel si elle n'est pas la principale cause, du moins ne peut-on nier qu'elle n'y contribue beaucoup. C'est pourquoi il me semble qu'on peut fort bien comparer la mère à l'enfant à deux cordes de deux luths qui seraient montées sur un même ton. » ed. Corpus, pp. 325-326. Rebecca M. Wilkin analyse en détail la transmission (et les variations) de l'explication cartésienne de la communication des envies de la mère à l'enfant chez La Forge et Malebranche. Elle montre que l'explication de la transmission des taches et autres traces est un enjeu crucial de la théorie mécaniste, à laquelle Malebranche conjoint sa conception de l'emboîtement. Il en résulte une transformation de la portée de l'explication : « But it was Malebranche's theory of emboîtement -the notion that all people until the end of time had been preformed in Eve's ovary- that put the maternal imagination in charge of the production of resemblance and even individuality. The resulting picture of generation would have seemed as strange to Aristotle as to Descartes. Whereas Aristotle defined the monster as offspring that did not resemble its parents, Malebranche construed monstrosity as a feature of resemblance. The maternal imagination not only imprinted pre-formed fetuses with familial likenesses; it also transmitted original sin, the legacy of the first mother and father, to all humanity. Consequently, while Descartes and La Forge had understood the birthmark as a kind of monstrosity in miniature, Malebranche redefined the mother's marking as the mechanism behind an interior and universal monstrosity. », « Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the Formation of Birthmarks », *Early Science and Medicine*, 2008/13, No. 6, pp. 533-567.

dépendance totale de l'enfant vis-à-vis de la mère – pour penser une communauté des affects et, corrélativement, des représentations : le corps de l'enfant reçoit, dans le temps de la grossesse, les mêmes impressions que celui de sa mère et son esprit est frappé des mêmes objets⁹⁷³. L'imagination de la mère – c'est-à-dire la conformation de son cerveau et l'excitation des esprits animaux – agit sur l'ensemble de son corps en vertu d'un principe de sympathie et, par ricochet, sur le corps puis sur l'esprit de son enfant⁹⁷⁴. Pendant la vie prénatale se transmettent donc les inclinations et les aversions, c'est-à-dire des affections sensibles qui peuvent laisser au nouveau né de fortes impressions – des phobies inexplicables, par exemple⁹⁷⁵ – et des marques corporelles. C'est par le corps en outre que se transmet la concupiscence, c'est-à-dire l'attachement invincible aux choses sensibles⁹⁷⁶. Les connaissances en revanche et les idées abstraites ne marquant pas sensiblement le cerveau de la mère, sont effacées à la naissance comme le sont les traces peu durables⁹⁷⁷.

La contagion de l'imagination maternelle au fœtus est attestée, selon Malebranche, par différents cas de malformations⁹⁷⁸ et elle se justifie, malgré ces cas en apparence monstrueux, par la nécessité

⁹⁷³ « Et quoique leur âme soit séparée de celle de leur mère, leur corps n'étant point détaché du sien, on doit penser qu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes passions, en un mot, toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'âme à l'occasion des mouvements qui se produisent dans le corps. Ainsi les enfants voient ce que leurs mères voient, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets ; et ils sont agités des mêmes passions. (...) car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, le sang et les esprits sont communs à l'un et à l'autre : les sentiments et les passions sont des suites naturelles des mouvements de l'esprit et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la mère à l'enfant. Donc les passions et les sentiments et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion sont communes de la mère à l'enfant. » RV II, PI I, pp. 175-176, OC I, pp. 235-236. Sur la notion de sympathie, son emploi chez Malebranche et l'importance de la réflexion sur la transmission des envies de la mère à l'enfant jusqu'au XVIII^e siècle, on peut renvoyer à l'article de Mitia Roux-Beaulne cité plus haut. On relèvera notamment ces caractérisations de la sympathie : « Sympathie, donc, ne désigne pas d'abord une figure de la ressemblance mais bien une instance de la communication du mouvement d'une partie d'un système aux autres parties du même système. » (p. 708) ; « Loin de tenir à des qualités occultes, les phénomènes sympathiques ressortissent entièrement à la liaison naturelle que les corps ont entre eux par les lois du choc » (« Les enfants voient... », p. 711).

⁹⁷⁴ Les traces sont reçues par l'enfant « malgré lui » (Ecl. VIII, PI I, p. 853), « par une espèce de contrecoup (...) lorsqu'ils [sont] comme à couvert dans le sein de leur mère » (RV II, PI I, p. 189), Les idées sensibles parviennent donc à l'enfant affaiblies et étouffées, sauf dans les cas de passion violente et c'est alors que les vestiges peuvent être aussi profonds que des traces naturelles (*Ibid.*), ce qui explique l'enracinement des idées qui y sont attachées.

⁹⁷⁵ RV II, PI I, pp. 174-176, OC I, pp. 234 -236, notamment cette addition de 1700 : « Car si l'on considère seulement qu'une mère fort effrayée à la vue d'un chat, engendre un enfant, que l'horreur surprend toutes les fois que cet animal se présente à lui, il est aisé d'en conclure qu'il faut donc que cet enfant ait vu avec horreur et avec émotion d'esprits ce que sa mère voyait, lorsqu'elle le portait dans son sein : puisque la vue d'un chat qui ne lui fait aucun mal, produit encore en lui de si étranges effets. »

⁹⁷⁶ RV II, PI I, pp. 185-186 ; OC I, pp. 247-248. Ce point a été souligné, déjà, dans le premier chapitre de cette étude. L'enfant est pécheur puisque son esprit est tourné vers le corps mais son péché n'est pas libre : « ce n'est que par le corps, que par la génération, que l'âme, qui ne s'engendre point se corrompt et contracte le péché originel » (VIII Ecl., PI I, p. 853 ; OC III, p. 77).

⁹⁷⁷ Id. PI I, p. 188 ; OC I p. 251. Si les traces naturelles constituent un fond commun et bénéficient de la sympathie de l'ensemble du corps, les traces acquises, qui, elles, particularisent les expériences, « se perdent peu à peu, si l'on n'a soin de les conserver par l'application continuelle des causes qui les ont produites : parce que les autres parties du corps ne contribuent point à leur conservation, et qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer et à les perdre. » (RV II, PI I, p. 188 ; OC I, p. 251). La plupart des traces peu profondes reçues pendant la vie prénatale seront donc effacées par la violence des premières expériences : « il n'est pas possible que des sentiments aussi vifs que sont ceux des enfants, qui reçoivent pour la première fois l'impression des objets sur les organes délicats de leurs sens, n'effacent la plupart des traces, qu'ils n'ont reçues des mêmes objets que par une espèce de contrecoup, lorsqu'ils en étaient comme à couvert dans le sein de leur mère » (Id., p. 189/ 251-252)

⁹⁷⁸ Malebranche renvoie à divers cas : jeune infirme des incurables, aux membres rompus comme le criminel que sa mère aurait vu exécuter (OC I, p. 238), marques d'envies (p. 246), jeune enfant qui « ressemblait parfaitement à la représentation

de la transmission des caractères héréditaires – c’est ainsi, en particulier, que le jeune ressemble à ses parents – mais aussi de certaines dispositions acquises du cerveau « différentes selon les pays », utiles à la conservation du corps. La communication du cerveau de la mère à l’enfant joue donc un rôle crucial dans l’embryogenèse, notamment en réglant la construction de l’organisme :

« Or il ne faut pas s’imaginer que cette correspondance que je viens d’expliquer, et qui est quelquefois cause de si grands désordres, soit une chose inutile ou mal ordonnée dans la nature. Au contraire, elle semble être très utile à la propagation du corps humain ou à la formation du fœtus, et elle est absolument nécessaire à la transmission de certaines dispositions du cerveau qui doivent être différentes en différents temps et en différents pays (...) »⁹⁷⁹.

La communication du cerveau de la mère à l’enfant est donc ce qui permet, selon Malebranche, la transmission des caractères héréditaires et semble indispensable à l’information du fœtus (développement et spécification de ses organes et membres)⁹⁸⁰. Descartes expliquait sa formation par l’addition successive de ses parties, le seul mouvement de la semence puis du sang ayant pour effet la production de parties différenciées⁹⁸¹ ; or une telle conception de l’épigenèse pouvait rendre délicate la compréhension de la différenciation des membres et organes et de la transmission des caractères innés et acquis. La solution malebranchiste conjoint donc préformationnisme et communication de la mère à l’enfant pour déjouer ces difficultés. En effet, selon Malebranche, la communication entre cerveau de la mère et cerveau de l’enfant ou *action* de la mère s’ajoute à la préformation et favorise la conformité et la ressemblance. L’oratorien le montre par deux arguments, affirmant d’une part que, sous l’effet de certaines pensées de la mère, le développement de l’embryon peut s’interrompre ou se dérégler (preuve, donc, que la communication d’un cerveau à l’autre agit sur le développement) ; rapportant d’autre part que l’on observe que les tulipes engendrées par des bourgeons sont de la même couleur que le plant d’origine alors que « celles qui viennent de graine en sont presque toujours fort différentes »⁹⁸².

de [Saint Pie] » (OC I, p. 240), « familles entières affligées de grandes faiblesses d’imagination » (p. 246). Si elle est appelée une « supposition », la théorie malebranchiste de la communication de la mère à l’enfant satisfait, grâce aux nombreuses expériences qui la corroborent, aux exigences de la connaissance : « Cependant je n’avance ceci que comme une supposition, qui selon ma pensée se trouvera suffisamment démontrée par la suite. Car toute supposition qui peut satisfaire à la résolution de toutes les difficultés que l’on peut former, doit passer pour un principe incontestable. » (RV II, PI I, p. 175, OC I, p. 235)

⁹⁷⁹ RV II, PI I, p. 181 ; OC I, p. 242

⁹⁸⁰ VIIIe Ecl. : « Or cette communication du cerveau de la mère avec celui de l’enfant est très bonne dans son institution pour plusieurs raisons. 1. Parce qu’elle est utile, et peut-être même nécessaire à la conformation du fœtus », PI I, p. 853, OC III p. 77.

⁹⁸¹ *Traité de la formation du fœtus*, Quatrième partie. Dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Théodore met en doute la valeur de cette explication qui ne saurait rendre raison de toute la complexité de la création, et lui préfère, s’agissant en particulier du cas des végétaux (dont Aristote suggérerait qu’il pourrait en être rendu raison par le simple mécanisme), l’hypothèse préformationniste (PI II, pp. 883-884 ; OC XII-XIII, pp. 264-265).

⁹⁸² RV II, PI I, p. 182 ; OC I, p. 244 : « Si l’on considère toutefois que les plantes, qui reçoivent leur accroissement par l’action de leur mère, lui ressemblent beaucoup plus que celles qui viennent de graine : que les tulipes par exemple, qui viennent de caïeux sont ordinairement de même couleur que leur mère, et que celles qui viennent de graine en sont presque toujours

L'analyse de la contagion imaginative de la mère à l'enfant est donc exemplaire non plus de l'individualisation de la personnalité par l'imagination, mais bien d'un processus d'intégration du sujet dans le monde commun qui passe par cette contagion primaire et par tous les phénomènes similaires. Ainsi Malebranche allègue-t-il deux autres raisons à la sympathie des corps et des âmes entre mère et enfant, dans le VIIIe *Eclaircissement* : cette communication est bonne

« parce que l'enfant pouvait par son moyen avoir quelque commerce avec ses parents : car il était juste qu'il sût de qui il tenait le corps qu'il animait. Enfin l'enfant ne pouvait que par le moyen de cette communication savoir ce qui se passait au-dehors, et ce qu'il en devait penser. Ayant un corps, il devait avoir des pensées qui y eussent rapport, et n'être pas privé de la vue des ouvrages de Dieu entre lesquels il vivait.⁹⁸³ »

Or la transmission par le corps des affects et des idées qui y répondent s'opère non seulement entre mère et enfant, mais entre proches et dans l'ensemble du monde social. C'est ce que Malebranche désigne comme contagion des imaginations fortes. Selon lui, les sujets qui possèdent une imagination telle⁹⁸⁴ persuadent facilement⁹⁸⁵. En effet, leurs discours sont efficaces, parce que sensibles – grâce à leur ton de voix et à leur posture⁹⁸⁶. Comme nous l'avons déjà marqué, les idées rendues frappantes par leur traduction corporelle persuadent mieux, en effet, que les raisons abstraites ne sauraient convaincre⁹⁸⁷. L'imagination contagieuse désarme donc la raison et exerce une séduction telle que chacun se guide plutôt par l'imagination des autres que par son propre entendement. C'est pourquoi c'est bien l'imagination que l'on peut blâmer pour la propagation des préjugés, des erreurs, des superstitions et des phénomènes d'hystérie collective, comme pour les modes et leurs bizarreries.

fort différentes ; on ne pourra douter, que si la communication de la mère avec le fruit n'est pas absolument nécessaire, afin qu'il soit de même espèce, elle est toujours nécessaire, afin que ce fruit lui soit absolument semblable. »

⁹⁸³ § XII, Pl I, p. 853 ; OC III, p. 77.

⁹⁸⁴ « Par imagination contagieuse et dominante, j'entends une telle abondance d'esprits animaux, et si agités, qu'ils se répandent sur tout le corps, et principalement sur le visage un air de confiance qui persuade les autres. Tous les hommes, quand ils sont émus de quelque passion ; et les visionnaires en tout temps, ont l'imagination contagieuse et dominante. » TM I, OC XI, p. 138.

⁹⁸⁵ Sur l'efficacité persuasive du « feu d'imagination » : RV, Pl I pp. 483-485 ; OC II, pp. 121-124.

⁹⁸⁶ « Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force, et persuadent tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air et par l'impression sensible que par la force des raisons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprits, qui dispose d'une manière prompte et vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. » L'air persuade par l'impression : CC IV, Pl I, 1216 ; OC IV, p. 104.

⁹⁸⁷ « Rien n'est plus contagieux que l'imagination ; et ceux qui l'ont vive et dominante, sont toujours les maîtres de ceux qui les regardent fixement. Leur air et leurs manières répandent, pour ainsi dire, la conviction et la certitude dans tous ceux qui les considèrent ; car ils passionnent si vivement toutes choses, que lorsqu'on ne rentre pas en soi-même pour confronter ce qu'ils disent avec les réponses de la vérité intérieure, ce qui est fort difficile à faire en leur présence, on reçoit leurs sentiments, je ne dis pas sans en examiner les preuves, je dis dans même comprendre ces sentiments. On demeure convaincu parce qu'on est pénétré, qu'on est ébloui, qu'on est dominé. » (TM I, OC XI, p. 144.)

Deux cas en sont particulièrement exemplaires : celui des « sorcières par imagination » et celui des « loups-garous »⁹⁸⁸. Dans le premier cas, un individu raconte être allé à des assemblées de sorcières. Malebranche, rapportant le récit de ce prétendu sabbat, met en lumière les lieux-communs du genre ainsi que les éléments qu'il a dégagés comme des facteurs d'*excitation* de l'imagination : influence de substances psycho-actives (alcool et onguents stupéfiants) ; force d'un discours vif (éloquence naturelle du berger), lien d'affection et de confiance entre les personnages (qui accrédite le récit), jeunesse ou perméabilité aux histoires fantastiques des destinataires (femme et enfants), enfin, forte impression émotive (frayeur qui causera de fortes traces cérébrales) et répétition de la narration. Si les personnages croient non seulement le récit qui leur est fait, mais aussi qu'ils se sont eux-mêmes rendus au sabbat, c'est en raison d'un double phénomène de persuasion : autosuggestion et entraînement réciproque. Or un autre cas cité par l'oratorien permet de le comprendre mieux encore. Il s'agit de ce que l'on appellerait volontiers aujourd'hui hystérie ou obsession collective. Au sujet du scorbut – maladie nouvellement identifiée – Malebranche montre que la découverte et la médiatisation d'un phénomène nouveau suffit pour que l'opinion publique se trouve envahie de pensées obsessionnelles qui y rapportent tout événement⁹⁸⁹. Or c'est ce même effet d'entraînement qui explique le succès des récits de sorcellerie ou de lycanthropie⁹⁹⁰.

Si de tels effets de contagion se produisent, c'est en raison de l'inclination naturelle qui, selon Malebranche, dispose les hommes à former « un corps », c'est à dire une société avec leurs semblables. Or la cohésion s'opère notamment par l'imitation, la croyance et la confiance réciproque mais aussi par la compassion et l'attachement que l'imagination puis les passions génèrent. Des dispositions naturelles portent en effet à la compassion et à l'imitation qui permettent la constitution et la conservation de la société humaine.

Au premier chef, le sujet est attaché à son environnement et à ses proches par des liens œuvrés par le besoin et la dépendance mutuelle :

⁹⁸⁸ Comme l'a parfaitement montré Marie-Frédérique Pellegrin dans l'article « Sorciers et Loups-garous, « rêveries des démonographes ». La contagion imaginative chez Malebranche. » (*Rivista di storia della filosofia*, 2012/4, pp. 691-704), Malebranche s'intéresse, dans le cas de la lycanthropie, à décrire le fonctionnement et le succès du récit qui accrédite dans l'opinion ces cas extraordinaires. Or c'est précisément ce en quoi consiste l'essentiel des effets de l'imagination forte. La *mise en récit* par les démonographes produit la contagion. Ceux qui colportent le récit sont poussés par une fascination suspecte pour les prodiges mais, ce qui est plus intéressant, c'est que c'est le langage, la narration, qui entraîne l'adhésion. C'est donc en *faisant cas* de phénomènes réputés surnaturels qu'on les accrédite et qu'on laisse la superstition se répandre.

⁹⁸⁹ « Une maladie est nouvelle : elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appelée scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. » RV II, PI I, pp. 208-209 ; OC I, p. 277.

⁹⁹⁰ Malebranche note en effet avec une grande acuité que c'est dans les régions dans lesquelles les autorités (notamment les tribunaux) accréditent l'existence de tels phénomènes et donc les médiatisent (ce qui excite la crainte et l'imagination de la foule) que l'on trouve le plus de sorcières et de loups-garous.

« Il est, ce me semble, assez évident que nous tenons à toutes choses, et que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous environne, lesquels nous sont très utiles pour la conservation et la commodité de la vie, mais tous ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au soleil qu'à quelque étoile, à notre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes, à ceux dont nous dépendons pour la conservation de notre être qu'à ceux de qui nous ne craignons et n'espérons rien. ⁹⁹¹ ».

Or, imitation et rassemblements sont opérés par des mécanismes corporels que Malebranche nomme des liens d'imagination. C'est ainsi que s'expriment en effet les inclinations naturelles qui poussent les hommes à faire société, par des effets de sympathie pareils à ceux qui unissent les différentes parties de l'organisme⁹⁹². Les mécanismes qui attestent de l'union des hommes entre eux par l'imagination reçoivent donc la même justification que les produits de l'union de l'âme et du corps : de même que les phénomènes de l'union assurent la conservation du corps sans volonté explicite de l'âme qui partagerait trop ses capacités en s'en souciant, de même, imitation et attachement entre individus sont opérés par des mécanismes corporels⁹⁹³ afin que l'esprit soit délesté des préoccupations destinées à produire et conserver le commerce entre les hommes⁹⁹⁴.

Or s'il est vrai que le sujet tient à toutes choses, il est au premier chef attaché à son environnement et à ses proches par des liens œuvrés par le besoin et la dépendance mutuelle. On se lie bien davantage en effet, selon Malebranche, à ceux qui nous ressemblent et qui partagent nos sentiments⁹⁹⁵. Les attachements interindividuels sont donc d'autant plus étroits qu'il y a plus de dépendance, de communauté d'intérêts et/ou d'affection entre les sujets. Ainsi dans les rapports d'autorité, la contagion du supérieur est-elle à son faite, comme le montrent les multiples exemples

⁹⁹¹ RV II, PI I, p. 173 ; OC I, p. 233.

⁹⁹² Id. PI I, p. 175 ; OC I, p. 236.

⁹⁹³ Malebranche emploie le terme de « ressorts » pour les désigner (*Ibid.*). Ces mécanismes cérébraux rendent compte de l'imitation et de la compassion. Or, de même que la perception sensible contient une forme de véracité efficace, de nature à opérer la conservation inconsciente du corps, de même, les sociétés humaines se maintiennent par les effets des automatismes corporels, dont l'imitation et la ressemblance : « car, afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent et par le corps et par l'esprit » RV II, PI I, p. 175 ; OC I, p. 236.

⁹⁹⁴ Id. PI I, pp. 297 et 95 ; OC I, pp. 385 et 128.

⁹⁹⁵ L'union la plus forte que Dieu a instituée est celle que nous avons envers ceux avec qui nous vivons (RVIV, PI I, p. 477 ; OC II, p. 115). Des « liens invisibles » nous commandent de les aimer et nous sommes naturellement inclinés à prendre part et à nous soucier de leur bien-être. Ainsi, selon Malebranche, les sujets se lient à ceux qui expriment de la sympathie envers leurs souffrances ou leurs joies. A l'inverse, un homme qui ne serait capable d'aucune empathie pour ses semblables serait coupé de tout lien d'affection et comme absent au monde : « Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentiments et nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous, et de faire un même corps : il ressemble à ces pierres irrégulières, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres. », Id. PI I, p.244 ; OC I, p. 321.

des courtisans copiant la posture et les tocodes du souverain⁹⁹⁶. Quant aux rapports intrafamiliaux, ils atteignent une étroitesse et une complexité paradigmatiques, puisque s'y mêlent des relations d'autorité, de dépendance et d'amour qui génèrent comportements mimétiques et conformité des vues⁹⁹⁷. Or c'est à une certaine disposition du cerveau que l'on doit cette liaison naturelle qui nous pousse même, au cours d'une conversation, à épouser les jugements et les passions de nos interlocuteurs⁹⁹⁸. En tout cela, il n'y a donc que mécanisme, comme dans tous les changements qui arrivent au corps ou par lui. Aussi peut-on affirmer que, selon Malebranche, « tout cela ne se fait que par machine⁹⁹⁹ », sans que la liberté y contribue d'aucune façon.

De même que l'on imite par inclination naturelle, compassion et attachement semblent plus facilement opérés, en contexte postlapsaire, par des automatismes psychosomatiques que par la charité de choix, recouverte, le plus souvent, par l'égoïsme¹⁰⁰⁰. Aussi l'empathie opère-t-elle à la manière d'un réflexe¹⁰⁰¹. Selon Malebranche, en effet, la vue d'un tiers souffrant a pour effet de faire sentir au sujet, dans son propre corps, une douleur à l'endroit même où le corps de l'autre est meurtri¹⁰⁰². Cette vive impression produit deux effets: un réflexe d'autoprotection d'une part – qui

⁹⁹⁶ Id. PI I, p. 255-256 ; OC I, pp. 335-337. Sur la question du rôle de l'imagination dans le corps social, on peut se reporter à R. Carbone, *Infini et science de l'homme*, pp. 486-508 et P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione...* Ille partie, pp. 229-366, *passim*.

⁹⁹⁷ RV II, PI I, pp. 175, 252-253 et 254 ; OC I, pp. 236, 331-332 et 333.

⁹⁹⁸ Id. PI I, p. 244 ; OC I p. 321 ; PI I, p. 482 ; OC II, p. 121 : c'est la ressemblance qui nous pousse à l'affection et celle-ci à la persuasion, de sorte que nous abdiquons notre propre conscience pour épouser, par un mécanisme d'imitation, l'opinion de celui que nous estimons.

⁹⁹⁹ RV II, PI I, p. 155, OC I, pp. 207-208; diverses occurrences du terme « machinalement » se rencontrent aussi au livre V : PI I, pp. 507-511, 544 ; OC II, pp. 149-153 (longue addition de 1712). Le caractère machinal des mouvements du corps et de la communication imaginative prouvent d'ailleurs l'existence d'une providence qui ordonne ces rapports : RV II, I, chap. IV.

¹⁰⁰⁰ La liaison naturelle aux proches doit contrebalancer l'égoïsme et l'amour de soi et nous porte à avoir de l'amitié pour nos semblables (nous réjouir de leurs bonheurs, nous affliger de leurs malheurs: RV IV, PI I, p. 475 ; OC II, p. 113).

¹⁰⁰¹ A tel point que l'on peut éprouver de la pitié pour un animal, quand bien même on saurait qu'il ne sent pas, et qu'il n'éprouve donc pas de douleur : « Car l'horreur du sang, la frayeur de la mort, en un mot, l'expression sensible de la compassion empêche souvent de massacrer les bêtes, les personnes même les plus persuadées que ce sont des machines : parce que la plupart des hommes ne les peuvent tuer sans se blesser par le contrecoup de la compassion. » RV II, PI I, pp. 176-177. La compassion machinale, qui opère surtout chez les personnes les plus sensibles, peut donc surprendre la raison.

¹⁰⁰² RV II, PI I, p. 175-177 ; OC I, pp. 236-237 ; RV V, PI I, p. 507 : « Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature sur le visage d'un misérable, arrête dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portaient à la vengeance : et dans ce moment de faveur et d'audience, la nature retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant : de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde ». La vue du visage décomposé de l'autre incline à la clémence et, de même, le cri apparaît comme un signe/ signal naturel qui déclenche l'empathie. Les sens jouent donc un rôle décisif dans notre conservation réciproque: RV IV, PI I, p. 478 ; OC II, p. 116. Sur ces points, on peut rapporter les analyses de M. Roux-Beaulne : « (...) le fait qu'à toute idée répond une disposition du corps rend possible, pour autrui, une sorte d'induction de la disposition du corps à l'idée qui occupe l'âme : mieux, elle rend cette induction nécessaire, du fait qu'elle repose sur un langage naturel des passions qui agit « par machine » sur notre corps » (« Les enfants voient ce que les mères voient », pp. 708-709) ; et de R. Carbone : « Malebranche a saisi la fonction de signal biologique propre aux émotions dans la mesure où elles représentent des réactions spécifiques – a situer, bien sûr, dans le mécanisme occasionnaliste – par rapport à une situation inductrice. (...) nous pouvons envisager chez Malebranche une deuxième fonction, informative et sociale, des émotions. Celles-ci peuvent être perçues à l'extérieur, et leur manifestation somatique, physiologique devient un signe d'une certaine condition psychologique et physiologique de l'individu capable d'informer les autres de son état sans qu'il y ait à prononcer un mot. » (*Infini et science de l'homme*, p. 493).

conduit à tâcher d'éviter d'être blessé à son tour –, une réaction de compassion, d'autre part, qui pousse au secours de l'autre¹⁰⁰³. Ainsi, l'image du corps blessé signifie un état psychique de douleur de nature à produire dans le spectateur une inquiétude qui requiert apaisement, pousse à l'empathie et suspend la malice. C'est donc bien en vertu de l'union sensible de l'imagination à l'air et à la manière de ceux qui nous entourent, qu'une compassion des corps, puis des esprits, opère. De même que les autres passions, la douleur se communique en effet par le jeu de la machine qui répand sur le visage une expression, signe physique qui dispose les spectateurs à se rendre semblables, par la situation du corps et la disposition de l'esprit, à l'individu observé¹⁰⁰⁴. En effet, d'après le livre IV de la *Recherche*, nous avons tous des inclinations naturelles qui nous poussent à rechercher notre bonheur – dans le bien-être car le plaisir est senti de manière non équivoque – et celui des autres. S'il nous est possible de nous sacrifier pour l'objet de notre passion – qui peut être autrui – la plupart du temps, des motifs égoïstes pourraient nous incliner à agir mais nous possédons un mouvement naturel qui tend à favoriser nos semblables¹⁰⁰⁵ qui trouve à se manifester en particulier quand les passions répandent sur le visage de nos interlocuteurs les expressions favorables à l'union et à la communication des hommes entre eux¹⁰⁰⁶. Il est donc clair que c'est par un langage corporel¹⁰⁰⁷ que s'opère la communication interindividuelle et Malebranche peut affirmer que «les diverses sociétés s'établissent et se conservent en conséquence de l'union de l'âme et du corps¹⁰⁰⁸» et que grâce aux passions, y compris celles qui n'y paraissent pas favorables comme le désir de grandeur, les sociétés progressent¹⁰⁰⁹.

Tout ce qui précède accrédite l'idée que, dans sa vie sensible et affective, l'être humain est aux prises avec des processus purement mécaniques et machinaux puisque mémoire, habitudes, perceptions, passions sont le produit de phénomènes corporels¹⁰¹⁰. Toutefois, la mise en valeur de la dépendance de l'esprit humain à l'inscription corporelle de ses opérations¹⁰¹¹, puis de la mécanique des imaginations comme source des relations humaines n'a pas pour conséquence une réduction de la psychologie, chez Malebranche, à la description d'automatismes comportementaux.

¹⁰⁰³ Or, selon la faiblesse des chairs dans lesquelles l'impression de la blessure de l'autre peut s'imprimer, le phénomène compassionnel sera plus ou moins marqué. C'est pourquoi les femmes et les enfants se montrent plus compatissants que les hommes robustes. De même, le souvenir des souffrances d'autrui, une fois tracé dans le cerveau, est un frein à la cruauté. Et là encore, cette sorte de compassion machinale est d'autant plus efficace que l'imagination qui reçoit les traces est tendre.

¹⁰⁰⁴ Si les mécanismes corporels agissent c'est parce que «l'air extérieur de notre corps est une marque naturelle de ce qui se passe dans le fond de notre âme», RV II, PI I, p. 270 ; OC I, p. 353.

¹⁰⁰⁵ RV IV, PI I, pp. 474 et 478 ; OC II, pp. 112 et 116.

¹⁰⁰⁶ RV V, PI I, p. 545 ; OC II, p. 191.

¹⁰⁰⁷ Précisons que ce langage naturel est bien plus efficace que ce que l'art peut produire : tandis que l'expression naturelle ne peut qu'être véridique, le travail du peintre peut convoyer une autre passion : EMR XII, PI II, p. 904 ; OC XII-XIII, p. 286.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁰⁹ RV IV, PI I, p. 480 ; OC II, p. 118.

¹⁰¹⁰ La rétention des traces cérébrales explique en effet ces différentes expériences. Sur la mémoire comprise comme habitude : RV I, PI I, p. 170 ; OC I, p. 228.

¹⁰¹¹ A la différence des pures intelligences, en effet, l'homme ne saurait concevoir sans imaginer un peu.

Il est vrai que les ressorts de l'imitation sont communs aux hommes et aux bêtes¹⁰¹² et que l'on observe les mêmes régularités dans le fonctionnement de tous les corps. Cependant, des perceptions sont attachées chez l'homme aux mouvements des esprits animaux, puis «des sentiments et des mouvements [...] répondent aux changements qui arrivent dans son corps». L'être humain, assurément soumis à des déterminismes corporels, est donc conscient de ses affections et, de ce fait, potentiellement apte à résister «à l'action de la machine»¹⁰¹³.

Si donc Malebranche suggère que l'on pourrait tâcher de prévoir les comportements des individus à condition de connaître tous leurs attachements¹⁰¹⁴, c'est parce que, la plupart du temps, les sujets ne font pas usage de leur liberté et se conduisent comme s'ils étaient de purs corps. En vérité, le projet d'une psychologie prédictive infaillible apparaît, en contexte malebranchiste, tout à la fois irréalisable et non souhaitable : d'une part, il semble impossible à l'oratorien de prédire avec exactitude les phénomènes corporels faute d'en connaître toutes les causes puisque le détail de la complexion corporelle échappe à l'analyse, d'autre part, les rapports constitutifs du caractère d'un sujet sont infinis, enfin et surtout, malgré les déterminismes qui pèsent sur ses représentations, l'individu conserve la liberté de son attention c'est à dire la possibilité de suspendre son jugement et d'activer des représentations contraires. Ainsi est-il possible non de maîtriser le « jeu de la machine » auquel l'âme assiste, impuissante¹⁰¹⁵, mais de modérer quelque peu ses modifications et dans la mesure du possible, d'aviver des affects contraires. En ce sens, donc, l'âme apparaît comme un facteur de trouble du jeu du corps, puisqu'elle peut parfois brider l'exécution parfaite de sa mécanique.

Sans doute la psychologie malebranchiste ambitionne-t-elle donc moins de parvenir à un savoir prédictif que de le mettre en échec, en engageant les individus, rendus sensibles aux faiblesses de leur esprit par une analyse de leurs propres attachements, à user de leur liberté contre les effets machinaux, c'est-à-dire à diminuer leur union aux corps. L'analyse de la mécanique affective apparaît alors comme le préalable incontournable à toute exhortation à l'exercice de la liberté de l'esprit, requis tant pour éviter l'erreur dans les sciences que pour se bien conduire. Elle revêt donc

¹⁰¹² RV II, PI I, p. 235 ; OC I, p. 312

¹⁰¹³ RV V, PI I, pp. 508-509 ; OC II, pp. 150-151.

¹⁰¹⁴ RV V, PI I, p. 498, OC II, p. 138 : « Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presque infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles : et un des meilleurs moyens pour se rendre assez savant dans ces choses, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons en nous-mêmes, que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. *Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent, et celle des jugements propres à chacune des passions, desquels nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions, que les astronomes à prédire les éclipses.* Car encore qu'ils soient libres, il est très rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes. » (n. s.) On notera ici que l'idée que la connaissance de nos propres affections nous rend bons juges de celle des autres se rencontrait aussi chez Montaigne.

¹⁰¹⁵ RV V, PI I, p. 508 ; OC II, p. 150.

une signification épistémologique autant qu'éthique, ce qui donne sens à l'insistance de Malebranche sur l'aspect mécanique *et* sur la spontanéité de l'âme dans la séquence sensation – imagination – passion. La mise en valeur des automatismes de ces trois modalités est en effet, de manière paradoxale, la meilleure garantie que l'on puisse avoir de la possibilité de s'appliquer à les modérer¹⁰¹⁶.

IV. Un « savoir » sensible ?

Ainsi que nous l'avons établi plus haut, au cours des livres I à V de la *Recherche*, Malebranche s'est clairement employé à dénoncer les erreurs de la conscience sensible. Dans ces textes il est apparu que si l'on s'attache à juger de la valeur du sentiment selon les critères de la connaissance objective, c'est-à-dire des idées claires de la science, celle-ci est quasi nulle. Pourtant, les larges analyses consacrées aux sensations, à l'imagination et aux passions ont aussi tracé une voie plus positive qui permettait d'en envisager les apports et de montrer d'une part que Malebranche s'en prend moins, dans sa critique, à la conscience ordinaire qu'aux fausses théories qui s'y greffent ; et d'autre part, qu'il suggère d'accorder crédit, dans le champ de l'expérience mondaine, au savoir singulier élaboré par la conscience sensible. La figure d'un intellectualisme malebranchiste intransigeant s'en trouve, selon nous, assurément ébranlée.

Nous réfléchissons d'abord sur l'usage des modalités affectives en sciences. Nous ferons ensuite apparaître comment, selon Malebranche, le sentiment intérieur, dont le chapitre précédent a montré qu'il nous faisait connaître notre qualité de substance singulière, la spiritualité, l'immortalité ou encore la liberté de l'esprit, fournit aussi savoir vital qui, nous faisant connaître « nos modifications » nous permet de nous orienter dans le monde. Par sa vie concrète, le sujet en vient en effet à connaître ses modifications et par elles, les relations que son corps entretient avec les objets extérieurs. Si ces données sont privées et incessibles, elles constituent cependant une source indépassable de sagesse corporelle que la pure raison n'atteint pas. De tout ceci il suit que

¹⁰¹⁶ RV VI, PI I, p. 600, OC II, pp. 257-258. Si on ne peut connaître toutes les raisons physiques des ressorts, on peut en tout cas en décrire les effets et apprendre à s'en servir : RV IV, PI I, pp. 478-479 ; OC II, pp. 117-118. Cela va contre l'idée selon laquelle le mécanisme radical de Malebranche aurait pour conséquence la dévaluation de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps (opinion de D. Kolesnik-Antoine, rapportée par M. Roux-Beaulne « Les enfants voient... » p. 706).

le sentiment livre un savoir véridique concernant l'existence des corps, les états intérieurs du sujet mais aussi certaines données d'expérience.

1. De l'usage des modalités affectives en sciences.

Sens, imagination et passions, comme causes des modifications de l'âme, partagent « la capacité de l'esprit ». Aussi font-elles obstacle à la claire saisie des idées et c'est pourquoi « tous ceux qui veulent s'appliquer sérieusement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand soin d'éviter, autant que cela se peut, toutes les sensations trop fortes (...) ; [ils] doivent veiller sans cesse à la pureté de leur imagination (...) Enfin, [ils] doivent surtout arrêter les mouvements des passions¹⁰¹⁷ ». Cela dit, Malebranche affirme qu'une telle ascèse, de principe, ne peut pas être maintenue et il admet, puisqu'« il n'est pas possible que l'âme soit sans passion, sans sentiment, ou sans quelque autre modification particulière, [qu']il faut faire de nécessité vertu, et tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif¹⁰¹⁸ ».

Aussi, au livre VI de la *Recherche*, Malebranche examine-t-il l'usage qui peut être fait des passions, des sens puis de l'imagination en sciences. Sur ce dernier point en particulier, la réflexion, qui prolonge et approfondit certaines analyses du livre II, est manifestement inspirée par les développements cartésiens des *Regulae*, dont il est bien établi que Malebranche a connaissance.

Ainsi que nous l'avons déjà marqué, certaines passions sont, selon Malebranche, propices à la recherche¹⁰¹⁹ et il est possible d'éveiller l'esprit et de le fortifier dans l'attention par des représentations sensibles des vérités. C'est donc en modulant la concentration que les sens peuvent servir d'adjuvants à la connaissance¹⁰²⁰. Ainsi le géomètre peut-il, en usant d'images, forcer l'attention. En effet, la vue de telles ou telles lignes induira la pensée des idées correspondantes, en raison de la liaison des idées aux traces, que ce renvoi soit naturel – la vue d'un carré appelle irrésistiblement, selon Malebranche, la saisie de l'idée correspondante, et ce, chez tous les hommes –, ou acquis – l'apprentissage de la géométrie dans le premier âge consistant à associer

¹⁰¹⁷ RV VI, PI I, p. 596, OC II, p. 252.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

¹⁰¹⁹ Sont de cette nature celles qui « donnent la force et le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentifs » : désir de trouver la vérité, d'acquiescer assez de lumière, pour se conduire, de se rendre utile au prochain » (RV VI, PI I, p. 597, OC II, p. 254)

¹⁰²⁰ « La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'âme, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de différent. : les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remédier au défaut d'application de l'esprit aux vérités qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent. » RV VI, PI I, p. 601, OC II, p. 259.

régulièrement telle représentation figurée à telle idée¹⁰²¹. La figuration – c'est-à-dire ici le tracé des figures et des lignes qui expriment des proportions entre grandeurs – aide donc à la compréhension de vérités abstraites¹⁰²² et les sens permettent une initiation à la géométrie. L'utilisation de telles procédures se justifie par la limitation de nos capacités de connaître qui entraîne la nécessité, pour le vrai, de se manifester sensiblement. C'est donc au nom de la première incarnation que le travail du mathématicien peut s'accomplir sur les figures¹⁰²³. Précisons que la médiation des sens permet deux choses : la circulation des idées – par la (dé)monstration sensible – et la saisie en soi des vérités, puisque la méditation n'exclut pas le recours au sensible, qui se présente comme un viatique pour l'abstraction, à condition que les lignes portent l'attention sans arrêter la vue et que le schéma soit dépassé dans une saisie des réalités intelligibles¹⁰²⁴.

Car Malebranche a bien soin de préciser que la sollicitation de la liaison entre figures et idées doit être employée avec modération et qu'il convient de n'user de sensibilité qu'autant que nécessaire, en se gardant d'absorber l'esprit dans des contemplations inutiles¹⁰²⁵. En effet, si les sens peuvent être de quelque usage dans les mathématiques, c'est en raison de notre penchant aux images. Si donc la vérité peut parfois être parée d'un habillage sensible pour aider à sa saisie, elle doit l'être sans lustre excessif. C'est pourquoi au livre II de la *Recherche*, Malebranche affirme que la supériorité de la géométrie sur l'algèbre n'a qu'un temps et que les vérités un peu cachées ne sont pas accessibles à un savoir resté tributaire de la représentation¹⁰²⁶.

¹⁰²¹ Il existe donc certaines liaisons naturelles grâce auxquelles la représentation des figures géométriques induit la perception des idées correspondantes : « On ne peut douter par exemple que tous les hommes n'aient l'idée d'un carré à la vue d'un carré, parce que cette liaison est naturelle » RV II, PI I, p. 162 ; OC I, p. 219. Quant aux liaisons acquises, il est clair que c'est en entraînant régulièrement son esprit à considérer les mêmes choses que l'on pourra agir efficacement sur la mémoire et par là, sur l'attention (RV II, PI I p. 204 ; OC I, p. 270).

¹⁰²² RV II, PI I, p. 164 : « Mais ceux qui commencent la géométrie commune, conçoivent très clairement et très promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, pourvu qu'ils entendent très distinctement les termes dont on se sert : parce que les idées de carré, de cercle, etc., sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voient devant leurs yeux. Il arrive même souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration, la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent. » ; RV VI, PI I, p. 601 ; OC II, p. 259 : « C'est pour cela que les géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considérer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent pour ainsi dire dans leur esprit les idées, qui y répondent : ils se les rendent plus familières, parce qu'ils les sentent en même temps qu'ils les conçoivent. C'est ainsi que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfants, qui ne sont pas capables de vérités abstraites, à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voient des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considèrent par esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles. »

¹⁰²³ « Je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité, comme la vérité elle-même s'est exposée. Les hommes depuis le péché de leur père, ayant la vue trop faible pour considérer la volonté en elle-même, cette souveraine vérité s'est rendue sensible en se couvrant de notre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, et de se rendre aimable à nos yeux. » RV VI, PI I, p. 602 ; OC II, p. 260.

¹⁰²⁴ « Nous devons nous servir de quelque chose de sensible, que nous puissions dissiper, anéantir, sacrifier avec plaisir à la vue de la vérité vers laquelle elle nous aura conduits. » RV VI, PI I, p. 603 ; OC II p. 261. On doit donc user de figures sensibles, ce qui se justifie car la Sagesse elle-même qui s'est incarnée, mais sans trop d'éclat (qui risquerait de nous attacher au sensible).

¹⁰²⁵ « Il faut surtout prendre garde à ne point couvrir les objets, que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de sensibilité, que l'esprit en soit plus préoccupé que de la vérité même, car c'est un défaut des plus considérables et des plus ordinaires. » RV VI, PI I, p. 601 ; OC II, p. 259.

¹⁰²⁶ « On ne prétend pas aussi, par ce qu'on vient de dire, condamner l'algèbre, telle principalement que M. Descartes l'a rétablie : car encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété et de confusion dans ces expressions, et le secours que l'esprit en reçoit surpasse si fort la difficulté qu'il y a

Dans le livre VI, pourtant, Malebranche réexamine le statut de la géométrie qui s'y voit même définie comme science universelle¹⁰²⁷. L'imagination, qui en est l'adjuvante, apparaît alors dotée du pouvoir d'aider à apercevoir « clairement et distinctement les objets ». Ainsi, si l'utilité des images pour « arrêter la vue de l'esprit¹⁰²⁸ », c'est-à-dire pour forcer l'attention, est réaffirmée, Malebranche ajoute que l'imagination peut aider à la résolution des problèmes. Des liaisons nouvelles entre figures tracées et idées sont alors mobilisées, puisque « on peut exprimer par lignes et représenter ainsi à l'imagination la plupart de nos idées¹⁰²⁹ ». Il ne suffit plus des sens pour réveiller les liaisons naturelles entre figures géométriques et idées ; l'imagination s'éduque par un nouvel effort et voilà que la résolution se manifeste sensiblement¹⁰³⁰. C'est pourquoi Malebranche peut affirmer que la possibilité de figurer toute grandeur confère à la géométrie le statut de science universelle : « toutes les sciences exactes peuvent se rapporter à la géométrie : parce que toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses, et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes¹⁰³¹. »

Précisons que, même si la résolution se manifeste, Malebranche, dans le livre VI, ne crédite pas les sens mais bien l'imagination, de la saisie des vérités. Dans les *Entretiens sur la métaphysique*, un dialogue entre Ariste et Théodore permet de préciser pourquoi. Si l'on peut résoudre des problèmes par construction ou convaincre en figurant des énoncés mathématiques, la vérité paraît sauter aux yeux et la méditation semble remplacée par la foi dans le témoignage des sens, les sensations proprioceptives faisant office de raisonnement. Une telle interprétation du rôle de l'image, présentée par un Théodore volontiers provocateur, est rejetée par Ariste qui ne s'en laisse pas compter et rétablit le vrai : « ce ne sont point nos sens, mais la raison jointe à nos sens qui nous éclaire, et qui nous découvre la vérité¹⁰³² ». Que ce soit bien la raison, c'est-à-dire l'entendement, qui, à proprement parler, sent, imagine et connaît, c'est là une évidence, depuis le livre I de la

trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une manière de raisonner et d'exprimer ses raisonnements qui s'accommode mieux avec la nature de l'esprit, et qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point la capacité de l'esprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abrègent d'une manière merveilleuse toutes nos idées et tous nos raisonnements, et elles les rendent même en quelque manière sensibles par l'usage. Enfin leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions quoique naturelles des figures dessinées de triangles, de carrés et autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche et à l'exposition des vérités un peu cachées. » RV II, PI I, pp. 164-165 ; OC I, p. 221.

¹⁰²⁷ « On doit donc regarder la géométrie comme une espèce de science universelle, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, et qui lui donne l'adresse de régler son imagination, et d'en tirer tout le secours qu'il peut en recevoir : car par le secours de la géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination ; et l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit. » RV VI, PI I, p. 619 ; OC II, p. 278.

¹⁰²⁸ RV V, PI I, p. 499 ; OC II, p. 139.

¹⁰²⁹ RV VI, PI I, p. 615 ; OC II, p. 274.

¹⁰³⁰ « De sorte que cette ligne sert, non seulement à soutenir la vue de l'esprit, dans la recherche de toutes les vérités qu'on veut découvrir sur la question proposée : elle ne représente même la résolution d'une manière sensible et convaincante. (...) Ainsi, cette manière d'examiner les questions ne soutient pas seulement la vue de l'esprit, elle lui en montre même la résolution : et elle lui donne assez de lumière pour découvrir les choses inconnues par fort peu de choses connues. » RV VI, PI I, pp. 606-607 ; OC II, p. 264-266.

¹⁰³¹ RV VI, PI I, p. 615 ; OC II, p. 274.

¹⁰³² EMR, PI II, p. 745 ; OC II p. 114.

Recherche, que Malebranche n'a pas soin de rappeler dans le livre sur la méthode. Le fait que Malebranche y examine les usages de l'imagination et non des sens en géométrie paraît en revanche significatif, bien qu'il ne le justifie pas, avouant même, de manière fort décevante, que cet arbitrage importe peu. Seules des hypothèses peuvent donc être proposées. Malebranche semble vouloir accentuer le travail d'élaboration de l'imagination mathématique, c'est-à-dire la conversion de l'idée ou des données du problème en éléments matériels aptes à en favoriser la saisie. Ce faisant, il retrouve le rôle dévolu à l'imagination par Descartes, dans les *Regulae*. Son insistance à traiter de l'imagination peut donc à bon droit être interprétée comme une volontaire fidélité à l'héritage cartésien. Il est clair en tout cas que l'ordre de succession des modalités sensibles choisi dans le livre VI (passions, sens, imagination) souligne une gradation dans la pertinence de ces adjuvants. L'imagination, placée en dernière position, reçoit donc un traitement plutôt favorable. Elle n'est pourtant pas sans reproche et la géométrie pâtit de ses limitations.

D'une part, « toutes les choses qui tombent sous l'imagination, ne peuvent pas s'imaginer avec la même facilité », les figures composées présentant d'évidentes difficultés¹⁰³³ ; d'autre part, l'expression sensible des grandeurs ne comble pas les lacunes de la connaissance, le cas des incommensurables illustrant le fait que représenter ne suffit pas à voir clairement¹⁰³⁴. La géométrie est finalement relativement limitée dans son usage, bien davantage, en tout cas, que ne le sont les autres disciplines mathématiques, capables d'augmenter la capacité de l'esprit. Les procédés de figuration de la géométrie se révèlent en effet grossiers, là où l'arithmétique est capable de ramener toute grandeur à une claire mesure et l'algèbre, d'opérer sur tous types de grandeurs. Celle-ci, par le caractère arbitraire de son symbolisme, coupe toute liaison naturelle entre signifiant et signifié et par là, s'éloigne du renvoi spontané de la figure géométrique à son idée qui excitait les sens et l'imagination, encore. Cela dit, il faut noter que Malebranche, au fil des éditions, allège sa critique des géomètres ordinaires, tributaires de la représentation et par suite peu enclins à la vraie logique, pour insister moins sur les résistances à l'une ou l'autre de ces disciplines que sur les virtualités formidables de résolution algébrique des problèmes dans la nouvelle mathématique de l'infini.

¹⁰³³ Ce passage sur les embarras de l'imagination s'agissant des « figures si composées » n'est évidemment pas sans rappeler les réflexions cartésiennes sur le chiliogone. Ajoutons que Malebranche note un point singulier : s'il nous est difficile d'imaginer avec justesse des angles aigus et obtus, alors que nous avons une représentation nette de l'angle droit, c'est que ce dernier nous est familier, « parce qu'on est accoutumé à voir toutes choses debout » (RV VI, PI I, p. 620, OC II, p. 278). La perception naturelle que l'on a de l'espace rendrait donc raison des capacités de notre imagination mathématique.

¹⁰³⁴ RV VI, PI I, p. 617 ; OC II, p. 276. Dans un paragraphe remanié de manière relativement marginale au fil des éditions mais qui est absent des derniers états du texte (à compter de 1700), Malebranche juge bon de préciser que le recours à la géométrie ne s'entend que dans le cas de l'examen des rapports de grandeurs, et non de perfections (vérités morales). La géométrie ne vaudrait donc comme science universelle que dans le cadre resserré des disciplines de la grandeur.

Davantage encore, la résolution des problèmes par la géométrie ne garantit pas la conformité à l'expérience¹⁰³⁵. En physique, l'usage des sens est ainsi requis pour attester de la véracité, au plan de l'expérience, des conclusions mathématiques¹⁰³⁶. Ces considérations réintroduisent donc la valeur du témoignage des sens dans les sciences : pour découvrir les rapports qui sont entre les choses créées et leurs idées, ainsi qu'entre choses créées elles-mêmes, ce sont donc les sens que l'on convoque, pour se garder de la « fausse application qu'on fait de la géométrie ». Si la géométrie continue à être appelée science universelle, ce n'est donc plus parce qu'elle permettrait de résoudre toute question portant sur des grandeurs, mais parce qu'elle constitue un exercice efficace pour l'esprit, comme propédeutique à toute recherche. L'imagination s'y révèle efficace comme gymnastique de l'esprit. Les sens, quant à eux, garantissent l'effectivité des vérités découvertes.

2. La « révélation naturelle » du sentiment.

Les raisons que l'on a, selon Malebranche, de n'accorder d'ordinaire aucune valeur épistémique à la conscience sensible qui ne procure qu'une « connaissance fort imparfaite » sont récapitulées avec précision dans le *Sixième Eclaircissement* : les sens présentent les objets d'un point de vue subjectif centré sur le corps propre alors même que ce dernier n'est pas connu de façon certaine ; ils accréditent l'impression que les qualités sensibles appartiennent aux corps ; sommeil, passions, folie montrent que certaines impressions ne désignent aucun objet réel dans l'expérience commune ; enfin, quand bien même certains ressentis seraient corroborés par l'avis général, l'accord entre différents témoins sur les sensations n'est que probable et la vraisemblance, même si elle est partagée, ne constitue pas une vérité¹⁰³⁷.

Pourtant, il serait faux de dire que la conscience sensible ne nous apprend rien. Simplement, l'enseignement des sens porte non sur les essences mais sur les apparences des choses, non sur les

¹⁰³⁵ On notera que c'est dans un long ajout de la dernière édition, que Malebranche intercale entre les exemples de problèmes traités et leur analyse, qu'apparaît le doute sur la validité expérimentale des suppositions géométriques. Avant cela, le statut de la géométrie comme science universelle se trouvait intact.

¹⁰³⁶ « La géométrie est donc très utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports : mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur : parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est précisément pour cette raison que toutes les machines qu'on invente ne réussissent pas ; que toutes les compositions de musique où les proportions des consonances sont les mieux observées, ne sont pas les plus agréables, et que les supputations les plus exactes dans l'astronomie, ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur et le temps des éclipses. La nature n'est point abstraite, les leviers et les roues des mécaniques ne sont pas des lignes et des cercles mathématiques : nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes, ni dans les mêmes hommes en différents temps ; ils changent selon les différentes émotions des esprits, de sorte qu'il n'y a rien de si bizarre. » RV VI, PI I, pp. 617-618 ; OC II, pp. 276-277.

¹⁰³⁷ Sur ces différents points, voir : VIe *Eclaircissement*, PI I p. 833 sq. ; OC III, p. 56 sq.

corps matériels – pourvus de leurs propriétés objectives – mais sur des corps sensibles – tels qu’ils nous apparaissent¹⁰³⁸. Aussi concerne-t-il exclusivement la vie matérielle et pratique « car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps¹⁰³⁹. » :

« Nous avons encore vu que nos sens sont très fiables et très exacts, pour nous instruire, des rapports, que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, mais qu’ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes : que pour en faire un bon usage, il ne faut s’en servir que pour conserver sa santé et sa vie, et qu’on ne peut assez mépriser, quand ils veulent s’élever jusqu’à se soumettre à l’esprit. »

Dans ce passage, Malebranche oppose clairement une forme de savoir corporel utile à l’usage de la vie et capable de donner au sujet à appréhender les aspects sous lesquels les corps qui pourraient nuire ou profiter au sien se présentent et une connaissance claire, par idées, de l’essence de l’étendue¹⁰⁴⁰. Le savoir corporel que la perception procure est proportionné aux conditions ponctuelles du corps propre¹⁰⁴¹. C’est indéniablement ce qui en fait l’efficacité pratique mais aussi la faiblesse épistémique puisqu’il ne peut prétendre à l’objectivité d’une connaissance universellement valide¹⁰⁴². Cependant, ces compétences relatives sont généralement fiables et ne trompent que dans de rares cas¹⁰⁴³.

Car le savoir empirique se trouve fondé sur le déterminisme biologique – et en cela Malebranche retrouve les conclusions cartésiennes de la *Sixième méditation* – et sur la nécessité de conserver l’union de manière expédiente – c’est-à-dire sans que l’attention de l’esprit soit absorbée dans l’examen des conditions corporelles de la vie du sujet :

« Il faut bien remarquer que nos sens nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu’ils nous portent à juger comme nous faisons des qualités sensibles¹⁰⁴⁴ ».

¹⁰³⁸ A Régis, OC XVII-I, p. 281

¹⁰³⁹ RVI, Pl. I p 119 ; OC I, pp. 158-159.

¹⁰⁴⁰ Selon la réponse à Régis, Dieu ne nous a pas faits pour connaître les rapports des corps au nôtre aussi nous en instruit-il pas le sentiment : OC XVII-I, p. 268.

¹⁰⁴¹ Pour voir les corps comme présents, il faut que nos sens soient frappés : RVFI, OC VI-VII, p. 108.

¹⁰⁴² Ceci est illustré dans les EMR (V, Pl II p. 748 ; OC XII-XIII, p. 116) par l’exemple frappant de la double perception – relative – de la température d’une eau, goûtée tantôt par une main chaude, tantôt par une main froide : l’environnement est toujours évalué à l’aune de la disposition actuelle du corps propre, ce qui donne à chaque donnée du sentiment une forme d’unicité qui, en un sens, pourrait condamner la « connaissance sensible » à n’être composée que d’une série d’impressions instables et changeantes.

¹⁰⁴³ TM I, Pl II, p. 490 ; OC XI, 91.

¹⁰⁴⁴ RV I, Pl I, p 106 ; OC I, p. 142 ; Notons que l’adaptation de la conscience sensible aux demandes de la vie corporelle et de sa conservation est le meilleur argument de Malebranche pour récuser le « savoir des sens » et promouvoir une méthode pour nous délivrer, dans la recherche de la vérité, « de la facilité et de l’inclination que l’on a à suivre ses sens » : RV I, Pl. I p

« Or s'il fallait examiner tous les rapports qu'ont les corps qui nous environnent avec les dispositions actuelles du nôtre, pour juger si nous devons, combien nous devons avoir de commerce avec eux ; cela partagerait, que dis-je ! cela remplirait entièrement la capacité de notre esprit. Et assurément notre corps n'en serait pas mieux. (...) il faudrait une vigilance dont nous ne sommes pas capables.¹⁰⁴⁵ »

Ainsi, les trois types de jugements que l'âme fait au regard de ses sensations plus haut évoqués procurent un savoir instinctif qui permet l'orientation du sujet dans son environnement et s'adapte parfaitement à sa justification fonctionnelle – servir à la conservation du corps, et par là, à l'union du composé¹⁰⁴⁶. Les sentiments prévenants apparaissent alors comme les instruments de la conservation du corps et de la maîtrise de ses plaisirs et de ses douleurs¹⁰⁴⁷. L'institution de nature – institution prenant ici le double sens d'ordre et d'instruction – porte les sujets aux biens sensibles autant qu'il est nécessaire pour la conservation de leur corps et de l'union. A ce titre, elle apparaît comme une ruse paradoxale de Dieu : par pure raison, il serait impossible, selon Malebranche, que nous nous représentions les corps avec lesquels nous avons rapport comme nos biens, or il est nécessaire, pour l'union, que nous le fassions. L'instinct se substitue donc à la raison sous l'effet du poids des sentiments. L'institution de nature se révèle paradoxalement être l'artifice qui, masquant la vérité, produit une habitude corporelle et des comportements adéquats à la constitution du composé humain¹⁰⁴⁸.

Mais il y a plus : si les qualités sensibles que la perception attribue aux objets sont illusoires, il n'en est pas de même de toutes les indications qu'elle fournit. Ainsi de l'appréhension de l'existence des objets perçus. Car à défaut d'une adéquation des contenus de conscience aux phénomènes physiques, ceux-là ne laissent pas, selon Malebranche, d'indiquer clairement la présence actuelle des objets. En effet, celle-ci n'est précisément accessible que par la conscience

53 ; OC I, pp. 77-78 : « Nous devons observer exactement cette règle. De ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. »

¹⁰⁴⁵ EMR IV, PI II, pp. 731-732 ; OC XII-XIII, pp. 98-99.

¹⁰⁴⁶ « Car on rapporte toujours par une espèce de jugement naturel et qui n'est pas libre, les sentiments à ce qu'il est plus à propos, pour le bien du corps de les rapporter. On rapporte la douleur à la piqure, non à l'épine, mais au doigt piqué. Il est clair que toute conclusion doit être ainsi pour le bien du corps », EMR XII, PI II, p. 899 ; OC XII-XIII, p. 280.

¹⁰⁴⁷ CC : les biens du corps peuvent être connus sans examen par une preuve courte, PI I, pp. 1155, 1207-1208, OC IV, pp. 37, 93-94 ; EMR : les sentiments prévenants sont le moyen le plus efficace, parce que le plus rapide, pour parvenir aux comportements appropriés : PI II, pp. 732-733 ; OC XII-XXX, pp. 99-100.

¹⁰⁴⁸ Sur la valeur de l'expérience au regard de l'union et de la communication des mouvements : CC II et III PI I, pp. 1155 et 1177, OC IV, pp. 37, 60 ; EMR, IV, PI II, p. 735, OC XII-XIII, p. 102 ; sur les perceptions comme avertisseurs biologiques : CC IV, PI I, p. 1208, OC IV, pp. 1207-1208 ; sur la « preuve courte du sentiment », TM I, PI II, p. 524 ; OC XI, p. 131 ; sur l'artifice de l'institution de la nature : CC, PI I, p. 1207 ; OC IV, p. 93.

sensible, aucune démonstration rationnelle n'étant efficace à l'assurer¹⁰⁴⁹. Cette affirmation de Malebranche se fonde sur deux arguments : d'une part, dans la perspective occasionnaliste qui est la sienne, les perceptions ne résultant pas d'une causalité effective des objets à l'esprit, aucune conclusion ne peut être tirée de leur supposée représentativité ; d'autre part, il n'y a pas de rapport nécessaire – d'émanation – de Dieu au monde – pas plus que de la pensée à l'être – ; aucune vérité entendue comme connaissance de rapport ne peut donc être saisie, en la matière, par l'esprit¹⁰⁵⁰.

Ceci étant dit et malgré les cas limites que sont la folie, le rêve ou l'imagination, il n'y a pas de bonne raison, selon Malebranche, de douter de l'existence des corps en général. Ainsi, si les successeurs et lecteurs de Malebranche ont pu voir dans sa philosophie une préfiguration de l'immatérialisme ou une source du scepticisme¹⁰⁵¹, lui ne revendique aucune position de ce type¹⁰⁵². Sa conception à l'égard de l'existence des corps consiste à la dire indémontrable, non à la nier. S'il est vrai qu'il admet qu'absolument parlant on pourrait avoir conscience du monde sans qu'il existe rien de créé¹⁰⁵³, la possibilité de cette supposition ne fonde aucune conclusion valable quant à l'inexistence de la matière et le plus probable est au contraire, selon l'oratorien, que celle-ci existe.

Précisons davantage ce qu'il en est du traitement malebranchiste du problème de l'existence du monde matériel. En affirmant la démonstration de l'existence des corps hors de nous impossible, Malebranche prend explicitement ses distances avec l'entreprise cartésienne de la *Sixième méditation* dont il manifeste, comme d'autres de ses contemporains, cartésiens déclarés¹⁰⁵⁴, une conscience vive des imperfections. Par là, il désigne avec clarté l'espace d'une preuve de sentiment qui ressortit – en l'affirmant – du mode de donation spécifique du sensible à la conscience.

¹⁰⁴⁹ *Vie Eclaircissement*, pp. 832 et 837 en particulier (OC III, pp. 55 et 60) ; EMR VI, PI II, p. 767 ; OC XII-XIII, p. 136 ; et aussi : « or je sens en moi diverses couleurs, dont Dieu me touche à l'occasion ou à la présence des corps : et *delà, je juge qu'ils existent actuellement* : car l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible, non plus que l'idée des corps en elle-même, *c'est une espèce de nécessité*, que j'attribue à une réalité créée, aux corps qui m'environnent, le sentiment que j'en ai, et qui se produit en moi malgré moi », Première lettre à Arnauld, OC VI-VII, p. 201 (n.s.).

¹⁰⁵⁰ EMR VI, PI II, pp. 768-769 ; OC XII-XIII, p. 138.

¹⁰⁵¹ Voir par exemple l'article de Geneviève Brykman, « L'immatérialité de l'âme chez Malebranche et Berkeley », dans lequel elle établit que s'il y a une proximité entre Malebranche et Berkeley, elle se situe assurément « sur le terrain de la question de l'existence des corps et/ou de la matière hors de nous » car, selon elle, pour l'un comme l'autre auteur, ni la raison ni les sens ne sauraient prouver que les corps existent. Ferdinand Alquié, quant à lui, estime que selon Malebranche, on ne peut pas même se fier au sentiment pour affirmer que les objets extérieurs existent (*Le cartésianisme de Malebranche*, p. 80).

¹⁰⁵² Dans son article « Vision en Dieu, présence du monde » (in *Malebranche, l'homme et l'œuvre*, ouvrage collectif, Paris, Vrin, 1967), Joseph Moreau explique que l'interprétation idéaliste de Malebranche se fonde bien souvent sur l'affirmation de l'impossibilité d'une démonstration de l'existence des corps et de son inutilité pour la physique (RV VI, II). J. Moreau montre au contraire que la présence du monde, si elle ne peut être prouvée, est indubitable chez Malebranche, pour qui le sujet a accès par la perception à des *phénomènes actuels* et qui, s'il éprouve continuellement la présence du monde, lui est toujours présent par son engagement corporel (p. 196) : le monde de Malebranche n'est pas un monde d'idées mais bien un monde réel, à habiter. Ces conclusions nous paraissent très justes.

¹⁰⁵³ Notamment : *Réponse à Régis*, OC XVII-I p. 287.

¹⁰⁵⁴ Regius : AT VIII-2, p. 343 ; Cordemoy, *Six discours*, *Œuvres* ed. Clair et Girbal, pp. 154-155.

Dans l'entreprise des *Méditations*, le dernier mouvement, en prouvant l'existence des corps¹⁰⁵⁵, doit mettre fin au doute engagé au principe de la réflexion. Pour ce faire, Descartes prend appui sur l'imagination puis la perception extérieure, au titre d'indices de l'existence de choses hors de la pensée : corps propre (imagination) et objets matériels (perception sensible). La démonstration se déploie à partir de la conscience d'une affection – c'est-à-dire de l'expérience de la réception de vives stimulations sous la forme de la contrainte¹⁰⁵⁶ – et de l'absence dans le sujet d'une faculté active capable de produire de telles idées. Il s'ensuit qu'« une autre substance que moi » doit être la cause de ces états de conscience, qui doit contenir formellement ou éminemment ce que les idées représentent. Elle pourrait donc être un corps, Dieu ou «une créature plus noble que le corps».

C'est alors à l'inclination naturelle, garantie par le principe métaphysique de la véracité divine qu'il est fait appel pour trancher entre ces possibilités. L'enseignement de la nature, qui avait été congédié au temps où il s'agissait d'expurger la pensée de soi de toutes ses représentations fautives se trouve ici réhabilité : Dieu serait trompeur, en effet, s'il démentait la forte propension naturelle – c'est-à-dire innée – que l'on a à croire que les idées sensibles sont causées par des corps. La véracité divine cautionne donc l'inclination naturelle et corrobore l'explication causale de la perception.

Ayant établi que l'inclination à croire que les corps agissent est véridique, Descartes affirme l'existence de ceux-ci. Il est à noter que, à la différence de la première inclination naturelle à croire que les corps ressemblent à la représentation que nous en donne la perception, la propension à croire à leur existence ne peut ici être mise en doute. Puisque nous ne possédons aucune faculté qui nous permettrait de nous détromper, notre erreur serait incorrigible et Dieu trompeur, si cette inclination était fautive. Dans les *Principes de la philosophie* (II, 1) on trouve une démonstration assez similaire¹⁰⁵⁷ : Descartes use à nouveau du caractère non-volontaire des perceptions sensibles pour introduire l'idée qu'elles ne sont pas causées par la pensée elle-même. En revanche, il ne se fonde plus sur la forte inclination dont il s'agissait dans la *Sixième méditation* mais sur l'idée claire de l'étendue géométrique « que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement¹⁰⁵⁸ ». Il affirme à nouveau que, sauf à reconnaître Dieu trompeur, cette idée claire ne peut être causée que par les corps, conformément à la certitude que nous en éprouvons. Il est alors

¹⁰⁵⁵ *Sixième méditation*, AT IX, pp. 57-65.

¹⁰⁵⁶ « [les idées sensibles] se présentaient à [ma pensée] sans que mon consentement fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens, et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent », AT IX, p. 59.

¹⁰⁵⁷ Pour une restitution et un examen de cette variante de la démonstration, on peut renvoyer à l'ouvrage de F. de Buzon et V. Carraud « *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement* » (Paris, PUF, 1994), pp. 36-43.

¹⁰⁵⁸ PP, AT IX, II, pp. 63-64.

possible de conclure qu'il existe une certaine substance étendue qui cause nos sentiments et qui est pourvue des différentes propriétés contenues dans l'idée claire de l'étendue¹⁰⁵⁹.

Cette démonstration sera la cible de différentes critiques chez les lecteurs de Descartes¹⁰⁶⁰. La défiance que ceux-ci pouvaient éprouver à l'égard de la preuve a des sources multiples : sa forme même – c'est alors la faiblesse du raisonnement par exclusion qui se trouve soulignée – ; la cohérence d'un appel à la véracité divine pour garantir ici un sentiment confus, là une idée claire ; la théorie de la causalité psycho-physique et/ ou de la ressemblance de l'effet à la cause¹⁰⁶¹.

Malebranche, quant à lui, que le recours à la causalité réelle entre esprit et corps, pas plus que l'évidence procédant d'une modification ne pouvaient convaincre, prend argument de l'échec de la démonstration pour affirmer que, contrairement aux ambitions affichées par Descartes à l'orée de la deuxième partie des *Principes*, il n'est pas possible d'obtenir une « science certaine » de l'existence des corps. Ainsi affirme-t-il qu'aucune preuve rationnelle ne pourrait être plus persuasive que la démarche cartésienne. Si celle-ci a échoué, c'est bien qu'il est vain de demander démonstration de ce qui ne peut être assuré par cette voie¹⁰⁶².

Différents points sont ici à souligner : en premier lieu, la théorie malebranchiste repose sur une conception exigeante de la démonstration qui en attend une déduction nécessaire. Pour cette raison, il récuse que quelque faisceau de preuves que ce soit atteigne l'évidence d'une démonstration véritable¹⁰⁶³. Ainsi, Malebranche a recours au principe de la véracité divine – plus exactement, de

¹⁰⁵⁹ Sur les variations entre les deux démonstrations et leurs lectures par Malebranche et Spinoza on peut renvoyer à l'article de Kim Sang Ong Van Cung, « L'objet des sens dans la preuve de l'existence des corps. Descartes et la relation d'objet », *Rivista di storia della filosofia*, 2000/3, pp. 397-415. F. De Buzon et V. Carraud, eux, analysant la démonstration de l'existence des choses matérielles dans les *Principes* insistent particulièrement sur deux choses : la reprise, dans cette démonstration simplifiée, du motif de l'impossibilité d'une déception divine et la valeur de la démonstration de l'existence du monde visible dans l'économie des *Principes* (*Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*. Paris, Puf, 1994, pp. 36-43).

¹⁰⁶⁰ Les articles de Richard Glauser « Entre assurance morale et vision béatifique : Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps », *Studia Philosophica* (1996/55, pp. 193-224) et Emanuela Scribano « Invention et intervention de la réécriture spinoziste de la métaphysique des *Principia Philosophiae* » (*Revue d'histoire des sciences*, 2005/58-1, pp. 67-85) présentent de manière détaillée les reproches qui sont adressés par Leibniz et Spinoza à la démonstration cartésienne.

¹⁰⁶¹ Sur ces différents arguments, on peut renvoyer à l'article de Jean-Luc Marion, *Les idées et la raison*, pp. 323-328. L'analyse se concentre en particulier sur l'argument de la similitude de la cause à l'effet : « Force donc est de constater qu'en invoquant le critère de ressemblance pour départager les trois identités possibles d'une seule et même cause efficiente, non seulement la *Meditatio VI* ne peut démontrer sa conclusion (la chose corporelle existe parce qu'elle cause l'idée du sensible), mais Descartes doit contredire lui-même l'une de ses thèses fondamentales » (pp. 327-328). La lecture de J-L Marion souligne en effet la précarité de la cohérence de cette démonstration au regard du système cartésien. Il conclut en outre à son inefficacité. Ainsi, la « preuve » cartésienne serait-elle une voie ouverte vers le scepticisme, car elle ne ferait que révéler le « solipsisme d'un ego qui ne débouche sur aucun monde » (p. 328).

¹⁰⁶² « Mais quoique M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps (...) cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée, je l'entends en rigueur géométrique. Car enfin en matière de philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. » *Vie Eclaircissement*, OC III, p. 60. L'affirmation de l'impossibilité de la preuve de l'existence des corps (et l'abandon de cette question) par Malebranche pourraient être rapprochées de la conception qu'expose Heidegger, au paragraphe 43 d'*Etre et temps* : le scandale n'est pas que la philosophie ne soit pas capable de prouver le monde, mais qu'on lui demande de le faire.

¹⁰⁶³ Sur ce point, cet extrait de la réponse à Arnauld est limpide : « Je prends, comme vous pouvez bien juger, ce mot de *démonstration* dans toute la rigueur et l'exactitude géométrique. (...) Je suis persuadé qu'il y a une ville qu'on appelle Constantinople ; mais je ne le crois pas comme une vérité *démontrée*. Je mets chaque chose dans son rang, comme on le doit. Et celui qui croit avoir une *démonstration* que Constantinople existe, est dans l'erreur, et ne sait point discerner entre simple

sa perfection, ce qui induit qu'il ne puisse pas être trompeur – pour soutenir l'hypothèse d'une existence du monde, qui lui paraît plus probable¹⁰⁶⁴ ; pour autant, il n'estime pas que c'est là démontrer¹⁰⁶⁵. A s'en tenir là, notre inclination à croire à l'existence du monde ne lui semble pas fondée. La preuve cartésienne manque de nécessité, selon Malebranche, car elle ne fournit pas l'assurance qu'un monde a bien été créé. C'est en vérité que Malebranche gomme l'argument cartésien décisif de la causalité. En régime occasionnaliste, il est effectivement impossible d'arguer d'une quelconque efficace des corps sur l'esprit pour démontrer leur existence. Ce qui servait de preuve à Descartes se trouve donc congédié et Malebranche raisonne à partir d'une situation qui, en régime cartésien, en plus d'être contrefactuelle, aurait été un cas de tromperie divine.

Il est clair d'après ce qui précède que, chez Malebranche, connaissance claire et appréhension de l'existence sont disjointes¹⁰⁶⁶. L'oratorien ne croit pas davantage à la possibilité de connaître l'essence de l'ego dont l'existence est certaine qu'à démontrer l'existence de l'étendue dont l'essence est connue clairement¹⁰⁶⁷. Seul le sentiment, c'est-à-dire un mode de donation qui

preuve et démonstration. Je crois donc qu'il y a des corps, mais ce n'est point par la prétendue démonstration de Monsieur Descartes, ni par les huit preuves de Mr. Arnauld. Ce sont néanmoins de bonnes *preuves*, mais de fort méchantes démonstrations. Je le crois comme bien *prouvé* et mal *démontré*. » (OC VI-VII, pp. 182-183). Dans son article « Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration. Malebranche et Arnauld » (Corpus 2005/49), Olivia Chevalier insiste précisément sur « le primat [chez Malebranche] du modèle mathématique de démonstration métaphysique, puisqu'il faut partir d'idées claires et distinctes pour démontrer » (p. 274) et que l'on ne peut déduire que ce qui suit nécessairement des principes. Or, s'agissant de la matière, aucune nécessité ne lie son existence à son essence ; voilà pourquoi une démonstration au sens plein n'est pas possible selon Malebranche.

¹⁰⁶⁴ VIème *Ecl.*, Pl I, pp 836 et 840. Il est à noter que le choix de Malebranche en faveur de l'existence du monde a pu être contesté, sur la base de ses propres principes, par Lanion, qui déclare l'existence des corps non seulement indémontrable mais moins probable que son contraire, dans la 7^{ème} de ses *Méditations de métaphysique*. Dans la méditation précédente, il a passé en revue des arguments qu'il réfute en mêlant arguments cartésiens et malebranchistes, dans la 7^{ème}, son argument est le suivant : puisque Dieu fait tout (y compris les idées particulières qu'il produit incessamment en nous), ce serait prendre un très long détour que « de créer de l'étendue pour me la faire voir ». Il conclut donc : « De plus, Dieu, étant infiniment bon et essentiellement aimable, ne m'a créé que pour l'aimer, non d'un amour contraint et intéressé, mais d'un amour libre et digne de lui. Ainsi, lorsqu'il me fait avoir des sensations agréables, c'est afin que quittant le plaisir que j'y trouve, et me détachant de moi-même pour m'unir à lui, je le puisse aimer d'un amour de choix. Je veux dire que Dieu m'ayant donné assez de mouvement pour me porter vers lui, qui est tout bien et tout être, l'a laissé néanmoins le pouvoir de me reposer dans les biens sensibles et particuliers, afin que, me servant de tout ce mouvement pour aller à lui dans le temps que je pourrais m'arrêter à d'autres biens, je puisse le préférer à ces biens, et l'aimer par conséquent d'un amour de choix. De sorte que, sans supposer aucune étendue, il n'est pas difficile d'expliquer pourquoi Dieu me donne toutes mes sensations. » (*Méditations sur la métaphysique*, Vrin, Paris, 2009, p. 102). Lanion soutient bien que la foi « qui est au dessus de la raison » ordonne de croire mais il ne dira pas, comme Malebranche, que l'existence du monde se *démontre, la foi supposée* : quant à la raison, elle reste dubitative.

¹⁰⁶⁵ L'argument suffit en revanche à Arnauld, qui, fidèle en cela à la démonstration cartésienne, l'estime très solide : Dieu serait trompeur s'il nous faisait croire à l'existence de corps inexistants (VFI, pp. 225, 228).

¹⁰⁶⁶ « (...) à l'égard des êtres corporels, je prétends qu'on ne les voit, on connaît, que dans l'étendue intelligible ; idée qui représente toutes leurs essences ou ce qu'ils sont, et qui ne se trouve qu'en Dieu mais que pour juger de leur existence, ou les voir comme présents, il faut que nos sens en soient frappés. Car il est certain qu'on ne voit comme actuellement existants les ouvrages de Dieu que par la couleur, la chaleur, la douleur : en un mot, par l'impression qu'ils font sur nos sens : ou pour parler plus chrétiennement, plus exactement, plus philosophiquement, que par une espèce de révélation, que Dieu, comme auteur de la Nature, nous en donne, en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, qu'il a établies pour agir en Dieu, et d'une manière qui porte le caractère d'une sagesse infinie, d'une cause générale, d'une nature immuable, toujours constance, et dans ses desseins, et dans sa conduite ». OC VI-VII, p. 108.

¹⁰⁶⁷ Cette thèse, que Philippe Desoche désigne comme le « double chiasme » (p. 318) fait l'objet de son article « Malebranche et l'inconcevable existence ». Analysant la saisie de l'existence par le sentiment chez Malebranche, il conclut ainsi : « En ordonnant ainsi l'existence au-delà et en deçà de l'idée, au mystère de la puissance et aux ténèbres du sentiment,

affecte l'esprit sans l'éclairer, permet alors d'appréhender l'existence¹⁰⁶⁸. Or, celui-ci indique l'existence de corps sentis et procure une assurance maximale dans son genre, attestant de la présence d'objets qui se révèlent dans l'appréhension singulière de leur apparaître¹⁰⁶⁹. En effet, dans l'ordre du contingent, les vraisemblances valent et ce d'autant plus qu'il est plus probable qu'il existe un monde plutôt que rien au-delà des esprits.

Car la révélation du sentiment est bien fondée, dans la mesure où il paraît bien plus conforme à l'ordre de supposer que Dieu ne nous trompe pas à dessein dans nos perceptions et qu'elles ont, en général, des corrélats réels – même si rien n'assure qu'ils soient matériels. Deux considérations permettent de l'affirmer : d'une part, les erreurs – quand nous croyons à l'existence d'un objet non réel – ne sont que les conséquences de l'application des principes uniformes des lois de la nature¹⁰⁷⁰ – elles en confirment en quelque sorte la généralité du fait même de leur caractère exceptionnel – d'autre part, la tendance que nous avons à croire en l'existence des choses matérielles ressortit aux inclinations naturelles qui sont toujours présentes en nous comme dans le premier homme – et qui relèvent d'une légalité universelle qui n'a pas été changée du fait du péché. En l'absence donc de toute preuve irréfutable, il apparaît plus raisonnable de faire fond sur une inclination naturelle que chacun sent en lui à estimer que des objets sensibles – de nature à pouvoir être appréhendés par nous – existent que de « croire contre le sentiment »¹⁰⁷¹ :

« Les jugements (...) renferment au moins cette vérité qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, quels qu'ils soient. (...) il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles : et nous ne nous trompons point de croire

Malebranche sacrifie sans doute la possibilité d'un discours ontologique, mais il fait droit à un mode de donation irréductible à la vision en Dieu, qui n'est autre que cette présence claire-obscur à soi-même qui définit et constitue l'esprit ».

¹⁰⁶⁸ De nombreux textes l'affirment : XI *Eclaircissement* « C'est par une idée confuse ou par sentiment qu'il juge de l'existence des créatures et qu'il connaît la sienne propre », Réponse à Régis, OC XVII-I, p. 290 « à l'égard de l'existence des créatures, comme on ne les voit point directement et en elle-même, il est clair qu'on ne peut la découvrir que par une espèce de révélation naturelle, c'est-à-dire par les sensations », MCM IX, XII, p. 283 ; OC X, p. 100 : par les idées on ne doit pas juger l'existence des choses. Au contraire, « de ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle existe, et encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons » RV I, PI I, p. 160 ; OC I, p. 216. Malebranche s'oppose donc ici à la thèse cartésienne présentée notamment dans les *Réponses aux secondes objections* (Abrégé, axiome X, p. 128) et dans les *Principes* (I, 15) selon laquelle la notion que l'on a d'une chose en enferme l'existence (possible ou actuelle). Précisons que si, en toute rigueur, l'idée sensible comporte toujours idée et sentiment, c'est bien ce dernier, qui *particularise* l'idée, qui porte témoignage de l'existence de la chose sensible. Quand Malebranche utilise l'expression « révélation du sentiment », c'est, selon ses termes, « pour parler plus chrétiennement » de ce qui a cours quand nous percevons sensiblement les corps : RFVI, OC VI-VII, p. 108.

¹⁰⁶⁹ EMR, PI II, pp. 766-767, OC XII-XIII, pp. 135-136; EPCPC, PI II, p. 1091, OC XV, p. 18.

¹⁰⁷⁰ EMR VI, PI II, p. 772 ; OC XII-XIII, pp. 141-142.

¹⁰⁷¹ Les illusions du sommeil, de l'imagination et de la folie sont explicables par l'efficacité des causes générales, de même que ce qui paraît une irrégularité au point de vue du singulier peut être fondé en raison du point de vue de l'ordre. Ces cas particuliers ne constituent donc pas des arguments dignes d'attention contre le cas général : ordinairement, nos impressions sensibles nous indiquent sans erreur l'existence de corps hors de nous. EMR VI, PI II, p. 775 ; OC XII-XIII, p. 145.

qu'elles ont une existence réelle, et indépendante de notre esprit ; quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement¹⁰⁷².»

Il convient d'insister : si les perceptions, à force de répétition et de concordance de leurs témoignages, forment un faisceau de présomptions, ce n'est pas à en raison de ce caractère persuasif que Malebranche admet leur justesse mais en les référant à l'inclination naturelle à croire à l'existence des corps. Celle-ci prend la forme d'un jugement naturel qui accompagne et précède les jugements perceptifs libres qu'il est possible de soupçonner dans une démarche sceptique mais auquel il paraît légitime selon Malebranche d'accorder sa volonté en vertu de la nature même des inclinations, communes à tous les esprits, inchangées depuis le péché et de ce fait conformes à l'Ordre c'est-à-dire à la Raison¹⁰⁷³. Cette inclination, qui se manifeste par un attachement aux biens sensibles et une conviction difficilement ébranlable en la réalité des choses¹⁰⁷⁴ – Malebranche insiste à de nombreuses reprises sur le caractère contre-intuitif de la mise en question cartésienne de l'existence du monde, ce qui, une fois n'est pas coutume, lui paraît un indice de facticité – requiert l'assentiment. Son acceptation relève donc du choix et en tant que telle, elle peut être élue raisonnablement. Croire à l'existence des objets, ce n'est finalement pas autre chose que se soumettre à l'ordre car si le sentiment peut être appelé une « révélation *naturelle* ¹⁰⁷⁵», c'est en tant qu'il est sous la dépendance de lois générales qui sont clairement connues. Aussi la foi perceptive ne s'oppose-t-elle pas à la raison¹⁰⁷⁶. Elle s'en trouve au contraire justifiée tout en suppléant à ses lacunes¹⁰⁷⁷.

La raison ne peut finalement conclure qu'en faveur du témoignage du sentiment et malgré le caractère paradoxal de cette conclusion, il apert que le sentiment intérieur de l'existence des choses devient l'unique recours contre le scepticisme. En effet, puisqu'il a été établi que les modifications perçues appartiennent à l'âme et non aux corps extérieurs, il faut admettre que c'est

¹⁰⁷² RV I, Pl. I, p. 89 ; OC I, p. 121.

¹⁰⁷³ RV IV, Pl. I, p. 388 ; OC II, p. 12.

¹⁰⁷⁴ VIe *Ecl.* : Pl. I, p. 840 ; OC III, p. 63.

¹⁰⁷⁵ Par ex : Rep. VFI, OC VI-VII, p. 100.

¹⁰⁷⁶ La confiance dans le témoignage du sentiment, loin d'être un acte irrationnel se trouve au contraire rationnellement fondée par une connaissance claire de la véracité divine : « Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe, qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu et l'infailibilité de l'autorité divine sont plutôt des connaissances naturelles et des notions communes à des esprits capables d'une sérieuse attention que des articles de foi » RV VI, OC II, p. 372. Sur ce point : M-F Pellegrin, « Aristarque est-il cartésien ? », p. 100.

¹⁰⁷⁷ Soulignons que dans le VIe Entretien sur la métaphysique il est significatif que ce ne soit pas Théodore, le moniteur, mais bien Ariste qui déclare « je commence à douter qu'il y ait des corps ». Or, il apparaît que, si ce soupçon radical est bien la marque d'un esprit qui sait se placer au dessus des préjugés, il appartient également à la raison de s'en remettre, à défaut de démonstration géométrique, aux preuves certaines que sont l'institution des lois naturelles, la sagesse de Dieu qui les garantit et enfin, la révélation des Ecritures: La foi posée, en effet, Malebranche affirme que l'existence des corps est « démontrée » (Pl. II, p. 772, OC XII-XIII, p. 142).

bien par le biais d'une modalité subjective que nous est donné un accès à un au-delà de la conscience :

« Nos sensations qui ne sont point distinguées de nous, et qui par conséquent ne peuvent jamais représenter rien de distingué de nous, peuvent néanmoins représenter l'existence des êtres, ou plutôt nous faire juger qu'ils existent¹⁰⁷⁸. »

Ainsi sommes-nous intérieurement convaincus, par les sentiments continuels que Dieu produit en nous, de l'existence des corps¹⁰⁷⁹.

Par ce qui précède, on peut conclure que Malebranche n'embrasse pas de position idéaliste – pas même celle que Kant qualifie d'idéalisme problématique – ne doutant pas sérieusement de l'existence des corps. Sa défiance au regard des sens porte bien sur les qualités sensibles et non sur l'existence des objets. Si rien ne prouve qu'elles soient conformes à ce qu'il nous en semble, nous sommes en tout cas assurés par le sentiment de la présence hors de nous de choses sensibles.

Il est clair par ailleurs que le monde qui se découvre existant à la conscience diffère assurément de sa présentation par idée claire : il y a bien hors de nous de l'étendue, mais à se fier au sentiment, nous ne pouvons savoir ce qu'elle est, l'idée claire ne nous en étant pas donnée, comme l'écrivait Descartes dans les *Principes*, par nos modifications sensibles. Au contraire, nous sommes capables d'user de l'étendue, c'est-à-dire de nous y orienter, à partir des modalités sensibles et subjectives de l'expérience et cet usage du monde ne peut être procuré que par le sentiment, dans la mesure où il diffère de la maîtrise qu'en donnerait une compréhension claire.

3. *L'instruction sensible : un apprentissage pratique du discernement.*

Dans le chapitre XIII du Livre I de la *Recherche*, Malebranche s'étonne de ce que l'on croie ne pas connaître ses propres sensations selon un paradoxe surprenant : n'étant pas capables d'imaginer nos modifications, nous pensons n'en rien savoir, et, quand nous tâchons d'objectiver les ressentis affectifs, nous les attribuons aux corps si bien que, les envisageant comme de purs mouvements, nous ne parvenons pas à superposer l'évidence de la conscience et l'impression tenace de cette pensée « physique »¹⁰⁸⁰. Or, Malebranche affirme qu'« il n'est pas possible à un

¹⁰⁷⁸ *Xème Éclaircissement*, Pl. I, p 915 ; OC III, p. 142.

¹⁰⁷⁹ OC II, p. 373.

¹⁰⁸⁰ « Ce qui la porte beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, et qu'elles en sont même des modifications, et par conséquent, que c'est quelque chose de corporel, et qui se peut imaginer. Elle juge

homme d'ignorer entièrement, ce que c'est que la douleur, quand il la sent ». Une telle formulation paraît de prime abord contredire les nombreux passages – notamment dans les *Entretiens sur la métaphysique* – où il affirme l'obscurité radicale des sensations. Que faut-il donc en comprendre ?

En tant qu'elles sont vécues et analysables par le biais du sentiment intérieur, les diverses perceptions dont un sujet fait l'expérience lui sont aussi connues qu'il est possible, s'agissant de données dont on n'a pas d'idée. Les protestations de ceux qui réclament une connaissance inatteignable dans la sphère sensible révèlent donc selon Malebranche davantage leurs préjugés qu'une difficulté effective de la matière. En effet, c'est une fois que les perceptions sont faussement référées aux choses mêmes – et non à soi – qu'elles deviennent incompréhensibles, étant le revers d'une confusion entre modifications de l'âme et propriétés des corps :

« Il se trouve bien des gens, qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, et les autres sensations, parce que confondant l'âme avec le corps, ils ne demeurent pas d'accord qu'elles ne sont que dans l'âme, et qu'elles n'en sont que des modifications. Il est vrai, ces gens sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur quand il la sent¹⁰⁸¹. »

Or, l'erreur ci-dessus mentionnée n'est, selon Malebranche, pas imputable à la conscience commune mais plus probablement à des explications d'ordre scientifique ou philosophique qui prétendraient rendre raison des perceptions en invalidant le témoignage de la conscience naturelle. Car le sentiment intérieur atteste avec raison que la sensation est une affection de l'âme « par rapport à ce qui se passe dans le corps », c'est-à-dire une réponse mentale à un événement ou un état corporel. Cela, le vécu affectif l'assure. Aussi, à qui ne reconnaît pas la vérité du vécu, est-il absurde de tâcher d'en enseigner le contenu.

A la connaissance d'ordre général qui identifie la nature psychosomatique des perceptions s'ajoute un savoir distinctif qui permet de reconnaître une palette d'états à raison de leurs différences phénoménales. Ainsi ne peut-on, selon Malebranche, ignorer entièrement ce qu'est une sensation quand on la perçoit ni confondre des états de conscience déjà expérimentés¹⁰⁸². Quand il

donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelque autre modification d'un corps ; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent, qui n'est rien de corporel, et qui ne se peut représenter par des images corporelles. Cela l'embarrasse et lui fait croire qu'elle ne connaît pas ses propres sensations. » RV I, PI I, p. 110, OC I, p. 147.

¹⁰⁸¹ RV I, PI I, p. 107 ; OC I, p. 144.

¹⁰⁸² Celui qui voit des couleurs ou se brûle la main ne peut douter, dans le temps de son affection, de ce qu'il sait ce que ces deux états signifient et s'il en vient à en rencontrer le souvenir, la vivacité de ses ressentis garantira, s'il les a retenus, qu'il puisse les identifier – reconnaître cette même douleur, comparer les teintes qu'il perçoit actuellement avec celles dont il a gardé la mémoire.

s'agit de connaissance claire, les « diverses façons dont nous apercevons les choses » sont la voie par laquelle nous pouvons distinguer les substances entre elles – pensée et étendue – et les êtres par différenciation – c'est-à-dire les individus singuliers¹⁰⁸³. De même, s'agissant de la connaissance sensible acquise dans l'expérience, le sujet ne peut appréhender la diversité des corps hors de lui et de ses ressentis intérieurs que par la variété de ses modifications. La conscience sensible porte donc sur des contenus distincts¹⁰⁸⁴ et c'est par elle seule que l'on en vient à savoir ce que sentir, voir des corps, éprouver du plaisir ou de la douleur veut dire¹⁰⁸⁵. Ainsi est-il clair, selon Malebranche, que la sensation nous apprend ce que sont véritablement la douleur et le plaisir – et non pas seulement ce qu'ils paraissent être¹⁰⁸⁶. Tous deux sont en effet des sentiments naturels qui se découvrent par des émotions particulières¹⁰⁸⁷ avant même que la conscience ait été frappée de la convenance d'un objet au corps, ce qui signifie qu'elles « sont différentes de notre connaissance et de notre amour et n'en sont pas des suites¹⁰⁸⁸ », ce dont l'expérience d'une douleur – ou d'un plaisir – qui prendrait par

¹⁰⁸³ EMR I, PI II, p. 673 ; OC XII-XIII, p. 33-34.

¹⁰⁸⁴ « Une personne, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, et d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent ; il la distingue très bien de l'admiration, du désir, de l'amour ; il la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un mouvement : enfin, il la reconnaît fort différente de toutes les choses, qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or s'il n'avait aucune connaissance de la douleur, je voudrais bien savoir, comment il pourrait reconnaître avec évidence et certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses. » RV, Livre I, Chapitre XIII, II, PI I, p. 107 ; OC I, p. 144 ; « Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, et qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. », « De même, un paysan sent fort bien la chaleur, et il en a une connaissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur », Id. PI I p. 105 ; OC I, p. 141.

¹⁰⁸⁵ RV V, PI I, p. 502 ; OC II, pp. 143-144 : la sensation nous apprend ce que sont véritablement la douleur et le plaisir, entendus comme « marques naturelles du bien et du mal », *sentiments positifs* qui se découvrent par des émotions particulières.

¹⁰⁸⁶ « Nous sommes *intérieurement convaincus* que le plaisir est bon ; et cette conviction intérieure n'est point fausse, car le plaisir est effectivement bon. Nous sommes naturellement convaincus que le plaisir est le caractère du bien, et cette conviction naturelle est certainement vraie, car ce qui cause le plaisir est certainement très bon et très aimable » RV IV, PI I, p. 447 ; OC II, p. 82 (n.s.). Malebranche soutiendra toujours fermement, notamment dans ses réponses à Arnauld et Régis, la réalité du plaisir, que les sentiments donnent bien à connaître. En effet, il est indéniablement vrai, selon l'oratorien, que le plaisir que je ressens est capable de conforter mon âme, c'est-à-dire de la rendre *actuellement* heureuse, à défaut de la rendre *solidement* heureuse (sur ces points : Lettre à Arnauld du 16 mars 1699, OC VIII-IX, pp. 976, 979-980, 986, 988-989 ; Réponse à Régis, OC XVII-I, p. 313). Le plaisir est bien le signe d'une satisfaction indubitable.

¹⁰⁸⁷ RV, V, PI I, p. 502 ; OC II, p. 144. Ajoutons que certains, mais ils sont rares, font également l'expérience de ce qui est réellement leur bien, ayant reçu la grâce d'instinct qui supplée l'infirmité de la connaissance : RV, V, p. 529 ; OC II, p. 172.

¹⁰⁸⁸ RV III, PI I, pp. 298 -299 ; OC I, pp. 386-387 : « Examinons ce que ces personnes disent de la douleur, ou du plaisir. Ils veulent après plusieurs auteurs très considérables, que ces sentiments ne soient que des suites de la faculté que nous avons de connaître et de vouloir, et que la douleur par exemple ne soit que le chagrin, l'opposition, et l'éloignement qu'à la volonté pour les choses, qu'elle connaît être nuisibles au corps qu'elle aime. Il me paraît évident que c'est confondre la douleur avec la tristesse, et que tant s'en faut que la douleur soit une suite de la connaissance de l'esprit et de l'affection de la volonté, qu'au contraire, elle précède l'une et l'autre. Par exemple, si l'on mettait un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort, ou qui se chauffe les mains derrière le dos, je ne crois pas qu'on puisse dire avec quelque vraisemblance, que cet homme connaîtrait d'abord qu'il se passerait dans sa main quelques mouvements contraires à la bonne disposition de son corps ; qu'ensuite sa volonté s'y opposerait ; et que sa douleur serait une suite de cette connaissance de son esprit, et de cette opposition de sa volonté. (...) la douleur est la première chose que l'âme sent : elle n'est précédée par aucune connaissance et elle ne peut être agréable par elle-même. » Le plaisir et la douleur, comme sentiments prévenants, précèdent la connaissance et le mouvement d'amour vers l'objet, dans la mesure où la sensation précède la passion. La tristesse ou la joie que l'on éprouve postérieurement à un sentiment de plaisir ou de peine procèdent en vérité du sentiment d'aise de la passion qui nous affecte de manière plaisante. Ainsi peut-on éprouver du plaisir au théâtre et de l'admiration au jeu de bonneteau. Précisons encore, concernant le plaisir, que Malebranche s'éloigne sur ce point de Cordemoy, qui, rejetant les philosophies frivoles, repoussait aussi la réalité du plaisir corporel. Malebranche, lui, en reconnaît la réalité inéliminable, tout en maintenant une distinction entre biens apparents (corporels) et biens véritables (union à Dieu). Tandis que Cordemoy

surprise atteste. Douleur et plaisir se donnent ainsi dans l'expérience comme des « marques naturelles du bien et du mal¹⁰⁸⁹ » et ne résultent ni d'une connaissance exhaustive de ce qui a lieu dans les méandres de l'organisme, ni d'une deuxième pensée de l'âme s'affligeant ou se réjouissant du spectacle de ce qui arrive à son corps¹⁰⁹⁰.

De même que l'appréhension instantanée de la douleur et du plaisir, toute la connaissance des « objets sensibles », c'est-à-dire la familiarité que le sujet a à ses propres affections et aux propriétés apparentes des objets, consiste, selon Malebranche, en la possession d'un savoir discriminant ou analytique qui lui permet de reconnaître – par différenciation – les spécificités des objets qui sont pour lui l'occasion de tel ou tel sentiment :

« il est évident que nous ne pourrions pas distinguer par exemple l'eau d'avec le vin, si nous ne savions pas que les sensations que nous avons de l'un sont différentes de celles que nous avons de l'autre, et ainsi de toutes les choses que nous avons par les sens. »

Si l'on peut parler ici de connaissance, c'est donc au sens d'un savoir ou savoir-faire empirique qui consiste à interpréter spontanément les états intérieurs que la conscience donne à saisir comme des signes des propriétés des corps. En ce sens il semble que la faculté de distinguer les objets revienne non seulement aux couleurs¹⁰⁹¹ mais à tous les autres sentiments. L'instruction par les sens consiste alors en une habitude de discernement qui permet l'individualisation des objets.

Or la fonction pragmatique de cette connaissance justifie ses limitations intrinsèques : elle est en effet conditionnée à la saisie effective de contenus affectifs et vaut pour un sujet, à titre privé, dans les conditions de son expérience présente et habituelle. Aussi est-il clair qu'en tant que savoir individuel, elle n'est ni discursive ni transmissible¹⁰⁹². La possession d'un langage commun usité pour parler des états de conscience ne permet pas d'assurer l'authenticité de l'accord apparent entre sujets au regard de leurs perceptions. Si celles-ci dépendent de la constitution corporelle, des habitudes et des expériences, rien ne peut jamais assurer à un sujet, quand il s'adresse à un autre, qu'il ressente la même chose que ce que lui-même désigne par le terme de douleur/ sensation de bleu ou de vert. Ce qui forme sens, en effet, pour un sujet, c'est l'association régulière d'un contenu

reconnaissait comme seul facteur de plaisir authentique la réflexion (joie intellectuelle), Malebranche fait de Dieu la cause de tout ce qu'il y a de réel dans quelque plaisir que ce soit.

¹⁰⁸⁹ RV V, PI I, p. 502 ; OC II, p. 144.

¹⁰⁹⁰ CC, I, PI I, p. 1145 ; OC IV, p. 26.

¹⁰⁹¹ RVI, PI I, p. 116 ; OC I, p. 154.

¹⁰⁹² « Il est vrai que si on me presse, et qu'on me demande, que j'*explique* donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, etc. je ne pourrai pas le faire comme il faut par des paroles ; mais il ne s'ensuit pas de là, que si je vois de la couleur, ou que je me brûle, je ne connaisse au moins en quelque manière ce que je sens actuellement », RVI, PI I, p. 108 ; OC I, p. 145. Et aussi : « Par sentiment, j'entends ce que chacun sent en soi-même. Cela ne peut s'*exprimer* par des paroles, parce que nos sentiments ne dépendent pas de nos volontés », id. PI I, p. 161 ; OC I, p. 217.

mental avec un signe – chacun liant par habitude tel contenu de son répertoire privé d'émotions à tel terme du langage commun.

Aussi n'est-il possible d'évaluer que l'adaptation à l'appréhension commune de son langage et des jugements que l'on prononce à l'égard de ses ressentis. Quant à savoir quel est le contenu véritable de la perception d'un autre, nous ne pouvons y parvenir. Tout au plus sommes-nous capables d'inférer à partir de nos propres vécus ce que pourrait être son expérience. Cela permet à Malebranche d'affirmer, de manière radicale, que ce qui nous fait qualifier de « fous » les visionnaires, c'est seulement la contradiction manifeste entre leurs croyances et l'accord général. Quant aux ressentis intérieurs, il n'est permis à quiconque d'en douter, non seulement parce qu'ils ne nous sont pas accessibles, mais surtout parce que celui qui sent une affection ne peut être soupçonné de ne pas l'identifier. Le visionnaire se voit bien comme un roi, une cruche ou un coq, ce qui ne le justifie pas, toutefois, à se penser tel. En toute rigueur, on devrait donc dire, selon Malebranche, que les gens qui croient « avoir des cornes sur la tête », « se voient effectivement tels qu'ils pensent être »¹⁰⁹³. Ces cas extrêmes illustrent une idée de portée plus générale : selon Malebranche, le sentiment lui-même est toujours authentique : en tant que donné, comme pur vécu antécédent au jugement libre qui le validerait, il est véracé, puisque toujours porteur de quelque vérité d'expérience¹⁰⁹⁴.

Cette unicité du sentiment, toutefois, n'est pas un argument valide pour en dénoncer l'irrégularité. D'une part, comme cela a déjà été montré, il est bien adapté à sa fin, et, d'autre part, la communication de l'âme et du corps répond à des lois générales qui ne manquent pas de faire correspondre à tel stimulus tel état de conscience. Cela, Malebranche le montre d'une manière pour le moins paradoxale. Selon lui, en effet, les individus possèdent une même inclination au bien, c'est-à-dire au plaisir. Par conséquent, quand ils revendiquent des préférences ou des dégoûts, tous le font en raison de cette inclination naturelle dont le sentiment intérieur témoigne avec véracité¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹³ « L'erreur n'est pas précisément dans le sentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment. S'ils disaient qu'ils se sentent, ou qu'ils se voient semblables à un coq, ils ne se tromperaient point. Ils se trompent uniquement en ce qu'ils croient que leur corps est semblable à celui qu'ils sentent », VIe *Eclaircissement*, Pl. I, p. 834, OC III, p. 57. Précisons toutefois, avec Frédéric de Buzon (« Aspects de la folie chez Malebranche », pp. 235-254) que les visionnaires *voient ce qu'ils voient* mais ne peuvent faire usage de leur liberté pour suspendre leur jugement. Leur « folie » consiste donc en un trouble des processus cognitifs (c'est-à-dire du jugement) qui s'atteste pour les autres hommes par des indices de « décrochage » entre le réel et la représentation que les visionnaires s'en font.

¹⁰⁹⁴ Cette idée ébauche chez Malebranche une analyse suggestive de la folie. Le fou y apparaît en effet celui qui a des *sentiments* que personne ne partage « un homme passe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'est pas, mais précisément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voient, soit que les autres se trompent, ou ne se trompent pas », c'est-à-dire que la folie n'est pas définie par l'inexistence de l'objet représenté, mais par la saisie, chez le sujet de « sentiments particuliers ». « (...) Que répondront ses compagnons, et que penseront-ils de lui ? Que c'est un fou (...). Il est seul de son sentiment, et cela suffit. Ainsi, pour être fou dans l'esprit des autres, il n'est pas nécessaire qu'on le soit effectivement, il suffit de penser, ou de voir les choses autrement qu'eux, car si tous les hommes croyaient être comme des coqs, celui qui se croirait tel qu'il est, passerait certainement pour un insensé. ». Ajoutons que l'amputé, qui ne dit rien de faux quand il affirme sentir de la douleur dans son bras manquant, paraît *halluciner* tout autant que les visionnaires.

¹⁰⁹⁵ RV IV, Pl. I, pp. 388-389, OC II, pp. 12-13.

Si donc certains affirment aimer tel ou tel aliment, telle ou telle odeur, c'est parce qu'ils en reçoivent quelque chose qui flatte leurs sens et les rend en quelque façon heureux. Dès lors, quand l'un déclare aimer les saveurs suaves et l'autre les détester c'est qu'ils s'entendent mal sur le « suave ». Malebranche affirme donc qu'ils devraient plutôt dire que le miel/ le sucre leur est agréable ou non et pas que l'impression de suavité leur plaît ou les écœure car, s'ils n'en éprouvent pas le même plaisir, c'est qu'ils n'en ont pas les mêmes sensations¹⁰⁹⁶.

La subjectivité des goûts procède donc d'une différence dans les sentiments mêmes car, si les données de l'expérience étaient identiques, on ne devrait constater aucune différence dans les vécus, en raison de l'invariabilité des lois de la nature et de la constance de l'inclination au bien. Si chaque stimulation correspond par nature à un sentiment, la perception est une sorte de langage naturel qui code les données du monde physique en contenus de conscience. Or le langage institué ne peut en être qu'un interprète défaillant dans la mesure où, les signes étant établis par convention, quand il s'agit de désigner des états de conscience, aucune expérience commune ne permet de s'assurer de la justesse de l'emploi de tel ou tel terme. Le langage peine autant à restituer la variété des états qu'à indiquer les facteurs réels d'uniformité – non pas la complexion des corps mais les règles de production de la communication psychosomatique¹⁰⁹⁷.

Par suite, si l'on tâche de transmettre, par le langage, le sentiment, cette tentative est vouée à l'échec :

« De sorte que si un homme veut que je lui représente de la chaleur, ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela : mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens ; les mouvements auxquels la nature a attaché ces sensations : il faut que je l'approche du feu, et que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. Car puisqu'on ne peut se faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle ; il est manifeste que les sensations n'étant point attachées au son des paroles, ou au mouvement du nerf des oreilles,

¹⁰⁹⁶ « Cependant tous les hommes aiment le plaisir : ils aiment tous les sensations agréables : ils ont tous en cela la même inclination. Ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également. Ainsi, ce qui fait dire à un homme qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable : et ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que selon la vérité, il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a pas. », RV, I, Pl I, pp. 112-113 ; OC I, pp. 147-149.

¹⁰⁹⁷ Sur le rôle et les écarts du langage dans la perception : RV Pl I, pp. 108-109 ; OC I, pp. 145-146.

mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés¹⁰⁹⁸. »

Or, s'il est nécessaire de faire l'expérience de tel ou tel ressenti pour estimer le connaître, c'est d'une part, parce que le sentiment est privé et d'autre part, parce qu'il n'appartient pas à la raison de se substituer à l'instruction de l'expérience. Cela signifie bien qu'il existe une forme de savoir que l'on ne saurait négliger si l'on considère l'usage de la vie :

« Il est moralement impossible de connaître par les idées pures de l'esprit les rapports que les corps ont avec le nôtre : il ne faut point raisonner selon ces idées, pour savoir si une pomme, ou une pierre sont bonnes à manger¹⁰⁹⁹ ».

Aucune connaissance par description d'états de conscience qui n'ont jamais été expérimentés n'est possible et aucun raisonnement ne permet de déterminer a priori quel serait le vécu du corps dans telle ou telle situation. Tout ceci permet d'établir que les rapports de convenance qui existent entre le sujet et ses objets ressortissent d'un savoir empirique. Malebranche l'affirme de deux manières : d'une part, en plaidant, contre la médecine rationnelle, en faveur d'une attitude de confiance vis-à-vis des instincts du corps, et d'autre part, par ses incessants appels au retour sur soi, à l'expérience propre pour donner écho, comprendre, voire corriger les analyses de la raison.

Une écoute attentive de son corps produit toute la connaissance dont le sujet a besoin pour son bien-être physique : « il faut consulter sa raison pour la santé de son âme, comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps¹¹⁰⁰ ». Ainsi Malebranche montre-t-il, dans le XIIIe *Eclaircissement*, qu'il convient – dans la maladie en particulier – de faire taire sa raison et ses habitudes pour en revenir à une sorte d'expérience spontanée de son corps. Cela justifie que le médecin prenne appui, dans ses diagnostics et ses prescriptions, sur « le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes¹¹⁰¹ ». Selon Malebranche, chacun possède donc, en raison de la constitution naturelle de son corps, une forme de « savoir-faire » vital, dont les indications ne peuvent être produites que par lui-même et qui se montre plus efficace que toute médecine rationnelle. Ainsi, écrit-il :

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ Conclusion des trois premiers livres de la *Recherche*, Pl I, p. 382 ; OC I, p. 489.

¹¹⁰⁰ *Idem*, p 963 ; OC III, p. 195. Cela permet en outre d' « alléger » la tâche de la raison, qui n'a plus à se mêler de ce qui ne regarde que le corps.

¹¹⁰¹ XIIIe *Eclaircissement*, Pl. I, p 957 ; OC III, p. 188. Voir aussi : TM, OC XI, p. 131.

« J'ai cru que je pouvais faire sentir aux hommes que la machine de leurs corps est construite d'une manière si admirable, qu'il se trouve plus facilement et souvent plus sûrement par lui-même ce qui lui est nécessaire pour sa conservation, que par la science et même par l'expérience des médecins les plus habiles. »

Par cette déclaration, Malebranche célèbre assurément une forme de savoir positif du corps dans son usage spontané. Ainsi se trouve donc confirmée, par son application pratique, la possession par chacun d'une connaissance aussi irréfutable qu'irremplaçable quand il s'agit de penser les dispositions du corps et les états intérieurs¹¹⁰².

Or c'est précisément pourquoi l'autoanalyse revêt une importance épistémique majeure dans la théorie malebranchiste. Ainsi que nous l'avons montré dans l'introduction de cette étude, Malebranche théorise en effet l'usage de la réflexion dont les apports, s'agissant de la noétique comme de l'éthique, sont indispensables. L'expérience personnelle permet en la matière non seulement d'accéder à des connaissances d'ordre général que la raison ne peut atteindre mais encore de pallier les défauts de l'appréhension de soi et des autres, en l'absence d'idées claires.

S'il permet de tempérer les emportements d'une certaine raison et de faire paraître les choses dans leur réalité et non dans leur devoir être, le sentiment est l'adjuvant incontestable de la philosophie de l'expérience que Malebranche opposait aux théories abstraites¹¹⁰³. Ainsi, il atteste sans faillir de notre inclination au bonheur, de la primitivité du plaisir et de la douleur, ce qui permet d'affirmer l'existence d'un instinct pré-conceptuel infaillible – et de réfuter de fausses théories¹¹⁰⁴. Le sentiment intérieur permet donc à la fois d'atteindre à des contenus de conscience que l'intellection seule ne saurait saisir – les liaisons qui nous constituent, la vivacité des sensations et émotions, les « ressorts » affectifs qui guident notre action – mais aussi, plus profondément, l'actualité des inclinations naturelles qui nous déterminent. La conscience découvre donc à la fois ce qui constitue la singularité propre d'un moi et un noyau commun à tous les individus, car, malgré

¹¹⁰² Nous partageons donc les analyses d'André Robinet (*Système et existence* p. 310) : « cette récupération de l'entière validité des sens, en leur domaine, cette méfiance envers la raison dans l'ordre naturel où elle reste impuissante, contribuent à donner son originalité à la théorie de Malebranche de la conservation du vécu » et d'Emile Boutroux (« L'intellectualisme de Malebranche ») : « il est donc certain, en ce qui concerne la connaissance de la nature et de l'homme, que l'intellectualisme de Malebranche n'est pas borné à cette vue claire et distincte des choses que l'on obtient en les contemplant dans leurs modèles mathématiques : il admet une intelligence du contingent en tant que contingent » (p. 5) pour laquelle l'expérience est « une source nécessaire et légitime de l'information » (p. 2).

¹¹⁰³ Dans le chapitre précédent, nous avons déjà commenté les critiques que Malebranche oppose à la pensée stoïcienne, accusée de philosopher contre l'expérience : RV V, PI I, p. 494 ; OC II, p. 134.

¹¹⁰⁴ Les passions enseignent certaines vérités pratiques (EMR V, XI, PI II, p. 755 ; OC XII-XIII, p. 124) mais, plus singulier encore, Malebranche affirme au livre VI de la *Recherche* (chapitre 6) que, s'il est indifférent à la physique que les êtres sur lesquels on raisonne existent ou non, il est néanmoins nécessaire de « prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience : parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point. » PI I, p. 702 ; OC II, p. 377.

la singularité des sujets, la réflexion sur soi apparaît comme le fond de toute appréhension de l'autre par conjecture. Sans idée claire de notre âme nous ne pouvons connaître de nos modifications que ce dont nous faisons l'expérience, et de notre moi que ce que les mouvements des passions nous laissent découvrir ; sans idée claire de celle des autres hommes, nous en sommes réduits à présumer des ressemblances et des comparaisons entre les vécus pour en prendre quelque connaissance¹¹⁰⁵. Aussi une réflexion sur nos propres états intérieurs nous permet-elle de saisir certains traits généraux des passions, de gagner une instruction qui ne soit pas seulement à l'usage de la vie du corps, mais de la psychologie et de la philosophie morale, tant il est vrai que l'analyse de ses propres liaisons conduit à une culture de soi capable de se muer en connaissance et exercice¹¹⁰⁶. Or il est significatif que Malebranche affirme que, si l'examen de soi qui constitue la base de toute connaissance par conjecture des autres s'opère par une analyse raisonnée du sentiment intérieur, les plus savants en la discipline ne sont pas les plus rationnels mais parfois les plus sensibles, dotés de la perspicacité spécifique de ceux qui possèdent l'imagination molle et pliante¹¹⁰⁷. Car si la raison se montre indéniablement compétente à « parler des jugements qui accompagnent les passions » elle ne l'est pas à décrire les mécanismes passionnels ou à « découvrir le mieux les ressorts de l'amour propre, [à] pénétre[r] le mieux et [à] développe[r] d'une manière plus sensible les replis du cœur de l'homme¹¹⁰⁸ ». L'expérience, en la matière, fournit non seulement le matériau sur lequel vient s'exercer la sagacité de la raison mais aussi la mesure de sa validité : « l'expérience prouve assez ces choses, et en cela, elle s'accommode parfaitement avec la raison¹¹⁰⁹ ». Il est donc finalement clair que le savoir perceptuel se porte avec succès au particulier, là où la connaissance rationnelle s'adresse, elle, au général.

Que la connaissance perceptuelle serve à l'appréhension du singulier, c'est aussi ce que montre l'exemple de la musique : Comme nous l'avons déjà établi plus haut, il est clair que le son, entendu comme modification de l'âme, s'il est bien le répondant d'un certain phénomène physique que la science peut à coup sûr connaître, est appréhendé par l'oreille de manière spécifique et non réductible à ce que physique et mathématique peuvent en dire. Assurément, le savoir perceptuel dont il s'agit manque d'exactitude. Ainsi Malebranche reconnaît-il que « l'oreille seule ne peut juger

¹¹⁰⁵ La singularité même suit des lois et ne doit rien au hasard puisque si on connaissait dans le détail la constitution d'un corps et les engagements d'un sujet, on ne manquerait pas de pouvoir prévoir toutes ses affections.

¹¹⁰⁶ L'instruction que nous pouvons prendre de nos expériences nous permet donc d'en savoir davantage sur les autres hommes. La connaissance par conjecture repose en effet sur l'examen de soi. Or celui-ci s'appuie sur le sentiment intérieur et son analyse raisonnée.

¹¹⁰⁷ « Ceux qui ont l'imagination forte et vive, qui sont extrêmement sensibles, et forts sujets aux mouvements des passions, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux : et ils en parlent même d'une manière plus agréable, et quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. » Le fait de *sentir* les liens qui nous unissent aux autres, aux corps, etc... est un ingrédient essentiel de la libération. Les plus hostiles à l'exercice sont au contraire ceux qui, « semblables à des machines inanimées » ne se *sentent* pas (RV IV, PI I, p. 479 ; OC II, p. 117).

¹¹⁰⁸ RV V, PI I, pp. 574-575 ; OC II, pp. 225-227.

¹¹⁰⁹ RV PI I, p. 577 ; OC II, p. 230.

des sons avec la précision et la justesse nécessaires à une science¹¹¹⁰ ». Il est donc clair que « sans l'arithmétique et la géométrie la musique régulière et exacte nous serait inconnue, et que nous ne pourrions réussir en cette science que par hasard et imagination ¹¹¹¹ ». Or, Malebranche ajoute que les airs que l'on compose par imagination sont plus beaux et plus agréables aux sens que ceux produits par la science musicale¹¹¹². N'est-ce pas là reconnaître que le talent musical est affaire de sensibilité plus que d'exactitude et que l'expertise véritable revient à celui qui use de ses sens pour composer, plutôt que de ses traités de mathématiques ? Dans ce domaine, en vérité, comme toutes les fois où la connaissance scientifique requiert une application, il faut donc reconnaître l'utilité de la sensibilité qui seule permet de prendre en compte la concrétude de l'expérience :

« la nature n'est point abstraite, les leviers et les roues ne sont pas des lignes et des cercles mathématiques : nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes, ni dans les mêmes hommes en différents temps ; ils changent selon les différentes émotions des esprits, de sorte qu'il n'y a rien de si bizarre¹¹¹³ ».

4. *Remarques conclusives*

De ce qui précède, il résulte en premier lieu que l'on aurait tort de ne souligner dans l'analyse malebranchiste de la conscience sensible que sa condamnation somme toute fort classique des erreurs de la perception. Il n'y a dans le propos commenté, en toute rigueur, ni dévalorisation ni absorption du sensible par la sphère de l'intellection claire. En premier lieu, comme nous l'avons montré, Malebranche se livre à une critique des théories ou des explications de la perception plus que du sensible lui-même. D'autre part, il soutient la positivité d'un savoir sensible qui ne se limite pas à l'efficacité de l'instinct animal – c'est-à-dire à la juste conservation du corps – et affirme, malgré une opposition forte, de principe, entre sentir et connaître, l'existence de registres de savoir

¹¹¹⁰ RV VI, Pl I, p. 616 ; OC II, p. 275.

¹¹¹¹ *Ibid.*

¹¹¹² *Ibid.*

¹¹¹³ Id, p. 618/ 277. La diversité et le caractère changeant des goûts musicaux avaient déjà été relevés dans la *Recherche* : Combien par exemple y a-t-il de différence entre la musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, et les autres ? [add 1675 : et par conséquent entre le goût que les différents peuples ont des différents genres de musique. Il arrive même qu'en différents temps on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts : car si l'on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie, et où il entre beaucoup de dissonances, que dans une musique plus douce, et plus selon les règles et l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, et il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.] » L'expérience le montre, la raison peut l'expliquer mais pas anticiper les goûts et les dégoûts.

distincts qui font appel à des dimensions spécifiques de la pensée humaine distinctes de l'intellection claire.

Ainsi l'expérience singulière apparaît-elle, pour la connaissance des choses sensibles, lois de l'union entre âme et corps, liaison des phénomènes, existence des corps, comme une source nécessaire et légitime d'information.

Or, parmi ces choses qui se donnent sous forme « sensible », le moi ou l'âme n'en est pas la moindre. Les conclusions du chapitre précédent se trouvent ici confirmées : en l'absence d'une idée claire de son âme, en effet, seul le sentiment intérieur peut offrir à l'individu une vue sur les rapports qui l'attachent aux autres et le constituent. Il en découle deux faits : d'une part, le moi s'appréhende en (se) sentant et d'autre part la psychologie s'approfondit de l'attention au témoignage intérieur de la conscience qui permet tout à la fois de creuser les différences singulières et de désigner des invariants. La réflexion, méthode clé de la science de l'homme, trouve donc dans l'analyse de la perception, de l'imagination et des passions son champ d'application privilégié.

En outre, la déduction des causes des phénomènes de la conscience sensible conduite dans les premiers chapitres de la *Recherche* et ci-dessus commentée, a montré que l'inscription corporelle des sujets humains est ce qui les singularise et œuvre les relations entre eux. Cela confirme que l'insertion du sujet dans le monde s'opère par le biais de la deuxième union que Malebranche avait mise en valeur au principe même de son anthropologie. Ainsi, si l'intégration de la dimension relationnelle de l'existence humaine n'a pas attendu chez Malebranche l'analyse de l'imagination et des passions, elle y a assurément trouvé une confirmation éclatante.

Par là s'affirme à nouveau la singularité de Malebranche à l'égard de Descartes chez qui la prise en compte des rapports interpersonnels ne s'était véritablement élaborée qu'au cours de la réflexion sur les passions et la correspondance à Elisabeth¹¹¹⁴. En outre, si Descartes envisageait la part de la corporéité – et notamment des habitudes contractées – dans la constitution passionnelle d'un individu, Malebranche accentue ce trait non seulement par ses réflexions sur le tempérament et l'hérédité mais aussi en décrivant les contagions passionnelles absentes de l'analyse cartésienne. Ainsi, quand Descartes traite des marques des passions, c'est pour en décrire les règles physiologiques de production ainsi que pour montrer qu'elles déclarent autant qu'elles peuvent dissimuler la passion¹¹¹⁵. Malebranche, lui, pense la mine comme un puissant vecteur passionnel et

¹¹¹⁴ Les « autres hommes » étaient significativement absents des *Méditations métaphysiques*, le sujet envisageant tout juste son environnement (corporel) dans la dernière méditation. Dans les *Passions de l'âme*, ils apparaissent discrètement comme objets de passions *au même titre* que les autres choses auxquelles nous sommes sensiblement en lien et l'analyse est encore centrée sur le sujet lui-même. Dans la correspondance avec Elisabeth, Descartes invite la princesse à se considérer partie prenante de son environnement mais c'est-à-dire vrai davantage le devoir – c'est-à-dire les obligations que l'on se doit et que l'on doit aux autres, qui sont notamment fonction de son rang – plus que les liens passionnels proprement dits qu'il s'agit de penser.

¹¹¹⁵ PA 112-119.

en fait l'opérateur des rapports des hommes entre eux¹¹¹⁶. L'unité du genre humain repose dès lors sur le partage des inclinations naturelles, causées et manifestées par l'union de l'âme au corps, ce dernier apparaissant bien comme le fondement de la personnalité autant que de l'intersubjectivité. Enfin, l'analyse de la perception, de l'imagination et de la passion révèle les traits généraux de la conscience humaine : intentionnalité et sensibilité différentielle.

Ces deux traits seront précisément au cœur de nos analyses dans le chapitre suivant qui se consacrera à un examen de la théorie malebranchiste de la connaissance.

¹¹¹⁶ Ainsi de la compassion instinctive éprouvée au spectacle de la souffrance d'autrui (mentionnée plus haut), bien éloignée de la réaction plus distanciée du généreux dont la pitié envers les malheureux découle moins d'une sympathie éprouvée à la vue de la douleur que d'une forme d'indulgence (qui n'est peut être pas exempte d'une sourde réprobation) à l'égard de ceux qui manquent de force d'âme (PA 187).

Chapitre IV : Sensations et idées. Nature et manifestation du perçu.

Le chapitre qui suit sera consacré à deux dimensions de l'analyse malebranchiste de la perception laissées dans l'ombre jusqu'ici : son socle anatomique et son versant proprement noétique. C'est ici du sentiment dans son rapport extérieur que nous aurons à traiter. Il s'agira de comprendre comment Malebranche rend raison de ce qui advient quand un sujet « ouvre les yeux dans une campagne ».

Malebranche, comme Descartes, critique le réalisme spontané qui croit dans la ressemblance des perceptions aux choses. Mais, comme nous le montrerons, il va plus loin en mettant en question l'explication de la représentativité des perceptions par un lien de causalité entre chose et esprit qui avait constitué, semble-t-il, l'un des soutiens de la conception cartésienne. L'analyse de la solution occasionnaliste déjà présentée se trouvera donc ici confirmée. Malebranche rompt en effet toute possibilité pour un objet extérieur et matériel de « se faire connaître » à l'esprit et, à partir d'une analyse de l'illusion qui suggère que l'objet véritable de la pensée n'est pas la *chose* visée¹¹¹⁷, découple radicalement acte d'appréhension (perception) et signification de cet acte (contenu, c'est-à-dire idée). Ce faisant, il transforme la notion de représentation, qui, au sens strict, en vient à ne s'appliquer qu'aux idées entendues comme transcendantes à l'esprit et non aux modifications de ce dernier.

Une fois acceptée la thèse selon laquelle les perceptions sensibles seules appartiennent à l'âme, Malebranche explique donc la possibilité d'un accès à un au-delà de la conscience par l'action sur l'esprit des idées efficaces. Une telle théorie permet de rendre raison du caractère privé mais aussi de l'objectivité des perceptions qui garantit de tout solipsisme ; elle confirme en outre la conception de l'esprit comme substance qui « voit ce qui le touche et le modifie ». Aussi Malebranche se trouve-t-il engagé – notamment au cours de polémiques avec Arnauld et Régis – à défendre des vues qui paraissent incompréhensibles à ses interlocuteurs et dont ces formules, dues

¹¹¹⁷ N. Jolley, dans son article « Leibniz and Malebranche on Innate Ideas » (*The Philosophical Review*, janv 1997/vol 97 n°1, pp. 71-91) souligne ce trait décisif du malebranchisme en parlant de la distinction qui passe entre *niveau psychologique* (événement mental = modification) et *champ logique* (idée = concept) (p. 74).

à Merleau-Ponty, restituent toute la singularité : « Qu'est-ce qu'avoir le sentiment d'une idée ? (...) Qu'est-ce qu'une raison qui se borne à avoir un sentiment ?¹¹¹⁸ ».

I. Expliquer la sensation: du modèle cartésien aux écarts malebranchistes.

Il s'agira ici de confronter l'explication malebranchiste des perceptions sensibles, ou « sensations » – par ce terme, qu'il substitue souvent, après 1678 à « sentiment », Malebranche désigne l'appréhension d'objets extérieurs à l'occasion de l'occurrence de certains événements corporels qui se communiquent jusqu'au cerveau – avec l'élaboration cartésienne, dont l'oratorien est assurément très proche.

On montrera que Malebranche se montre pour l'essentiel fidèle aux analyses cartésiennes auxquelles il n'impose que des corrections relativement limitées. La spécificité du discours malebranchiste se mesure alors, moins à ses innovations – limitées – qu'à son attitude précautionneuse à l'égard de la physiologie, dont l'oratorien ne semble pas convaincu qu'elle suffise à tout expliquer des phénomènes envisagés.

1. Le processus perceptif : mécanisme et rejet de la ressemblance.

Il est hors de doute que Malebranche reprend à Descartes son rejet de la ressemblance¹¹¹⁹ ainsi que son explication en grande partie mécaniste du processus perceptif (dans sa phase physique). Le dernier éclaircissement mis à part¹¹²⁰, il délaisse les exposés précis sur la disposition des organes et les mouvements internes au corps pour se contenter de suppositions vraisemblables et de renvois à tel ou tel texte cartésien¹¹²¹. Aussi, s'il est moins disert sur certains points

¹¹¹⁸ *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, p. 20.

¹¹¹⁹ RV, PI I, pp. 324-326 ; OC I, pp. 418-421. Si l'on en croit Tad Schmaltz, le rejet de la ressemblance constitue le seul élément efficace des attaques de Descartes contre la scolastique, car pour le reste, il ne propose qu'une théorie naïve de la transmission : « Descartes on Innate Ideas, Sensation and Scholasticism : the Response to Regius », pp. 48-49 in *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, ed. M. A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 33-73.

¹¹²⁰ Malebranche s'y livre à une investigation précise sur la physiologie de l'œil, proposant schémas, expériences et prises de positions théoriques. S'il justifie parfois ses suppositions (VIIIe Ecl., PI I, p. 884, OC III, p. 110), son audace anatomique ne s'applique pas aux mêmes éléments que Descartes. Il refuse ainsi de s'aventurer dans des hypothèses au sujet de « ce que les hommes ne comprendront jamais », c'est-à-dire comment une image rétinienne est convoyée jusqu'à la partie du cerveau qui est jointe à l'âme (Dernier Ecl., PI I p. 1098 ; OC III, p. 337).

¹¹²¹ Malebranche donne une place assez ténue au détail de l'analyse, y compris dans l'énumération des erreurs des sens, à la différence de Descartes, dans la *Dioptrique*. Il renvoie en revanche abondamment aux textes cartésiens, par ex: RVI, PI I, p. 122 ; OC I, p. 163; Dernier éclaircissement, PI I, p. 1066, OC II ; p. 307; EMR, XII, I ; PI II, p. 898, OC XII-XIII, pp. 279-280. Son attitude tranche donc au regard de la précision anatomique d'un La Forge.

controversés – statut et fonction de la glande pinéale, en particulier – Malebranche se montre-t-il fidèle aux grandes lignes de l'anatomie cartésienne, telle qu'elle se trouve exposée, avec constance, dans le *Traité de l'homme*, la *Dioptrique* et les œuvres ultérieures¹¹²².

Dans le paragraphe consacré à l'« explication des organes des sens », Malebranche propose donc un bref exposé, conforme aux conceptions cartésiennes tant par ses éléments descriptifs, par la méthode employée (observation et suppositions couplées) que par l'interprétation qu'il donne de tout phénomène d'affection sensitive en le réduisant à un genre du toucher. Ainsi affirme-t-il qu'une sensation se produit quand les petits filets des nerfs qui prennent leur origine dans le cerveau et sont répandus dans tous les membres sont ébranlés. En vertu d'une sympathie qui unit entre elles les parties du corps, la traction qu'ils enregistrent se trouve répercutée sur les fibres du cerveau qui en reçoivent et en conservent l'intensité. Or, tout changement d'état de ces fibres, en raison de l'union de l'âme à une partie spécifique du cerveau, s'accompagne d'un changement dans l'âme elle-même, c'est-à-dire d'une sensation¹¹²³.

On reconnaît aisément dans cette présentation efficace une reprise des innovations de la physiologie cartésienne. Descartes posait en effet, dans le *Traité de l'homme*, que la sensation s'effectuait par contact et par le truchement d'un intermédiaire (milieu puis corps)¹¹²⁴. Dans cet ouvrage, la sensation se trouvait donc traitée comme un cas particulier du mouvement de la machine, en tant que phénomène d'excitation se produisant à la superficie du corps : toute sensation était donc décrite comme la conséquence, au terme d'un processus de part en part mécanique, de l'affection de l'organe des sens par un objet propre à stimuler ses terminaisons nerveuses¹¹²⁵. L'explication de la vue adjoignait donc, par exemple, à la description de l'œil qui en

¹¹²² Cf. Guido Cimino, « Teoria del systema nervoso e ottica fisiologica in Descartes » (*Il metodo e i saggi*, p. 248).

¹¹²³ RVI, Pl II, pp. 91-93 ; OC I, pp. 123-126; notamment: « Je suppose aussi, qu'on sache l'anatomie des organes des sens: et qu'ils sont composés de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau; qu'ils se répandent dans nos membres où il y a du sentiment, et qu'ils viennent enfin aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps: que pendant que l'on veille, et qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne se remue en même temps, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés, par les esprits animaux qu'ils contiennent; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie sans que l'autre soit ébranlée. (...) Si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelque autre cause, l'âme aperçoit quelque chose (...) »; « Lorsque l'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue et sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau (...). Si le mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort et plus violent dans le cerveau. »; Id. pp. 143-144/ 191-193.

¹¹²⁴ Dans ce texte, l'ambition de Descartes est de spécifier en détail les mécanismes de la perception (par opposition à Kepler, dont il s'inspire en optique, et qui limitait son enquête aux éléments visibles). Le caractère novateur du travail de Descartes concernant la physiologie de la perception est notamment souligné par Simondon (*Cours sur la perception*, Editions de la Transparence, Chatou, 2006, p. 50) et Gérard Simon (« La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale », p. 107 : « le fait même de replacer la perception visuelle dans le cadre de la perception en général, et de la comparer systématiquement au toucher, cela était (...) méthodologiquement capital »). Michel Fichant, quant à lui, identifie dans le point de vue « métathéorique ou philosophique » l'originalité de Descartes : s'il a bien repris de Kepler la conception de l'œil dioptrique et de Galilée l'usage de la lunette, il a seul pris soin « d'intégrer son optique à toute sa philosophie naturelle et plus encore (...) il a fait de sa théorie de la vision l'un des pivots et des fondements du mécanisme » (« La géométrisation du regard, réflexions sur la Dioptrique de Descartes », p. 37, in *Science et métaphysique...*).

¹¹²⁵ Ainsi, selon Descartes, une perception a lieu quand l'organe des sens reçoit une stimulation spécifique – qui consiste toujours en un changement d'état. « nous ne saurions sentir aucun corps s'il n'est cause de quelque changement dans les

mettait en valeur les propriétés optiques, les principes mécanistes, ce qui avait pour conséquence l'affirmation que ce n'est pas parce qu'elle contemple des images que l'âme voit¹¹²⁶.

En régime cartésien, l'affection du sens, quel qu'il soit, par l'objet extérieur, cause donc un ébranlement des fibres nerveuses, transmis par les petits filets des nerfs jusqu'au cerveau – et plus précisément, jusqu'à sa superficie interne – et de là, à la glande H – dont Descartes fait le siège du sens commun et la partie du corps, qui, du fait de son unicité, doit être celle qui communique avec l'âme. Si les esprits animaux, les ventricules cérébraux et les nerfs étaient déjà les objets privilégiés de l'anatomie renaissante appliquée à la perception, Descartes innove en revanche avec l'« invention » de la glande pinéale et l'explication théorique du rôle de ces différents éléments¹¹²⁷. En effet, il refuse de donner à différentes facultés des corrélats physiques en distinguant des régions

organes des sens, c'est-à-dire qu'il ne remue en quelque façon les petites parties de la matière dont ces organes sont composés », AT X, pp. 21-22. Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes reprend l'idée de l'adéquation nécessaire entre stimulation et capacité de réception du sens en affirmant (art 191, IVe partie) qu'une perception n'advient que lorsque l'organe est sollicité par un objet propre à l'affecter, et ce, avec une intensité juste (ni trop faible, ni trop forte). La perception n'advient donc qu'à la faveur d'un équilibre. Ainsi, si la stimulation est trop forte, menaçant l'organe de destruction, il n'y a plus de perception extérieure, mais seulement un sentiment de douleur (conscience affective intérieure): « mais si, cette action a tant soit peu de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre âme le sentiment de la douleur. ». Dans les *Principes*, la classification des sens extérieurs (du plus grossier au plus subtil) est fondée sur un recensement raisonné qui fait correspondre à chaque type d'objet un type de pensée confuse. Chaque sens est donc sensible à un certain type de stimulation mécanique, en raison de la subtilité des petits filets qui les composent et réciproquement, les corps capables de mouvoir tel ou tel organe se différencient à proportion de la forme et de la grosseur de leurs parties. « Seulement faut-il encore remarquer qu'encore qu'ils soient fort déliés, et fort aisés à mouvoir ils ne le sont pas tellement, qu'ils puissent rapporter au cerveau toutes les petites actions qui soient en la nature, mais que les moindres qu'ils lui rapportent, sont celles des plus grossières parties des corps terrestres », AT XI, p. 145. Sur la question de la proportion du sensible à l'organe: AT XI, p. 186 ; Ainsi le goût peut-il être mû par des parties plus fines, l'odorat a-t-il des filets plus déliés, les filets de l'ouïe sont-ils particulièrement sensibles à la variété, tandis que ceux de la vue sont les plus déliés qui soient. AT XI, pp. 148-151. Cette spécification des sens par leur capacité à être mus par tel ou tel objet se distingue toutefois de la conception plus classique des sensibles propres, dans la mesure où il peut arriver qu'une sensation ait lieu sans qu'aucun sensible propre ne se soit présenté à l'organe (comme quand un coup sur l'œil donne une sensation de lumière).

¹¹²⁶ Aussi peut-on affirmer que, pour Descartes, « la transmission d'une image conservant la ressemblance de l'objet cesse d'être une condition sine qua non de la vision », Gérard Simon, « La théorie cartésienne de la vision », p. 113. En effet, la transmission de l'information au-delà de la rétine ne se fait plus de manière optique mais mécanique, sans qu'aucune entité (species) ne se trouve transportée, ce qui réfute les théories scolastiques des espèces intentionnelles et expurge la science optique des scories d'un discours non scientifique encore présentes chez Kepler, envisageant des « esprits visuels », un tribunal intérieur ou une mystérieuse faculté visuelle. Dans les *Regulae*, déjà, proposant une présentation hypothétique et fonctionnelle du processus perceptif, Descartes affirmait que la comparaison entre le toucher et les autres sens n'était pas une simple analogie, toutes les sensations s'effectuant véritablement par contact. Il utilisait alors l'image de la cire et du sceau pour expliquer le phénomène de l'affection sensible et notait: « Il faut se représenter de la même manière exactement la modification réelle, par l'objet, de la configuration du corps sentant, et la modification, par le cachet, de la configuration superficielle de la cire », cette représentation valant « de même aussi pour les oreilles, les narines et la langue ». Un mouvement se transmet donc effectivement de l'objet au « corps sentant », ce qui se traduit par une impression matérielle dans sa « configuration externe ». Une altération de l'organe a lieu, de même que tout choc entre deux corps, également impénétrables, produit en chacun une modification superficielle: « et il faut adopter cette représentation, non seulement quand nous percevons au contact de quelque corps sa forme, sa dureté ou sa rugosité, etc..., mais aussi lorsque nous sentons au toucher la chaleur, le froid, et choses semblables. Il en est de même pour les autres sens: autrement dit, c'est de cette manière que la première surface opaque de l'œil reçoit la configuration qu'imprime en elle l'action de la lumière, revêtue de diverses couleurs, de même aussi, pour les narines et pour la langue, la première membrane qui soit impénétrable à l'objet reçoit du son, de l'odeur, et de la saveur, une configuration nouvelle » AT X, pp. 412-413 ; sur la comparaison de la vue et du toucher (ce dernier faisant office de modèle), on peut renvoyer à l'article de Michel Serres : « L'évidence, la vision et le tact » (*Les Etudes philosophiques*, 1968/2) qui examine en particulier comment « le toucher indistant est le modèle de la vision », elle-même modèle de l'intuition que Descartes appréhende donc par un schème mécanique (p. 193) ; « ainsi, c'est bien voir, mais c'est voir comme on touche, dans l'abolition de la distance et du mouvement ».

¹¹²⁷ Sur ces points, voir Guido Cimino, « Teoria del systema nervoso... ».

du cerveau dévolues à telle ou telle opération: l'âme reste unie, elle exerce elle-même différentes facultés et elle n'est en rapport, pour celles de ses opérations qui requièrent le voisinage d'un corps, qu'à une partie toujours identique du cerveau¹¹²⁸. Aussi, la découverte de l'image rétinienne, dont Descartes se fait l'écho, ne règle-t-elle pas la question de savoir comment la vision opère parce qu'il est admis que l'âme n'est jamais directement en rapport avec elle, le cerveau puis la glande H s'interposant, ce qui complexifie la conception que l'on peut avoir du rapport – de causalité¹¹²⁹ – entre phénomènes corporels – optiques et cérébraux – et passions de l'âme – phénomènes mentaux. L'anatomie de détail que propose Descartes semble vouloir élucider la manière dont phénomènes physiques et mentaux sont corrélés. A ce titre, les distorsions qui se produisent de Descartes à Malebranche que nous allons relever ci-après illustrent la grande méfiance de ce dernier à l'égard des présupposés cartésiens.

Selon Descartes – et Malebranche est fidèle en tout point à cette description – les nerfs, soumis, comme des cordes, à des mouvements de traction¹¹³⁰, prennent leur origine dans le cerveau et sont composés de petits filets¹¹³¹ qui sont autant de canaux dans lesquels circulent les esprits animaux, corps très mobiles constituant la partie la plus subtile du sang¹¹³². Quant à la description générale du trajet et de la fonction des nerfs, Malebranche s'accorde avec Descartes¹¹³³. Il affirme à sa suite qu'ils s'étendent du cerveau aux organes sensoriels et qu'en s'ébranlant, ils altèrent les fibres du premier, dont la grande plasticité leur permet de répondre en écho aux motions nerveuses. La propagation des mouvements des organes au cerveau permet *in fine* à l'âme de percevoir.

¹¹²⁸ *Il metodo e i saggi*, p. 255.

¹¹²⁹ Voir sur ce point Gérard Simon, article précité, p. 116.

¹¹³⁰ *Dioptrique*, AT VI, p. 131. Les phénomènes de locomotion et de perception sont expliqués par un même mouvement d'étirement et de contre étirement.

¹¹³¹ Descartes comprend les nerfs comme de petits canaux, comparables aux « tuyaux [des fontaines] », mus par les esprits animaux comme le sont les tuyaux par l'eau qui les parcourt: AT XI, p. 131. Les nerfs sont composés d'une peau extérieure qui contient plusieurs petits tuyaux à l'enveloppe plus subtile. Ces derniers abritent « comme une moelle composée de petits filets fort déliés ». Ces petits filets ont leur origine dans la superficie intérieure du cerveau et poursuivent leur cours jusqu'à l'aboutissement de la gaine qui les contient, dans un organe sensoriel. Sur la nouveauté de la conception cartésienne des nerfs : G. Hatfield, « *Rationalist Theories of Sense Perception* », p. 40.

¹¹³² « Pour ce qui est des parties du sang qui pénètrent jusqu'au cerveau, [elles y servent] principalement aussi à y produire un certain vent très subtil ou plutôt une flamme très vive et très pure, qu'on nomme esprits animaux », AT XI, p. 129. Les esprits animaux sont la partie la plus subtile du sang, séparés des autres composants par filtrage, particulièrement mobiles, ils peuvent être agités instantanément: « Ce qu'ils [les médecins] nomment esprits animaux, n'est autre chose que les plus vives et plus subtiles parties de ce sang, qui se sont séparées des plus grossières, en se criblant dans les petites branches des artères carotides, et qui sont passées de là dans le cerveau, d'où elles se répandent en tous les muscles » (lettre au marquis de Newcastle, avril 1645, AT IV, p. 191; le triage des esprits animaux, de leur rassemblement et de leur redirection depuis la glande H est examiné notamment aux pages 129 et 130 du *Traité de l'homme*. Chez Malebranche : « Tout le monde convient assez, que les esprits animaux ne sont que les parties les plus subtiles et les plus agitées du sang, qui se subtilise et s'agite principalement par la fermentation, et par le mouvement violent des muscles dont le cœur est composé : que ces esprits sont conduits avec le reste du sang par les artères jusque dans le cerveau ; et que, de là, ils en sont séparés par quelques parties destinées à cet usage, desquelles on ne convient pas encore » RV II, PI I, p. 147, OC I, pp. 196-197.

¹¹³³ Malebranche reprend la conception *sympathique* que Descartes se fait du corps humain dont les parties sont interdépendantes et se meuvent en écho (*Sixième méditation*, AT IX, p. 69 et *Principes de la philosophie*, IV, 189).

Les observations anatomiques de l'œil avaient permis à Descartes d'asseoir la théorie képlérienne du rôle et de la formation de l'image rétinienne; Malebranche, dans le dernier éclaircissement, en poursuit la description¹¹³⁴ et les deux auteurs s'accordent en de nombreux points sur les questions optiques : quant à la description de ses trois peaux, la différence de réfraction des trois humeurs¹¹³⁵, la disposition de la rétine – à l'épanouissement du nerf optique, non pas à l'exact aplomb de la prunelle, comme le pensait Kepler, mais légèrement de côté –, sa fonction de réception des images des objets, l'observation du phénomène d'ouverture de la pupille en fonction de la luminosité des objets le rôle de l'iris, pensé comme un petit muscle, capable d'élargissement ou de rétrécissement en fonction de la lumière et/ou de l'effort du sujet pour percevoir¹¹³⁶.

En revanche, à la différence de Descartes, Malebranche se refuse à déterminer les caractéristiques des sensibles propres de tel ou tel organe et ne propose pas d'exposition détaillée du fonctionnement des nerfs. En effet, là où Descartes, pour expliciter les conditions de la double fonction motrice et perceptive de ces derniers, distinguait entre rôle des esprits – motion – et fonction des filets – perception – Malebranche estime accessoire de produire ce type de supposition fine¹¹³⁷. Surtout, il se tient résolument à distance de certaines formulations assez ambiguës chez Descartes, des *Regulae* à la *Dioptrique*, sur le « sens commun », tantôt partie du corps, tantôt faculté manifestement dotée d'une certaine autonomie malgré l'insistance de Descartes à

¹¹³⁴Le rôle de la rétine et la formation de l'image rétinienne est bien connue à partir de Kepler (voir par ex: C. Wolf-Devine, *Descartes on Seeing*, pp. 51-52). En revanche, Descartes, et Malebranche avec lui, se distinguent radicalement de Kepler en affirmant qu'il n'y a dans le cerveau aucun tribunal intérieur, œil ou homoncule qui verrait cette image ou élaborerait un jugement de perception à partir d'elle, ce que M. Fichant appelle « l'argument du tiers voyant », « Géométrisation... », p. 46. Sur ce point, voir également : G. Simon, « La théorie cartésienne de la vision », p. 112.

¹¹³⁵ Descartes accorde les mêmes capacités de réfraction à l'humeur aqueuse et à la vitrée. Malebranche, lui, estime que l'humeur vitrée a des propriétés de réfraction médianes entre l'aqueuse et le cristallin.

¹¹³⁶ Précisons ici quelques éléments : Dans la *Dioptrique*, Descartes mentionnait la modification du cristallin sous l'effet de la volonté (pp. 107-108), de même, Malebranche signale son changement en fonction de l'« intention » ou du « désir » de mieux voir de celui qui force sa vue (*Dernier éclaircissement*, Pl II, pp. 1089, 1092 ; OC III, pp. 330 et 332). En revanche, Descartes pensait la pupille comme un petit muscle (*Dioptrique*, p. 107), là où Malebranche conçoit ainsi l'iris, capable d'élargissement ou de rétrécissement en fonction de la lumière ou de l'effort du sujet pour percevoir (*Dernier Ecl.* Pl II, p. 1069 ; OC III, p. 310). Quant à la position du nerf optique, c'est un « détail » physiologique qui a son importance au plan de la signification de la théorie de l'optique. Ainsi, Guido Cimino écrit-il : « l'accettazione di questo dato anatomico è un segno che rivela (...) un profondo mutamento nella concezione del meccanismo della sensazione visiva : il nervo ottico era posto al centro dell'asse oculare perché l'immagine visiva, secondo le teorie tradizionali, doveva essere trasportata, così come gingevo all'occhio, fino al sensorium commune, sede della facoltà visiva ; se invece si supponeva, secondo la teoria cartesiana, una trasformazione dell'immagine ad opera del sistema nervoso, non era più necessario l'allineamento del nervo ottico con l'asse oculare », « Teoria del systema nervoso... », p. 264.

¹¹³⁷ « Il faut penser que ce sont les esprits, qui, coulant par les nerfs dans les muscles, et les enflant plus ou moins, tantôt les uns, tantôt les autres, selon les diverses façons que le cerveau les distribue, causent le mouvement de tous les membres; et que ce sont les petits filets, dont la substance intérieure des nerfs est composée, qui servent aux sens » AT VI, p. 111. Le rôle des nerfs est précisément étudié à partir de la page 109 de la *Dioptrique*. Au contraire, chez Malebranche : « Il y a bien de l'apparence que les filets des nerfs sont comme de petits canaux, et exactement remplis d'esprits animaux, surtout quand on veille ; et que quand l'extrémité de ces filets est ébranlée, les esprits qui y sont contenus transmettent jusqu'au cerveau les mêmes vibrations qu'ils reçoivent de dehors. Mais que ce soit par les mêmes vibrations des esprits animaux, ou par les secousses des filets continuées jusqu'au cerveau, que l'action des objets se communique, il n'est pas nécessaire maintenant de l'examiner. Il suffit de savoir qu'elle s'y communique de l'une ou l'autre manière, ou de l'une et l'autre conjointement », RV I, Pl I, p. 91, OC I, p. 124 (nos italiques).

considérer que c'est bien l'âme tout entière, non localisée, qui voit, sent, etc...¹¹³⁸. Plus radicalement encore, Malebranche se déclare incompetent à expliquer « ce que les hommes ne comprendront jamais », c'est-à-dire ce qui se déroule au-delà du nerf optique et comment les rayons parvenus du corps extérieur passent dans la partie principale du cerveau¹¹³⁹. Il ne reconnaît pas « la projection point par point de l'image rétinienne sur le cerveau¹¹⁴⁰ », et affirme qu'il est superflu de « suivre le nerf optique jusqu'au cerveau », la transformation de l'image rétinienne s'opérant « en nous sans nous ». Ce faisant, il semble en revenir à la défiance de Kepler vis-à-vis des spéculations qui complètent les données optiques irréfutables par des suppositions mécanistes mal fondées¹¹⁴¹.

Notons que, lorsque Malebranche s'abstient de trancher entre différentes options théoriques, il le fait essentiellement en raison de l'absence de consensus entre les savants et présente ses réserves comme provisoires, comme si une connaissance accrue des phénomènes pourrait apporter une réponse définitive. Or, dans le même temps, il insiste sur la relative indifférence du détail de l'analyse au regard de l'essentiel de ce qu'il s'agit de montrer, révélant par là que la minutie anatomique compte bien moins que la justesse de l'explication générale de la perception, c'est-à-dire du complexe théorique formé par les observations anatomo-physiologiques, les suppositions physiques et les conceptualisations noétiques. Ainsi, dans la dernière édition de la *Recherche*, il insère ainsi un paragraphe dans l'explication des organes des sens qui présente deux explications alternatives de la manière dont l'action des objets sur les sens se communique jusqu'au cerveau, entre lesquelles il ne tranche pas, faisant mine d'ajourner sa décision, tout en clamant le caractère accessoire de la précision (« il suffit de savoir que... »). C'est précisément à ce compte que la théorie cartésienne de la perception peut être sauvée malgré la fausseté des suppositions concernant la glande pinéale.

¹¹³⁸ *Dioptrique*, AT VI, p. 109: Descartes évoque cette « faculté » qu'exerce l'âme dans le cerveau; plus loin (p. 120) il désigne la petite glande comme « le siège du sens commun »; plus loin encore, en revanche, il désigne la fantaisie des sens comme une partie du corps (p. 138).

¹¹³⁹ La question de savoir comment l'image rétinienne se transmet au cerveau était en revanche essentielle chez Descartes, qui la résolvait notamment en affirmant que, puisque les couleurs et la lumière étaient le résultat de la motion de particules, la transmission pouvait s'expliquer mécaniquement.

¹¹⁴⁰ Contrairement à ce qu'affirme C. Wolf-Devine, dont nous empruntons l'expression « Descartes on Seeing : Epistemology and Vision Perception » (*Canadian Journal of Philosophy*, 1991/1), p. 65.

¹¹⁴¹ *Dernier éclaircissement*, § 36, § 37 et § 43. Malebranche en revient alors à une pensée finalisée: « je crois avoir donné ci-dessus les principales raisons de la composition de l'œil et de la disposition de ses parties, dont la fin est à remarquer; savoir que Dieu agissant dans notre âme d'une manière qui convient à ses attributs, c'est-à-dire, toujours d'une manière uniforme et constante, en conséquence de ce qui arrive dans notre cerveau et dans nos yeux, nous soyons avertis suffisamment, par rapport à la société et à la conservation de la vie, de la présence et de la différence de tous les objets qui nous environnent ». Descartes, lui, repoussait les limites de l'explication causale plus loin que Kepler qui affirmait abandonner la partie aux physiciens au-delà de l'image rétinienne. Sur ce point, on peut renvoyer aux commentaires de Michel Fichant : *Science et métaphysique...*, pp. 38-39.

Par conséquent, s'il reconnaît comme Descartes que la liaison de l'âme au corps se fait essentiellement aux fins de conservation de la machine corporelle¹¹⁴², Malebranche tout, en affirmant que l'âme réside dans la partie du cerveau où les nerfs aboutissent, ne s'emploie pas à déterminer si c'est en tant qu'elle est convoyée sur la superficie intérieure du cerveau ou sur/dans la glande pinéale que la figure d'un objet donne occasion à l'âme de le percevoir, ni si les esprits animaux sont générés par cette glande H¹¹⁴³, ni si c'est l'ébranlement des fibres qui aboutissent dans le cerveau ou le mouvement des esprits qui fait que l'âme perçoit quelque chose¹¹⁴⁴. Or une telle circonspection au sujet de suppositions parmi lesquelles Malebranche engage, faute de mieux, à retenir les plus vraisemblables, révèle, selon nous, un véritable embarras face à certaines options théoriques de la conception cartésienne. Si l'on observe les corrections auxquelles Malebranche procède au fil des éditions, on notera deux choses : d'une part, Malebranche cherche à préciser son discours tout en ne fermant pas toutes les pistes alternatives, d'autre part, il tâche d'éclaircir le propos et de le débarrasser des éléments litigieux, par exemple en explicitant, à la faveur d'un ajout de 1712, le terme *résider*¹¹⁴⁵. La réserve de Malebranche souligne en effet certaines interrogations émanant du propos de Descartes qui, malgré une indéniable stabilité de la théorie anatomique au fil des textes, connaît des variations et des écarts qui permettent de comprendre, croyons-nous, les choix (et les réticences) de l'oratorien.

2. Du sens commun à l'âme.

Selon les *Regulae*, le sens commun est la faculté qui imprime les figures (ou idées) venues des sens extérieurs sur la fantaisie ou imagination (entendue comme partie du corps). Une telle

¹¹⁴² L'âme *réside* dans « cette partie du cerveau, où tous les nerfs aboutissent » « pour y entretenir, et pour conserver toutes les parties de notre corps » (RV, I, X, V, PI I, p. 93, OC I, p. 126) et elle ne connaît que ce que les sensations lui indiquent car c'est là ce que l'usage demande.

¹¹⁴³ Sur l'origine des esprits, Malebranche paraît l'assigner au cœur plus qu'à la glande pinéale : RV II, PI I, p. 147, OC I, p. 196. Quant au refus de déterminer quelle est la partie du cerveau à laquelle l'âme est spécifiquement unie : « On ne détermine point encore en particulier, quelle est cette partie principale dont on vient de parler. Premièrement parce qu'on le croit assez inutile. Secondement parce que cela est fort incertain. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on serait très assuré quelle est cette partie principale, on croit qu'il serait mieux de ne rien en dire. Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis, dans les deux petits corps, qu'il appelle *corporea striata*, que réside le sens commun ; que les sinuosité du cerveau conservent les espèces de la mémoire ; et que le corps *calleux* soit le siège de l'imagination ; que ce soit suivant le sentiment de Fernel dans la *pie-mère*, qui enveloppe la substance du cerveau ; que ce soit dans la *glande pinéale* de M. Descartes ; ou enfin dans une autre partie inconnue jusques ici, que notre âme exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale ; et cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer, que quand il se serait trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la *glande pinéale* que l'âme est immédiatement unie ; cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connaissance de l'homme. » RV II, PI I, p. 145 ; OC I, pp. 193-194.

¹¹⁴⁴ Cette hésitation n'est présente que dans les deux derniers états du texte.

¹¹⁴⁵ RV I, PI I, p. 92 ; OC I, p. 125.

représentation du processus perceptif, encore tributaire d'une théorie des facultés, paraît cependant invalidée dans le *Traité de l'homme* et la *Dioptrique* dans la mesure où le « sens commun » n'y est plus une faculté spécifique, mais seulement le nom d'usage de l'âme en tant qu'elle s'applique à sentir, voir, etc...¹¹⁴⁶: « On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps (...) Et on sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs, qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun¹¹⁴⁷ ». Cependant, le propos de Descartes reste empreint d'une hésitation car l'âme – et/ ou ses « facultés » – semblent attachées à une certaine localisation corporelle: d'après la *Dioptrique*, « les impressions que font les objets dans les membres extérieurs, parviennent jusques à l'âme dans le cerveau¹¹⁴⁸ » et selon le *Traité de l'homme*, le sens commun s'inscrit dans un lieu cérébral qui diffère de celui des passions, de la mémoire ou des appétits¹¹⁴⁹. Dans les œuvres ultérieures, le « sens commun » comme *faculté active spécifique* disparaît, tous les textes insistant sur l'unicité de l'âme qui effectue différentes opérations¹¹⁵⁰, et dans les *Passions de l'âme*, la petite glande cesse d'en être le siège pour devenir celui de l'âme elle-même¹¹⁵¹.

Quant à la question de savoir comment les figures des objets seront reçues par l'âme, et, plus spécifiquement, comment les images des corps seront transportées de la rétine à la superficie intérieure du cerveau, les textes, là encore, divergent. Selon le *Traité de l'homme*, en effet, les petits filets des nerfs, mus par les objets des sens, tirent les parties du cerveau d'où ils viennent et ouvrent l'entrée de certains pores de la superficie du cerveau, ce qui a pour effet la course des esprits de ces pores dans les membres – ainsi s'explique le mouvement c'est-à-dire la boucle sensori-motrice

¹¹⁴⁶ « Et de là, je pourrais encore la transporter jusques à une certaine petite glande, qui se trouve environ le milieu de ces concavités, et est proprement le siège du sens commun » *Dioptrique*, AT VI, p. 129. On trouve dans une lettre à Mersenne une critique précise de la théorie des facultés à laquelle le terme même de « sens commun » renvoie : « il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Ce qui est vrai en ce sens là, mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par sa seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes. » (16 octobre 1639, AT II, 598) Descartes d'efforce donc de tenir à distance les théories qui accordent à un « sens commun » distinct de l'esprit, la capacité de percevoir, tout en s'autorisant un usage « lâche » du terme.

¹¹⁴⁷ AT VI, p. 109.

¹¹⁴⁸ Id. p.110. A la page 144 du même texte, le sens commun apparaît de nouveau comme un *espace de rétention des impressions sensorielles*.

¹¹⁴⁹ « Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine (...) la réception de la lumière, des sons, de odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs, l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire (...) imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme » AT XI, p. 202.

¹¹⁵⁰ Voir par exemple : PA, I, 47. Dans la lettre du 24 décembre 1640 à Mersenne, Descartes procédait de manière explicite à une identification « sens commun » / « pensée » / « âme », c'est-à-dire à une résorption dans l'âme, seule force spirituelle, de toutes les facultés mentales : « il faut de nécessité qu'il [le conarium] soit le siège du *sens commun*, c'est-à-dire de la *pensée*, et par conséquent de l'âme, car l'un ne peut être séparé de l'autre. »

¹¹⁵¹ Tandis que dans la *Sixième méditation* (AT IX, p. 69) et dans les *Principes* (IV, 189 et 190) la glande H restait le siège du sens commun, elle devient le « lieu » de l'âme dans les *Passions* (PA I, 34 et 35).

déclenchée par une vive perception – par exemple, la douleur¹¹⁵². De son côté, la stimulation du nerf optique a pour effet une traction des petits filets situés au point stimulé, ce qui génère l'augmentation de l'ouverture des petits tuyaux de la zone cérébrale correspondante. A chaque point de la figure apparue sur le « fond de l'œil » répond donc un point tracé, par la traction, sur la superficie du cerveau – ce qui suppose que l'ouverture des pores des concavités cérébrales y dessine une figure. Ainsi donc, la façon dont les tuyaux sont ouverts génère une figure « qui se rapporte » à celle de l'objet sur la rétine. Enfin, les images sont tracées sur la glande H où est le siège de l'imagination et du sens commun – sans que ce nouveau tracé soit explicitement coordonné au précédent.

Si le principe général de l'explication est à peu près similaire dans la *Dioptrique*, des différences notables y apparaissent toutefois, Descartes semblant par bien des aspects simplifier le propos détaillé du *Traité de l'homme*. Il y admet également que c'est bien par l'entremise des nerfs – c'est-à-dire en particulier des petits filets – que les impressions parviennent jusqu'à l'âme dans le cerveau. Fournissant une explication détaillée de la formation de l'image rétinienne, il continue à affirmer qu'il n'est pas besoin d'images ressemblantes pour sentir et l'illustre avec la comparaison bien connue au langage et au symbolisme pictural. Les images passent au cerveau car les nerfs en meuvent la partie où ils s'originent. Mais l'explication se trouve élargie puisque Descartes ne fait plus allusion à sa production par l'ouverture ou la fermeture des pores des concavités du cerveau¹¹⁵³. La petite glande qui reçoit en dernier lieu l'image n'est plus présentée comme le lieu de l'unification des informations sensorielles ni comme le siège de l'*imagination* mais seulement du sens commun. La figure est composée par les mouvements imprimés au sens, ce que la théorie de la lumière permet de justifier, dans la mesure où celle-ci – de même que la couleur – est un genre de mouvement. Vient ensuite l'idée que, selon l'institution de la nature, l'âme reçoit telle ou telle sensation en fonction « de la force des mouvements qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques ». Or cette nouvelle conception, absente du *Traité de l'homme*, se pose davantage, dans le contexte, comme une explication concurrente que comme un complément à celle qui avait affirmé que l'âme sentait à l'occasion de la figure tracée sur la petite glande. Que l'institution de nature corrèle l'activation d'une zone cérébrale à une perception, cela explique assurément les cas limites que sont le membre fantôme ou la vision d'éclairs quand l'œil est violemment frappé mais cela met en doute la nécessité qu'il y avait à tâcher de « suivre » l'image de l'objet – qui convoyait, par la figure, ses qualités – jusqu'à la petite glande. L'explication par

¹¹⁵² AT XI, p. 141.

¹¹⁵³ On note sa remarque : « Et de là je pourrais encore la transporter jusques à une certaine petite glande, qui se trouve environ le milieu de ces concavités ... » AT VI, p. 129. La boucle sensori-motrice, expliquée auparavant par le rôle des esprits et des pores du cerveau se trouve donc écartée de l'analyse.

l'institution de nature – et donc l'idée selon laquelle la perception fonctionne sur le principe d'un codage/décodage plus que d'un phénomène mécanique – semble donc finalement supplanter la théorie du *Traité de l'homme*.

Or dans les œuvres ultérieures, *Méditations*, *Principes* et *Passions de l'âme*, le discours sur la glande pinéale et le détail des explications de la physiologie du cerveau¹¹⁵⁴ retrouvent un rôle essentiel en même temps que s'affirme la théorie de *l'Institution de Nature*. Cette dernière est comprise, dans la *Sixième Méditation*, comme une correspondance réglée telle qu'à tout mouvement « qui se fait dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression » répond un certain sentiment, conformément à un impératif biologique de conservation du corps¹¹⁵⁵. L'institution de nature approfondit alors l'analogie sémiotique utilisée dès les premières lignes du *Monde* pour rendre raison de la perception en insistant sur l'éviction, au titre de son explication, de la ressemblance de l'image convoyée par les nerfs à l'objet – conception que la mise en lumière de l'image rétinienne aurait pu accréditer. Le phénomène perceptif s'explique alors non par la ressemblance, mais par la métamorphose – transformation obtenue par une figuration – de données mécaniques en objets mentaux. A tout mouvement dans le cerveau correspond en effet dans l'âme une sensation en raison de la nature particulière – conformément à la volonté divine – de l'union de l'âme et du corps ; c'est à dire parce que notre âme est d'une telle nature qu'elle a la capacité de former une variété d'idées à l'occasion de la réception de tel ou tel mouvement dans la glande pinéale¹¹⁵⁶. Dans les *Principes*, Descartes use précisément à nouveau de l'analogie linguistique pour illustrer deux traits que l'institution de nature explique : la variété des idées sensibles de l'âme malgré l'apparente simplicité du processus physique de la transmission des mouvements et le fait que, de même que dans la compréhension des signes – paroles ou écriture – l'âme se porte à la signification et non au signe, de même, dans la perception, elle a conscience de l'idée confuse du sentiment et non du mouvement cérébral qui l'a inclinée à la concevoir¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁴ Dans les *Passions de l'âme* Descartes renoue avec les spéculations sur le rôle des esprits et de l'ouverture des pores du cerveau dans la perception et le mouvement : PA, I, 34 et 35.

¹¹⁵⁵ AT IX, pp. 69 et 70.

¹¹⁵⁶ PP, IV, 197 et 198 : « On peut aussi prouver fort aisément que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements qui se font dans le corps sont suffisants pour lui faire avoir toutes sortes de pensées », « or, puisque nous savons que notre âme est de telle nature que les divers mouvements de quelques corps suffisent pour lui faire avoir tous les différents sentiments qu'elle a ... ».

¹¹⁵⁷ La comparaison sémiotique permet de montrer que la simplicité des causes (mouvements physiques) produit pourtant une grande variété d'effets quand l'âme, à partir de ces mouvements « excite en elle les imaginations et les passions » qui s'y rapportent. Cette analogie ne laisse pas, cependant, de poser question. Signalons-en d'ores et déjà quelques limites (qui seront approfondies au cours de l'examen des « idées » cartésiennes) : tandis que l'on peut toujours choisir de se concentrer sur le signe (parole prononcée, lettre ou dessin tracés à la main), il est impossible pour l'âme, par quelque effort d'attention que ce soit, de se rendre présents les mouvements cérébraux par lesquels les objets extérieurs lui sont indiqués ou « signifiés ». Et en outre, alors qu'il est clair que c'est bien le sujet, à force d'un apprentissage, qui est capable d'interpréter les signes (langagiers ou picturaux), il ne semble pas que l'âme elle-même procède à ce type de décodage ou d'élaboration conceptuelle, l'institution de nature pourvoyant à la compréhension ou plutôt à la saisie du signe physique.

Dans les *Méditations*, les *Principes* et les *Passions de l'âme*, Descartes, s'interrogeant sur la liaison de l'âme au corps, établit qu'elle est *unie* à tout le corps mais *exerce ses fonctions* dans une partie spécifique du cerveau. Il lui faut donc soutenir simultanément que l'âme est *véritablement* jointe à tout le corps c'est-à-dire qu'elle ne peut être localisée dans telle ou telle partie et que, ce à quoi elle a liaison, c'est l'assemblage, c'est-à-dire le tout organique du corps, compris comme individu dont les parties sont interdépendantes, et non à telle ou telle partie supposément agissante du corps¹¹⁵⁸. Dans le même temps, si elle est unie à tout le corps, elle ne reçoit des impressions et n'« exerce ses fonctions » que dans une seule partie du cerveau¹¹⁵⁹, toujours pensée comme « la plus intérieure », qu'elle soit nommée *glande pinéale* ou non. Élément mobile situé au milieu de la substance cérébrale, elle est le réceptacle des impressions sensibles et des volontés de l'âme, c'est-à-dire le support corporel des activités spirituelles¹¹⁶⁰.

Un examen des arguments qui font élire la glande H à ce titre montre que, tout en ayant l'apparence de justifications empiriques, les principes avancés par Descartes reposent sur une interprétation de données d'observation en fonction des nécessités de l'explication. Dans les *Principes*, trois faits d'expérience¹¹⁶¹ attestent que « l'âme ne sent pas en tant qu'elle est en chaque membre du corps, mais seulement en tant qu'elle est dans le cerveau¹¹⁶² » ; les maladies cérébrales entraînent une privation sensorielle totale ; un obstacle, une déviation altérant la transmission du stimulus au cerveau empêche la perception ; enfin, les douleurs fantômes s'expliquent par l'expression de stimuli identiques à ceux antérieurement produits par le membre qui fait défaut. La persistance de perceptions « au sujet » du membre absent montre que « la douleur de la main n'est

¹¹⁵⁸ PA I, 30.

¹¹⁵⁹ MM 6, AT IX p. 69, PP IV, 196, PA, I, 31.

¹¹⁶⁰ L'âme sent donc par l'entremise des nerfs mais la perception ne s'*élabore* véritablement qu'au niveau cérébral : les mécanismes de la transmission nerveuse qui sont exploités pour expliquer comment des stimuli parviennent au cerveau sont des phénomènes purement optiques et cette phase physique de la perception ne contient pas d'élaboration (il n'y a pas d'instances sentantes à ce stade).

¹¹⁶¹ « Car, premièrement, il y a plusieurs maladies qui, bien qu'elles n'offensent que le cerveau seul, ôtent néanmoins l'usage de tous les sens, comme fait aussi le sommeil, ainsi que nous expérimentons tous les jours, et toutefois, il ne change rien que dans le cerveau. De plus, encore qu'il n'y ait rien de mal disposé, ni dans le cerveau, ni dans les membres où sont les organes des sens extérieurs, si seulement le mouvement de l'un des nerfs qui s'étendent du cerveau jusques à ces membres est empêché en quelque endroit de l'espace qui est entre deux, cela suffit pour ôter le sentiment à la partie du corps où sont les extrémités de ce nerf. Et, outre cela, nous sentons quelquefois de la douleur, comme si elle était en quelque un de nos membres, dont la cause n'est pas en ces membres où elle se sent, mais en quelque lieu proche du cerveau par où passent les nerfs qui en donnent à l'âme le sentiment. Ce que je pourrais prouver par plusieurs expériences, mais je me contenterai ici d'en mettre une fort manifeste. On avait coutume de bander les yeux à une jeune fille, lorsque le chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue, et la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint de lui couper jusques à la moitié du bras, ce qu'on fit sans l'en avertir, parce qu'on ne la voulait pas attrister ; et on lui attacha plusieurs lignes liés l'un sur l'autre en la place de ce qu'on avait coupé, en sorte qu'elle demeura longtemps après sans le savoir. Et ce qui est en ceci remarquable, elle ne laissait pas cependant d'avoir diverses douleurs qu'elle pensait être dans la main qu'elle n'avait plus, et de se plaindre de ce qu'elle sentait tantôt en l'un de ses doigts, et tantôt à l'autre. De quoi on ne saurait donner d'autre raison, sinon que les nerfs de sa main, qui finissaient alors vers le coude, y étaient mus en la même façon qu'ils auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts pour faire avoir à l'âme dans le cerveau le sentiment de semblables douleurs. » PP, IV, art. 196, AT IX-II, pp. 314-315.

¹¹⁶² PP, IV, art. 196, AT IX-II, p. 314.

pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau ». Dans les *Passions de l'âme*, Descartes met l'accent sur les propriétés anatomiques de la glande pinéale : sa mobilité et sa simplicité¹¹⁶³. En effet, il *pose* la nécessité d'un lieu unique où viendraient converger et s'unifier les informations venant des organes des sens (doubles dans le cas de la vue et de l'ouïe). Or, seule partie du cerveau qui n'est pas répliquée, la glande pinéale semble pouvoir servir à cet office¹¹⁶⁴. D'où il conclut que c'est en elle que les images rétinienne se fondent, ce qui annule la nécessité d'une faculté active de synthèse – un sens commun compris comme faculté sensitive autonome – pour opérer la réunion qui apparaît alors comme un simple processus mécanique. Cela suppose que l'unité des expériences visuelles peut être expliquée par des raisons physiologiques. Ce qui s'opère avec l'entrée en scène de l'âme, ce n'est donc pas la *synthèse* des informations sensorielles mais bien la *saisie* des idées confuses – sentiments ou imaginations – correspondant à tel ou tel mouvement.

Cette conceptualisation ne va pas, cependant, sans inspirer quelques doutes : En premier lieu, la glande pinéale, supposition ad hoc qui outrepasserait largement les connaissances de Descartes et dont il avoue n'avoir pu l'observer¹¹⁶⁵, n'a aucune existence¹¹⁶⁶. Mais malgré la facticité de cette structure anatomique, notons qu'elle assume une fonction essentielle dans l'explication en indiquant que c'est à un produit « fini » que s'applique l'âme, c'est-à-dire en vérité, que correspond, *en bloc*, un sentiment, l'âme n'opérant pas de synthèse à partir des données sensibles. D'autre part,

¹¹⁶³ On retrouve ce même registre d'explication dans la correspondance, par ex : Lettre à Meyssonnier, 29 janvier 1640, AT III, p. 19 : « (...) mon opinion est que cette glande est le principal siège de l'âme, et le lieu où se font toutes nos pensées. La raison qui me donne cette créance est que je ne trouve aucune autre partie en tout le cerveau, excepté celle-là seule, qui ne soit double ; or est-il que, puisque nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oyons qu'une même voix des deux oreilles, et enfin que nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps, il faut de nécessité que les espèces qui entrent par les deux yeux, ou par les deux oreilles etc., aillent s'unir en quelque partie du corps pour y être considérées par l'âme (...) » ; Lettre à Mersenne, 30 juin 1640, AT III, pp. 123-124 : « (...) car il est certain que l'âme doit être jointe à quelque partie du corps ; et il n'y en a point qui ne soit autant ou plus sujette à altération que cette glande, qui, bien que fort petite et fort molle, toutefois est si bien gardée au lieu où elle est, qu'elle n'y peut quasi être sujette à aucune maladie (...). Pour ce qu'il dit que l'âme peut bien se servir de parties doubles, je lui accorde, et qu'elle se sert aussi des esprits, qui peuvent résider en cette glande, car je n'imagine point que l'âme soit tellement comprise par elle, qu'elle n'étende bien ailleurs ses actions. Mais c'est autre chose de se servir, et être immédiatement jointe ou unie, et notre âme n'étant point double, mais une et indivisible, il me semble que la partie du corps à qui elle est le plus immédiatement unie, doit aussi être une et non divisée en deux semblables, et je n'en trouve point de telle en tout le cerveau que cette glande. » ; Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, pp. 264-265 : « Or c'est avec grande raison que le conarium est semblable à une glande, à cause que le principal office de toutes les glandes est de recevoir les plus subtiles parties du sang qui exhalent les vaisseaux qui les environnent, et le sien est de recevoir en même façon les esprits animaux. Et d'autant qu'il n'y a que lui de partie solide en tout le cerveau, qui soit unique, il faut de nécessité qu'il soit le siège du sens commun, c'est-à-dire de la pensée, et par conséquent de l'âme, car l'un ne peut être séparé de l'autre. ».

¹¹⁶⁴ C. Wolf-Devine souligne une évidence : si Descartes imagine unification au niveau physiologique, c'est pour des raisons théoriques et non parce qu'il dispose de *preuves* physiques pour l'affirmer (« Descartes on Seeing... » p. 59).

¹¹⁶⁵ Lettre à Mersenne, avril 1640.

¹¹⁶⁶ Sur ce point, on peut renvoyer à nouveau à C. Wolf-Devine (*Ibid.*) ; et, pour l'interprétation des dénis cartésiens, à G. Cimino (« Teoria del sistema nervoso... ») qui explique l'in vraisemblance expérimentale de certains pans de la théorie cartésienne par le caractère rationnel, préoccupé de cohérence interne plus que de justesse expérimentale, de la biologie cartésienne : ainsi comprend-il l'absence de recours au microscope comme la preuve du caractère non expérimental mais imprégné d'un « esprit de géométrie » de la science cartésienne (pp. 252-253). Il ajoute : « Nei termini dell'epistemologia contemporanea, possiamo dire che egli superava le « falsificazioni » ricorrendo a ipotesi ad hoc » (p. 271).

l'insistance de Descartes à faire de la glande pinéale une structure anatomique de synthèse des images – c'est-à-dire des informations sensorielles qui s'y peignent en des figures – n'introduit-elle pas un brouillage dans la théorie de l'institution de nature qui fait correspondre un *mouvement* de la glande à un sentiment ? On retrouve ici le relatif embarras rencontré plus haut au sujet de l'articulation, dans la *Diotrique*, entre enquête sur la formation et le transport des images rétinienne jusqu'au cerveau et principe de l'institution de nature qui paraissait ne pas requérir tant de spéculations anatomiques. Enfin, que dire des nombreuses expressions qui, malgré les protestations de Descartes sur l'immatérialité de l'âme, entretiennent l'ambiguïté de sa localisation¹¹⁶⁷ ?

Au vu des textes de Malebranche que nous avons pu convoquer¹¹⁶⁸ il ne nous paraît pas abusif de dire que c'est précisément pour se tenir à distance de ces difficultés qu'il refuse de s'aventurer sur le même chemin. Son attitude au regard du traitement cartésien des idées – à mi chemin entre des traces mentales et des objets spirituels – en est exemplaire. Quels sont plus précisément les défauts de la position cartésienne dont il s'applique à se garder ?

II. L'union de l'âme et du corps dans la sensation : la fabrique des idées ?

1. Un bref état de la problématique cartésienne.

Une clarification des controverses auxquelles la conception cartésienne de l'idée a donné lieu dans le commentaire récent permettra de situer précisément ce dont nous avons à traiter. La question du rapport que l'idée cartésienne, comme mode de l'esprit, entretient avec la figure, mode de l'étendue, est l'objet d'un grand nombre de publications qui, toutes, manifestent la perplexité de leurs auteurs. Certains commentateurs, comme Jean-Robert Argomathe¹¹⁶⁹ ou Jean-Luc Marion¹¹⁷⁰, mettent en avant une évolution dans la pensée de Descartes qui substituerait graduellement un sens

¹¹⁶⁷ Malebranche se montre, au fil des corrections et additions, très conscient de l'ambiguïté qu'il peut y avoir à « localiser » l'âme : « Car toutes ces choses montrent visiblement, que l'âme *réside* immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des sens aboutissent. Quand je dis qu'elle y *réside*, je veux seulement dire qu'elle y sent tous les changements, qui s'y passent par rapport aux objets (...) car je suis persuadé que l'âme ne peut résider immédiatement que dans les idées », RV I, PI I, p. 92, OC I, p. 125.

¹¹⁶⁸ Notamment le paragraphe intitulé « Deux facultés dans l'imagination, l'une active et l'autre passive » (II, 1ère partie, I, II, PI I, pp. 144-145, OC I, pp. 193-194) et qui font état des doutes de Malebranche quant à la « partie principale du cerveau à laquelle l'âme serait unie » ou encore les quelques lignes exprimant (p. 92) ses réticences à trancher en faveur de l'action des nerfs ou des esprits dans la transmission des impressions sensibles au cerveau.

¹¹⁶⁹ « Sémanthèse de l'idée/idea chez Descartes », in *Idea VI, Colloquio internazionale sul lessico intellettuale europeo* (eds. M. Fattori et M-L. Bianchi) Roma, Atteneo, 1990.

¹¹⁷⁰ *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1990, pp. 75-81.

proprement cartésien et immatériel de l'idée à des emplois encore emprunts, dans le *Monde* et les *Regulae*, du sens traditionnel du terme. L'originalité de la signification cartésienne de l'idée au regard des usages précédents et contemporains est généralement admise¹¹⁷¹ et son héritage plurivoque attire l'attention sur la fortune d'une conceptualisation moins statique que l'on voudrait généralement le dire. Ainsi, Robert MacRae, dans son article « Ideas as Philosophical Term in the Seventeenth Century Psychology »¹¹⁷² attire l'attention sur les trois sens que l'idée cartésienne porte et qui inspireront différemment ses successeurs: objet, acte, disposition. Selon l'auteur, cette polysémie est la marque de la fécondité cartésienne du terme qui désigne toujours l'objet immédiat de l'esprit dans la pensée quelle qu'en soit la nature¹¹⁷³.

Il reste toutefois que si l'on considère non plus, d'un point de vue historique, la primeur du concept d'idée comme objet et acte de l'esprit humain, mais, d'un point de vue interne au système, les variations de sa signification dans le corpus, deux sens successivement rencontrés pourraient sembler assez difficilement conciliables. Le contraste, peut-être l'opposition, entre l'idée matérielle, envisagée comme trace cérébrale et l'idée comme objet mental est au cœur de nombreuses études. J. Laporte¹¹⁷⁴ réfléchit aux modalités d'un passage de la figure à l'idée dans le processus de connaissance de l'étendue ; Jean-Marie Beyssade choisit de se concentrer sur le sens à accorder à l'expression « idea sive figura » dans la Règle XII. Nombreux sont les auteurs qui soulignent avec perplexité l'ambiguïté, voire l'incohérence de l'emploi du terme *idée* pour désigner les images cérébrales¹¹⁷⁵. Michael Costa, répondant, dans un article intitulé « What Cartesian Ideas are not » à Anthony Kenny tâche d'articuler les deux sens sans exclusion, en les renvoyant à un repoussoir commun : la ressemblance¹¹⁷⁶.

Etant entendu, comme l'affirme M. Costa, que Descartes nie que l'on sente en vertu d'une ressemblance du sentant au senti, et plus encore, que les idées soient des « tableaux » des objets, il nous paraît décisif toutefois de ré-envisager la question du rapport entre trace cérébrale et idée en

¹¹⁷¹ « Traditionally, the term in its authoritative modern sense is attributed to Descartes » M. Greene et R. Ariew soulignent ainsi (comme E. Gilson l'avait déjà fait) l'usage neuf que Descartes fait du terme *idée*, en lui donnant une connotation psychologique et en le débarrassant des deux sens classiques : l'idée comme image et comme archétype ou exemplaire (« Ideas in and Before Descartes », in *Descartes and the Late Scholastics*, Cornwell University Ed., 1999).

¹¹⁷² *Journal of History of Ideas*, 1981/42. Cet article sert de base à celui d'Emily et Fred Michael: « Corporeal Images in Seventeenth Century Psychology » (*Journal of history of ideas*, 1989/1, vol 50).

¹¹⁷³ Comme nous le montrerons plus loin, Malebranche conserve cet usage englobant du terme.

¹¹⁷⁴ « Sur la connaissance de l'étendue chez Descartes », *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 11-36.

¹¹⁷⁵ J. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, OUP, 1984; J.J. MacIntoch « Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke », *Canadian Journal of Philosophy*, 1983/3 ; E. S. Reed, « Descartes' Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology », *Review of Metaphysics*, 1982/55.

¹¹⁷⁶ 1983/4, vol. 21, pp. 537-549. M. Costa insiste donc particulièrement sur le fait que Descartes se réfère bien à des *images* qui sont des états du cerveau et à des *idées immatérielles*, qui sont des événements mentaux non picturaux et que dans les deux cas, se trouve congédiée une explication de la perception et/ou de la pensée par ressemblance d'un contenu – mental ou cérébral – à l'objet. Il répond à l'article d'Anthony Kenny : « Descartes on Ideas », in *Descartes : a Collection of Critical Essays* (Willis Doney, ed.) Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, pp. 227-249.

interrogeant particulièrement la relation du corps à l'esprit dans la perception. Deux points nous paraissent clairs, qu'il conviendra d'expliciter : d'une part, il n'y a pas d'opposition inconciliable entre les deux usages que Descartes fait de l'idée (entités matérielles et immatérielles), ce qui permet d'ailleurs que la relation entre idée et entité cérébrale soit explicitement maintenue dans les énoncés de la philosophie mature – dans l'*Entretien avec Burman* notamment – et d'autre part, les traces sont appelées idées en tant qu'elles sont activées par la pensée. Mais il reste encore à déterminer ce qui suit : Le sont-elles en tant que supports de l'inspection de l'esprit ? en tant que signes ? Ou bien agissent-elles dans l'âme en vertu d'un pouvoir causal du corps sur l'esprit – lequel garantirait la véracité des perceptions sensibles ? Considérer les deux sens de l'idée chez Descartes invite donc à réinterroger les rapports réciproques du corps et de l'âme dans la perception et le fondement de la capacité représentative des idées.

Les différentes acceptions du terme *idée*, à première vue plutôt antinomiques, répondent toutes à une même inspiration : critiquer la théorie de la perception par ressemblance et concevoir la perception comme appréhension par l'esprit d'un contenu sensoriel à partir de figures résultant d'une déformation réglée (institution de nature). Les idées sont donc comprises comme les supports *ou* les actes mentaux eux-mêmes qui permettent d'accéder à des objets (c'est-à-dire qui les représentent).

Le dernier mouvement du *Traité de l'homme*¹¹⁷⁷ propose une description minutieuse du cours des esprits animaux et de leurs fonctions¹¹⁷⁸ qui contient des passages explicites quant à la manière dont les objets des sens produisent *en nous* des idées, c'est-à-dire *en l'âme*. Car le texte du *Traité de l'homme* décrivant le fonctionnement de la machine ménage constamment la place de l'esprit « en bout de chaîne ». A plusieurs reprises, en effet, il fait de « l'âme » le sujet d'un verbe de perception, la tournure conditionnelle « quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine », étant présente ou sous-entendue¹¹⁷⁹ et le futur connotant de manière téléologique l'analyse des dispositions et des fonctions des états corporels et cérébraux. Car une fois les conditions physiques de la sensation dégagées, il apparaît que la perception humaine repose sur l'union de l'âme et du corps, or c'est précisément pour rendre raison de l'articulation entre affection de l'organe et perception de l'âme que Descartes propose une théorie plus fine du « cours des esprits animaux dans les concavités et les pores du cerveau »¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁷ p. 165 et suivantes.

¹¹⁷⁸ « Il est temps que je commence à vous expliquer comment les esprits animaux suivent leurs cours dans les concavités et dans les pores de son [la machine] cerveau, et quelles sont les fonctions qui en dépendent ». AT XI, p. 165.

¹¹⁷⁹ Voir par exemple : *Traité de l'homme*, AT XI, pp. 143, 144, 151, 157, 158, 159.

¹¹⁸⁰ L'anatomie cède ici la place aux suppositions sur les « parties subtiles » : Id., pp. 166 et 200 : « Pour ceux qui peuvent être clairement aperçus de la vue, les anatomistes les y ont déjà tous remarqués ; et quant à ce que j'ai dit de la façon que les artères apportent les esprits au-dedans de la tête, et de la différence qui est entre la superficie intérieure du cerveau et le

Comment comprendre le terme d'*idées* appliqué aux figures qui se peignent sur la superficie de la glande H? Qu'ont-elles de commun avec les *idées*, objets et résultats des actes d'appréhension de l'esprit? Pourquoi un tel usage, apparemment gênant au regard de la distinction des substances et que veut expliquer Descartes de la perception, par là ?

Ainsi que cela a été montré plus haut, dans le cas de la vision, une figure se trace sur le cerveau par le jeu de traction des filets dû au mouvement des esprits animaux, après être apparue sur le fond de l'œil¹¹⁸¹. Les traces cérébrales ainsi produites contiennent la présentation des qualités sensibles de l'objet. Mais cela n'est pas encore percevoir. La perception à proprement parler n'a lieu, selon Descartes, que quand l'âme considère les figures apparues sur la superficie de la petite glande. Aussi, ne seront appelés « idées » parmi les objets auxquels l'âme s'applique quand elle perçoit, que les traces qui apparaissent sur la glande pinéale:

« Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie interne du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, *où est le siège de l'imagination et du sens commun*, qui doivent être prises pour des idées, c'est-à-dire pour les formes ou les images que l'âme raisonnable considérera immédiatement lorsque étant unie à cette machine, elle imaginera ou sentira quelque objet¹¹⁸². »

Précisons que ces idées ne sont donc pas des images ou figures qui représenteraient une silhouette de l'objet, c'est-à-dire sa conformation extérieure – reproduction de sa superficie. Elles portent les déterminations multiples qui « pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités » et même « qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions.¹¹⁸³ »

Le terme d'idées désigne précisément certaines impressions matérielles convoyées par les esprits animaux au sortir de la glande pinéale, ce qui exclut de la classe des idées les figures peintes

milieu de sa substance, ils en pourront aussi voir à l'œil assez d'*indices* pour n'en point douter, s'ils regardent un peu de près. (...) Ils ne sauraient aussi rien imaginer de plus *vraisemblable*, touchant le cerveau, que de dire qu'il est composé de plusieurs petits filets diversement entrelacés, vu que toutes les peaux et toutes les chairs paraissent ainsi composées de plusieurs fibres ou filets, et qu'on remarque le même de toutes les plantes (...). Enfin, pour toutes les autres choses que j'ai *supposées*, et qui *ne peuvent être aperçues par aucun sens*, elles sont toutes si simples et si communes, et même en si petit nombre, que si vous les comparez avec la diverse composition, et le merveilleux artifice, qui paraît en la structure des organes qui sont visibles, vous aurez bien plus de sujet de penser que j'en ai omis plusieurs qui sont en nous, que non pas que j'en ai supposé aucune qui n'y soit point. » (n. s.)

¹¹⁸¹ Id., p. 175.

¹¹⁸² Id., p. 176-177 (n.s.).

¹¹⁸³ Id., p. 176.

sur le sens (par exemple, l'image rétinienne) et celles qui se tracent sur la superficie intérieure du cerveau, avant transmission et redistribution des esprits au niveau de la glande pinéale. Cette précision permet de récuser la thèse selon laquelle la vision se ferait par la contemplation de l'image rétinienne par l'âme ou par la saisie d'une image-tableau transportée dans le cerveau. La conception cartésienne de l'idée matérielle doit donc bien être comprise comme une critique de la ressemblance figurative¹¹⁸⁴ : les idées renvoient effectivement à des objets mais en vertu des lois physico-physiologiques qui font que toute sensation – saisie de la propriété d'un objet – est fonction de mouvements. Or, on ne pourra, selon Descartes, appeler *idées* que les traces obtenues par le flux des esprits animaux sortant de la glande H et affectant la superficie interne du cerveau, traces que l'âme raisonnable considèrera « lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet ». Par là, il suggère deux choses : d'une part, que l'âme s'appliquerait (consciemment) à ces images, d'autre part, que l'on doit réserver le terme d'« idées » à celles qui se produisent dans une machine comparable au corps d'un homme et à laquelle l'âme est destinée à être unie. Le premier point est le plus douteux et sera envisagé plus au long plus loin. Quant au second, il souligne le fait que Descartes désigne par le terme « idées » les traces qui ont pour virtualité d'exciter notre pensée ainsi peut-on considérer comme telles les traces non actuellement perçues par l'âme mais qui pourraient être les instruments de ses actes de perception ou d'imagination à venir. Ce sont en somme des idées en sommeil, produites sur le sens commun en présence des objets et conservées grâce à l'impression cérébrale générée par le passage des esprits animaux¹¹⁸⁵. Le terme s'attache donc à cette fonction particulière et non à toute image.

Précisons qu'il n'y a d'application de l'esprit à des idées qu'en réponse à des ébranlements cérébraux. Descartes explicite en effet le lien entre mouvement des esprits, genèse de l'idée et événement mental par des considérations sur la matière de la glande pinéale : « il faut fort peu de chose pour la déterminer à s'incliner et se pencher plus ou moins, tantôt d'un côté tantôt de l'autre, et faire qu'en se penchant elle dispose les esprits qui sortent d'elle à prendre leur cours vers certains endroits du cerveau plutôt que vers les autres¹¹⁸⁶ ». Ce faisant, la glande pinéale, activée par la

¹¹⁸⁴ *Dioptrique* AT VI, p. 112. Quand donc Descartes emploie le terme « images », dans le contexte qui nous occupe, c'est, ainsi que l'explique Michel Fichant, une manière de payer son tribut à l'opinion commune et non pas d'assentir à une théorie réaliste de l'image mentale.

¹¹⁸⁵ Les esprits animaux, ressortant de la glande, dans laquelle ils ont reçu une impression, tracent sur les petits filets « rencontrés en leurs chemins (...) des figures, qui se rapportent à celles des objets, non pas toutefois si aisément et si parfaitement du premier coup, que sur la glande H, mais peu à peu et de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte, ou qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée. Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur moyen les idées, qui ont été autrefois sur cette glande, s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent soit requise. Et c'est en quoi consiste la mémoire. » TH, AT XI, p. 178. L'empreinte laissée (et donc la vivacité du souvenir et sa capacité à être plus ou moins facilement réveillée) dépendra de la profondeur des traces, elle-même fonction de la durée de l'impression, de sa violence, de sa répétition ou du passé sensitif du sujet.

¹¹⁸⁶ *Id.*, p. 179.

volonté de l'âme à se pencher de tel ou tel côté, dispose les esprits – dont le mouvement sera le support de différents actes mentaux – à prendre tel ou tel cours et c'est ainsi que des « idées » matérielles adviennent. Celles-ci ont donc comme origine la différence des petites parties des esprits (il faut ajouter ici les impressions de la mémoire¹¹⁸⁷) et l'action des objets des sens. La première cause du mouvement de la glande fournit une explication du mouvement réflexe qui peut servir de base à une compréhension de la motion volontaire du corps par l'âme et qui illustre la coaction de l'âme et du corps par le biais des motions de la glande pinéale. Ainsi, certains esprits plus agités ou plus forts que d'autres peuvent-ils incliner les petits tuyaux de la superficie intérieure du cerveau et faire se mouvoir les membres qui en dépendent, par le réseau des nerfs¹¹⁸⁸. Or il y a réciprocité stricte entre le mouvement corporel et la production d'une idée. Si les esprits agitent des nerfs reliés aux membres, ces derniers sont mis en mouvement ; de sorte qu'aucun membre ne peut se mouvoir sans production d'une idée dans la glande pinéale. L'âme, quant à elle, peut causer un mouvement corporel en agissant sur la glande pour y produire une idée qui apparaît alors comme la cause du mouvement : « Et notez que l'idée de ce mouvement des membres ne consiste qu'en la façon dont ces esprits sortent pour lors de cette glande, et ainsi que c'est son idée qui le cause.¹¹⁸⁹ ». L'idée étant comprise comme un processus mécanique – « façon dont les esprits sortent de la glande » – sa fonction causale au regard du mouvement des membres devient intuitivement acceptable et de même, il devient clair que c'est en tant qu'elle est elle-même une sorte de mouvement, qu'elle peut donner occasion à l'âme de sentir le mouvement du corps¹¹⁹⁰, qu'il s'agisse du résultat de sa volonté propre, ou, peut-on supposer, de l'ébranlement causé par les objets extérieurs¹¹⁹¹. Une telle conception de l'idée permet d'expliquer de manière efficace certains aspects de la perception – le fait qu'une seule idée soit formée dans le sens commun dans le cas où différents organes des sens

¹¹⁸⁷ « Au reste, il faut remarquer que, lorsque la glande H est penchée vers quelque côté, par la seule force des esprits, et sans que l'âme raisonnable ni les sens extérieurs y contribuent, les idées qui se forment sur sa superficie, ne procèdent pas seulement des inégalités, qui se rencontrent entre les petites parties de ces esprits, et qui causent la différence des humeurs, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, mais elles procèdent aussi des impressions de la mémoire. » Id., p. 184.

¹¹⁸⁸ « Et ainsi généralement il faut penser que chacun des petits tuyaux, qui sont en la superficie intérieure du cerveau, se rapporte à chacun des autres membres ; et chacun des autres points de la superficie de la glande H à chacun des côtés vers lesquels ces membres peuvent être tournés : en sorte que les mouvements de ces membres et leurs idées, peuvent être causés réciproquement l'un par l'autre. » Idem, p. 182 ; et aussi : « or, le principal effet qui suit de ceci consiste en ce que les esprits, sortant ainsi plus particulièrement de quelques endroits de la superficie de cette glande que des autres, peuvent avoir la force de tourner les petits tuyaux de la superficie intérieure du cerveau dans lesquels ils vont se rendre vers les endroits d'où ils sortent, s'ils ne les y trouvent pas déjà tout tournés, et par ce moyen, de faire mouvoir les membres auxquels se rapportent ces tuyaux, vers les lieux auxquels se rapportent ces endroits de la superficie de la glande H. » Id., p. 181.

¹¹⁸⁹ *Ibid.* (n.s.).

¹¹⁹⁰ « Comme si par exemple, on peut supposer que le tuyau 8 se tourne plutôt vers le point *b* que vers quelque autre, c'est seulement que les esprits qui sortent de ce point tendent avec plus de force vers lui qu'aucuns autres ; et que cela même donnerait occasion à l'âme de sentir que le bras se tourne vers l'objet B si elle était déjà dans cette machine, ainsi que je le supposerai ci-après. » Id., p. 181.

¹¹⁹¹ La deuxième cause du mouvement des esprits est l'action des objets qui touchent les sens, c'est-à-dire « la force de l'objet même, qui, agissant contre l'organe de quelque sens, augmente l'ouverture de quelques uns des petits tuyaux qui sont en la superficie du cerveau, vers lesquels les esprits commençant aussitôt à prendre leurs cours, attirent avec soi cette glande, et la font incliner de ce côté là », « ce qui rend l'idée que forment ces esprits d'autant plus parfaite » que le flux en est intense.

sont tournés vers le même objet¹¹⁹² et la perception de la distance sans variation de point de vue¹¹⁹³ – mais elle nous intéresse surtout ici en ce qu'elle permet d'insister sur le fait que ce sont les motions à même la glande pinéale qui opèrent la liaison entre âme et corps – dans la sensation et le mouvement.

D'après ce qui précède, il apparaît donc que, dans le *Traité de l'homme*, les idées désignent les figures peintes sur la superficie de la glande H à l'occasion d'une affection des sens et que l'âme considère pour percevoir, les traces mnésiques – non en raison de leur rétention dans le cerveau mais en tant qu'elles font l'objet d'une attention, c'est-à-dire d'une activation par l'esprit – et enfin le produit d'un acte ou d'une opération de l'âme qui meut la glande pinéale et y imprime des figures, aucune de ces trois versions ne dérogeant au principe selon lequel les idées sont un certain type d'états cérébraux de nature non picturale auxquels s'applique l'esprit dans certaines de ses opérations.

Or, une telle détermination n'est pas isolée dans le corpus cartésien. Elle est très voisine, croyons-nous, de la conception développée par Descartes dans la Règle XII où, s'interrogeant sur les différentes facultés ou diverses manières dont la force spirituelle (esprit) peut s'appliquer à des objets, il établit que deux types d'opérations requièrent la mise en œuvre d'images ou de figures ou d'idées : imagination et sensation¹¹⁹⁴. Selon ce texte, l'altération de la disposition du sens met en branle instantanément le sens commun¹¹⁹⁵, or dans ce mouvement, aucun transfert d'un corps réel ne s'opère, ce que Jean-Marie Beyssade, dans son article « La règle XII... » explique parfaitement¹¹⁹⁶. Le sens commun « fonctionne [alors] comme un cachet destiné à imprimer des

¹¹⁹² Dans cette situation en effet, les esprits sortent du même endroit dans la glande H pour se porter aux mêmes parties du cerveau qui se rapportent aux organes.

¹¹⁹³ « Et ce ci sera cause que, lorsqu'il y aura une âme dans cette machine, elle pourra quelquefois sentir divers objets comme par l'entremise des mêmes organes, disposés en même sorte, et sans qu'il y ait rien du tout qui se change, que la situation de la glande H », TH, p. 183.

¹¹⁹⁴ Le texte des *Regulae* est souvent convoqué pour éclairer le passage des *Sixièmes Réponses* sur les trois degrés du sens dont nous aurons à traiter plus loin. Notons que la règle ne propose pas de découpage « par étapes » (ou niveaux) de la perception rendant compte chronologiquement du circuit de traitement de l'information sensorielle mais une analyse fonctionnelle/ logique qui cherche à représenter les composants des différents phénomènes cognitifs. L'enjeu du passage n'est d'ailleurs pas au premier chef une explication de la perception et Descartes y a plutôt en vue de dégager dans ses grandes lignes le fonctionnement de l'esprit au cours de différentes opérations d'abord identifiées à des facultés différentes. C'est en cela que le texte nous paraît véritablement proche de celui des *Sixièmes Réponses* qui, de même, réfléchit aux relations entre les différents moyens dont l'esprit dispose pour connaître.

¹¹⁹⁵ « Il faut se représenter, deuxièmement, que lorsque le sens externe est mû par l'objet, la figure qu'il reçoit se transporte en une autre partie du corps, qu'on appelle sens commun et ceci en un instant, et sans qu'il y ait passage réel d'aucun être d'un endroit à un autre » (AT X, p. 414).

¹¹⁹⁶ « La figure vient du sens externe au sens commun pure de tout corps. Elle arrive comme elle était partie : purement corporelle, mais sans aucun corps qui fasse avec elle le voyage. Sine corpore » (p. 511). C'est là est une manière de nier qu'il y ait des espèces du corps qui se transportent aux différentes parties du sens. Selon Beyssade, les figures ou idées que le sens commun imprime sur la fantaisie sont donc bien corporelles et l'emploi du terme *idée* pour les désigner se maintient dans la métaphysique mûre. Il y a bien une extension légitime de l'usage cartésien du terme pour désigner celles des traces corporelles auxquelles l'entendement s'applique pour sentir ou imaginer. La figure corporelle pure désigne : un transfert sans corps et un mode corporel sans substance « les figures sont pures, puras, en tant que l'autre du corps, son absence, sine corpore », p. 513. Sur ce point, l'article de M. Serres déjà cité (« L'évidence, la vision et le tact ») propose une formulation suggestive des enjeux de la réflexion cartésienne sur le transfert sans matière : « la vision pose des questions que le

figures ou idées qui sous une forme pure et incorporelle lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie ou imagination » – partie corporelle¹¹⁹⁷. Les idées qui s’y inscrivent sont réduites à la figure¹¹⁹⁸, tout aussi peu « figuratives » – au sens d’un naturalisme réaliste – que celles du *Traité de l’homme*.

Or l’esprit a la capacité de se porter au sens commun et à la mémoire, en recevant les idées du premier¹¹⁹⁹ en même temps que de la fantaisie, en s’appliquant aux figures qui sont dans cette dernière ou en en produisant d’autres qui se peignent alors sur l’imagination. Dans chacune de ces modalités de la connaissance par image – qui diffère de la compréhension, entendue comme pensée intuitive, sans image ni idées corporelles qui en seraient le corollaire¹²⁰⁰ – l’esprit s’applique à des entités cérébrales. La perception sensible – ou *sens* – correspond au premier cas envisagé, quand l’esprit reçoit des idées du sens commun. Mais alors, comment comprendre la passivité de l’esprit dans la perception, puisque, comme Descartes y invite, il ne s’agit pas de prendre au mot l’analogie bien connue de la cire et du sceau – « en toutes ces occasions, cette force cognitive est tantôt passive, tantôt active, et c’est parfois le cachet, parfois la cire qu’elle imite¹²⁰¹ » ? Que fait donc la *vis* dans la perception, si elle reçoit ses idées du sens commun ?

Ce qui relève proprement de la pensée, ce ne sont précisément pas ces idées matérielles mais l’opération de l’esprit qui, à partir de ces données, se représente un objet, ainsi que l’établit la lettre à Mersenne du 21 avril 1641 : « C’est en un autre sens que j’enferme les imaginations en la définition de *cogitatio* ou de la pensée, et en un autre où je les exclus, à savoir : *formae sive species corporeae, quae esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes ; sed operatio mentis imaginandis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio.*¹²⁰² ». Ainsi donc, ce qui fait mériter aux idées corporelles

mécanisme ne sait pas résoudre : communication à distance sans transport, propagation sans intermédiaire. Et donc il faut supprimer dans le modèle mécanique tout mouvement, c’est-à-dire toute transitivité selon un éloignement, pour ne conserver que la figure (...). Supprimer la distance, c’est remplacer la vision par le toucher, et le rayon visuel par le bâton, le tact, c’est le contact » (p. 194).

¹¹⁹⁷ Remarquons que la mention de ces idées se prolonge (AT X, p. 415), comme dans le *Traité de l’homme*, par une explication de la motion réflexe, ce qui renforce la similarité entre les deux textes.

¹¹⁹⁸ Sur ce point, on peut encore consulter Jean-Marie Beyssade : les figures sont, selon lui, des modes corporels sans substance : « les figures sont pures, *puras*, en tant que l’autre du corps, son absence, *sine corpore* », p. 513. La *figure* désigne à la fois, dans la règle XII, ce à quoi se rapporte toute modalité sensible par convention (on peut tout rapporter à la figure), l’altération de la conformation de l’organe par l’objet et enfin les traces corporelles auxquelles l’entendement s’applique pour sentir ou imaginer.

¹¹⁹⁹ AT X, p. 415.

¹²⁰⁰ Descartes distingue donc entre pensées par images et sans image, ce qui ne recoupe pas le partage pensée notionnelle/propositionnelle : « Après cela, je suis obligé de vous dire que votre ami n’a nullement pris mon sens, lorsque, pour marquer la distinction qui est entre les idées qui sont dans la fantaisie, et celles qui sont dans l’esprit, il dit que celles-là s’expriment par des noms, et celles-ci par des propositions. Car, qu’elles s’expriment par des noms ou par des propositions, ce n’est pas cela qui fait qu’elles appartiennent à l’esprit ou à l’imagination, les unes et les autres se peuvent exprimer de ces deux manières ; mais c’est la manière de les concevoir qui fait la différence ; en sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est une de l’imagination. »

¹²⁰¹ Id. p. 415.

¹²⁰² « car je n’appelle pas simplement du nom d’idées les images qui sont dans la fantaisie corporelle, mais j’appelle généralement du nom d’idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions ».

leur appellation, c'est qu'elles peuvent être considérées par notre esprit, et non leur état matériel de traces cérébrales. L'idée au sens plein est donc une représentation de quelque chose dans la conscience et l'idée au sens physique, le substrat cérébral de certains phénomènes mentaux qui, lui-même, se rapporte à un objet, et, en ce sens, le « représente »¹²⁰³. Dans les deux cas, l'idée, qu'il s'agisse de la figure de l'objet sur la glande ou d'un acte mental, *représente / tient donc pour* quelque chose d'extra-mental : l'objet qui est senti.

Ainsi, il est possible de donner sens à l'usage que Descartes fait du terme idée en contexte cérébral sans se contenter de pointer une variation sémantique naturelle au regard de la variété des discours¹²⁰⁴ ni l'accuser de naïveté excessive ou de monstrueuse contradiction¹²⁰⁵. Deux éléments nous paraissent en effet pérennes dans la pensée de Descartes au regard des liens entre âme et corps dans la perception sensible : les idées, non ressemblantes, représentent un objet¹²⁰⁶ et ce sont certains mouvements de la glande qui assurent une réversibilité de l'action de l'âme et du corps. Dans les œuvres postérieures aux textes que nous avons jusque là envisagés, on retrouve d'ailleurs certains des éléments que nous y avons pointés, signe d'une continuité manifeste. Ainsi, les sensations sont décrites dans les *Méditations*, les *Principes* et les *Passions de l'âme*, comme étant produites – c'est-à-dire *causées* – par des impressions dont la source est corporelle¹²⁰⁷. L'union entre l'âme et le corps est constamment présentée comme consistant en / résultant de certains ébranlements cérébraux et la sensation comme absolument dépendante de telles motions¹²⁰⁸. D'après les *Passions de l'âme*, c'est précisément la grande mobilité de la glande qui permet l'union de l'âme et du corps dans la sensation, le mouvement volontaire et les passions, ainsi que le *Traité de*

¹²⁰³ Règle XII, AT X, p. 417. Dans cette page, il est intéressant de noter que le terme « idée » est employé dans les deux sens que nous venons de dégager « il faut en former l'idée dans l'imagination (...) c'est la chose même que représente cette idée qu'il convient de montrer aux sens internes », « il faut retrancher des idées que l'on a des choses tout ce qui n'exigera pas une attention immédiate ».

¹²⁰⁴ Dominik Perler suggère cette idée p. 17 dans son article « Se détacher des sens » : il s'agit d'estimer la variation sémantique à la lumière d'une distinction entre discours scientifique et discours philosophique.

¹²⁰⁵ C'est là la lecture que fait C. Wolf-Devine de ce qui lui semble être une véritable incohérence du propos cartésien. Sa critique est pour le moins sévère, au point d'ailleurs de reprocher à Descartes des erreurs dans la théorie optique que nous révèlent heureusement les scientifiques contemporains (« Descartes on Seeing », pp. 92-93). S'il nous paraît assurément justifié de se poser la question de la cohérence interne des textes, il nous semble plus discutable en revanche d'en évaluer la pertinence au regard de leur véracité scientifique... Nous partageons en cela l'opinion, plus raisonnable d'un point de vue de l'histoire de la philosophie, de Desmond M. Clarke (« Explanation, Consciousness and Cartesian Dualism », p. 471).

¹²⁰⁶ *Dioptrique*, AT VI, p. 113 : les supports de la pensée n'y sont plus appelés « idées » mais *images*, en un sens strictement non figuratif.

¹²⁰⁷ Id. p. 131 : mouvements qui *causent* ses idées » ; *Sixième méditation*, AT IX p. 63, c'est bien une faculté active hors de moi (un corps) qui est capable causer mes idées sensibles ; *Principes* : II, 3 et II, 23 : « les sentiments se font en nous par des impressions qui viennent d'ailleurs » (la détermination *causale* est ici moins affirmée, Descartes employant des expressions plus ambiguës comme ces mouvements « lui font avoir » diverses pensées) ; *Passions de l'âme* : art. 22 et 35, certaines perceptions viennent à l'âme par l'entremise des nerfs qui produit dans le cerveau des mouvements qui font sentir à l'âme les objets qui sont donc causes de ses perceptions (les images qui sont dans le cerveau « agissent immédiatement contre l'âme »), dans le contexte de la partition entre actions et passions, rappelons que les perceptions sont définies comme passions de l'âme, puisqu'elle les *reçoit* de l'extérieur.

¹²⁰⁸ *Dioptrique*, AT VI, p. 130 ; *Sixième méditation*, AT IX, pp. 69-70 ; *PP*, IV, 189, 197 et 198.

l'homme l'affirmait déjà¹²⁰⁹ et c'est en tant que *mouvements* que les figures ou idées cérébrales peuvent représenter en l'âme des objets¹²¹⁰. Dans *l'Entretien avec Burman*, enfin, la reprise de la corrélation entre idées corporelles et représentation mentale est plus franche encore. Les idées matérielles y sont présentées comme les corrélats cérébraux d'un certain type de pensée. Ainsi, quand elle sent, l'âme se tourne vers – c'est-à-dire se rend attentive à – des idées apparues sur la petite glande, en vertu d'une certaine stimulation des organes des sens par un objet. Si l'âme s'applique à mouvoir la glande pinéale pour y faire paraître des idées, alors elle imagine¹²¹¹. Il apparaît ensuite que dans le cas de la sensation, les idées causées par les objets extérieurs *initient* dans l'âme un type de pensée spécifique qui consiste à prendre conscience d'un corps qui s'est présenté aux sens externes et que, dans l'imagination, les idées sont le support d'une conscience interne du corps propre¹²¹². La perception est alors un genre de pensée par lequel il nous *semble voir* les choses telles ou telles, ce qui signifie en premier lieu que toute sensation enveloppe la représentation d'un objet et la conscience d'une visée :

« Puisque l'action de voir est l'œuvre de l'esprit et de la conscience, elle doit finalement se résoudre en ceci « il nous semble voir » et ce « il nous semble » exige en réalité des choses matérielles d'où proviennent ces idées¹²¹³ ».

... en deuxième lieu, que la conscience de voir requiert une caution pour attester de sa véracité : elle doit être produite par des objets extérieurs.

Le texte de *l'Entretien* est extrêmement intéressant, croyons nous, car il pointe deux éléments de la théorie cartésienne de la perception sensible qui paraissent à la fois difficilement compatibles et utilisés de manière très fluctuante dans les textes : d'une part, selon Descartes, il doit exister une action causale des objets extérieurs sur le sens puis de la petite glande sur l'âme pour que celle-ci ait des représentations mentales ; d'autre part, l'âme est active dans la perception puisqu'elle « se porte » aux idées matérielles. Il est sans doute possible de réduire la tension en disant que les idées matérielles ne sont pas stricto sensu « reçues » dans l'esprit mais qu'elles l'aiguillonnent, sollicitent son attention et qu'il n'y a donc de perception à proprement parler que dès lors qu'une conscience a été prise, sous l'effet de cette stimulation, non pas des idées elles-

¹²⁰⁹ *Traité de l'homme* : voir supra ; PA : art 34 « Comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre ».

¹²¹⁰ PA 13 : « ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font dans l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'âme ces objets ».

¹²¹¹ EB, XI, 62.

¹²¹² Où l'on retrouve l'idée développée au début de la *Sixième méditation* : l'imagination atteste au moins de ce que j'ai un corps auquel je peux m'appliquer pour avoir tel type de pensée.

¹²¹³ EB, IX, B, 62.

mêmes mais de l'objet qui les a causées¹²¹⁴. Cette explication permet d'ailleurs de rendre compatible l'idée que les perceptions sensibles procèdent des objets matériels extérieurs avec la conception innéiste présente dans les *Notae in programma*. Les idées sensibles ne viendraient donc pas, en toute rigueur, d'ailleurs, mais seraient éveillées par les effets des ébranlements de la petite glande – ce qui signifie seulement, selon la définition que Descartes donne des idées innées dans les *Cinquièmes Réponses*¹²¹⁵ que l'esprit possède la capacité de les former. Ce que les idées matérielles réveillent, c'est donc l'acte de l'esprit par lequel il se forme une représentation – et s'en rend conscient.

Mais si cette formulation rend compatibles deux notions apparemment peu convergentes, ce n'est en vérité qu'à la condition de rendre raison par *l'institution naturelle* – c'est-à-dire par une forme d'association innée – de l'action réciproque de la glande et de l'âme. Sans cette thèse, en effet, il reste impossible d'expliquer que tel mouvement cérébral puisse donner à penser tel ou tel contenu à l'esprit, c'est-à-dire y faire advenir – ou y solliciter – tel acte de représentation.

La notion d'institution de (la) nature intervient pour la première fois dans la *Dioptrique*, où elle désigne une correspondance réglée entre « mouvements qui agissent immédiatement contre l'âme » et sensation – lumière, couleur, situation, distance... – et se rencontre ensuite dans la *Sixième méditation*, les *Principes de la philosophie* et les *Passions de l'âme*. Dans tous ces textes, Descartes explique le passage du versant corporel de la sensation à sa phase mentale par l'activation d'une forme de codage¹²¹⁶ – qui institue certains ébranlements corporels comme signes de tel ou tel état mental – c'est-à-dire de telle ou telle représentation. Précisons : dans la perception, après que le trajet physiologique des images a déjà codé les informations sensorielles en une figure – l'idée matérielle précédemment analysée –, l'institution de nature fait correspondre à telle idée matérielle une représentation qui porte sur l'objet. Ainsi les phénomènes cérébraux (signifiants) sont-ils les *signes* de certaines propriétés des objets extérieurs (signifiés).

La structure sémantique de la perception était posée par Descartes comme un principe dès l'orée du *Monde*. Elle permet bien entendu l'éviction du modèle de la perception par ressemblance – puisqu'il est admis, dès l'abord, que les perceptions ne ressemblent pas aux objets¹²¹⁷ – et plus

¹²¹⁴ Sur le fait que les idées matérielles ne sont pas reçues dans l'esprit, le point IV des *Réponses aux Cinquièmes objections contre la Sixième méditation* est très clair : « Aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit mais que la conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle, et quant à l'imagination, qui ne peut être que des choses corporelles, il est vrai que pour en former une il est besoin d'une espèce qui soit un véritable corps et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit reçue dans l'esprit »

¹²¹⁵ AT VI, p. 189.

¹²¹⁶ Selon l'expression de Jean-Luc Marion, utilisée notamment dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, section 1, pp. 231-346.

¹²¹⁷ *Le monde*, AT XI, p. 3-4 : « Me proposant ici de traiter de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment (...). Car encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit ; mais je remarque, au contraire, plusieurs expériences qui

précisément qu'il n'y a ni rapport ni affinité entre le mouvement corporel et la pensée¹²¹⁸. Il est également clair que l'institution de nature doit expliquer qu'il puisse y avoir une interaction causale entre âme et corps. Si Descartes récuse l'idée qu'il ne peut y avoir de telle relation qu'entre deux substances de même nature¹²¹⁹ et s'il imagine la possibilité d'un régime causal à l'œuvre dans l'union – la cause contenant formellement ce qui est dans l'effet – il est tout de même impossible de comprendre *comment* cela a lieu sans le principe de l'institution de nature qui agit, selon les termes de Pierre Guenancia, comme « un opérateur qui converti[t] les mouvements des choses physiques non en « impressions sensibles » comme font les empiristes, mais en représentation¹²²⁰ ». L'institution de nature remplit donc un office crucial puisque le passage entre phénomènes cérébraux et données mentales est peut-être ce qu'il y a de plus difficile à expliquer en régime cartésien¹²²¹. Aussi loin que puisse aller l'analyse cartésienne de la physiologie de la perception – comme processus d'ébranlements en cascade – il reste que le corporel et le mental et donc le plan physiologique et la noétique demeurerait disjoints dans l'analyse, sans cette structure de liaison qu'est l'Institution de Nature. Mais l'utilisation d'un tel schème sémantique pour rendre raison d'une interaction causale donne lieu à bien des débats quant au sens à accorder à l'union entre âme et corps¹²²² ainsi pensée et à ses conséquences pour la théorie de la connaissance.

La proposition cartésienne a en tout cas pour vertu d'affirmer que l'âme est par nature capable d'avoir des représentations des choses – dans le sentiment, il s'agira de choses extérieures, de son propre corps, et de ses passions. Elle permet de refuser la thèse de l'« homoncule », de conserver sauve la distinction entre âme et corps tout en affirmant leur interaction. En effet, l'institution de nature établit comme seule condition effective de la causalité entre corps et âme la

nous en doivent faire douter. (...) Pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ? »

¹²¹⁸ MM6, AT IX, p. 60.

¹²¹⁹ *Réponse à Clerselier contre les Cinquièmes objections*, AT IX-I, p. 213.

¹²²⁰ « L'institution de nature », p. 320.

¹²²¹ Nombreux sont les auteurs qui soulignent la difficulté : Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 84 ; Margaret Wilson, « Descartes on the Origin of Sensations », p. 293 ; D. Clarke, *Descartes' theory of mind*, p. 258. Pierre Guenancia se demande comment comprendre ce qui apparaît comme une « formule magique » qui paraît vouloir masquer ce que l'on ne peut expliquer (« L'institution de nature » p. 319), Steven Nadler la qualifie vertement de « deux ex machina » (« Descartes on Occasional Causation »).

¹²²² T. Schmalz (« Sensations, Occasionalism and Descartes's Causal Principles »), S. Nadler (« Descartes on Occasional Causation ») et A. Simmons (« Sensible Ends : Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation ») font de l'institution de nature l'essentiel de la compréhension cartésienne de l'union ; R. Richardson (« The 'Scandal' of Cartesian Interactionism ») et C. Wilson (« Descartes on the Origin of Sensation ») interprètent ce concept comme l'aveu d'un abandon de la causalité réelle en faveur d'un pur et simple « associationnisme ». D. Garber (*Descartes' Metaphysical Physics*) radicalise encore le propos en faisant une lecture occasionnaliste de Descartes. Notons que l'un des enjeux majeurs de cette discussion sur la causalité au regard de la théorie de la connaissance, consiste, pour certains auteurs anglo-saxons, à déterminer si Descartes est un partisan du représentationalisme – c'est-à-dire s'il tombe sous l'accusation du « voile des idées », puisqu'il paraît acquis que seule la reconnaissance d'une causalité réelle entre âme et corps peut garantir que la perception ait un accès « direct » aux choses. Les camps se constituent alors comme suit : selon C. Wilson (« Descartes on Representationality of Sensation ») Descartes est un représentationaliste ; selon M. Yolton (*Perceptual Acquaintance...*) et M. Costa (« What Cartesian Ideas are Not »), pour qui les idées matérielles sont immédiatement saisies, ce n'est pas le cas.

contiguïté temporelle des événements – et non la consubstantialité. Aucune spiritualisation des contenus cérébraux ne doit donc s’opérer, pas plus que l’âme ne doit se faire corporelle pour sentir. L’idée d’un codage des informations sensorielles permet en outre d’attribuer aux sensations et aux passions leur rôle d’avertisseurs biologiques, l’âme saisissant les signaux capables de la faire participer à la conservation du corps ou de l’union. Enfin, l’hypothèse de l’institution de nature permet d’affirmer que la sensation est un acte de la pensée puisque, comme dans le langage, c’est bien l’esprit qui prend conscience d’un contenu, se portant non au signe lui-même mais au sens¹²²³. C’est précisément pourquoi l’institution de nature marque les limites de l’explication physiologique de la perception¹²²⁴.

Si la théorie de l’institution de nature n’est pas rigoureusement antinomique de la notion de causalité¹²²⁵, ni de l’activité de l’esprit, il reste que certaines questions de détail demeurent en suspens, que l’analyse de Malebranche rend sensibles et qui devront être examinées ci après quand on en viendra à réfléchir plus précisément sur le rôle de l’âme dans la perception sensible. En effet, on pourrait s’enquérir de ce à quoi l’âme se porte exactement pour avoir ses représentations, autrement dit, qu’est-ce qui est donné par l’institution de nature comme corollaire – source ou effet – de ses idées ? S’agit-il d’impressions consciemment reçues ? de simples ébranlements cérébraux ? En effet, se pose la question de savoir comment l’âme comprend ce langage institué dont il ne paraît pas, à la conscience, qu’elle s’applique à l’interpréter, c’est-à-dire qu’elle le *connaisse*. Quel rôle joue donc l’esprit dans le codage ? L’analogie au langage permet de comprendre qu’il se porte au-delà des signes, vers le sens, mais si le signe s’efface, rendant possible la signification, on sait aussi qu’il est possible de s’y montrer attentif. Serions-nous donc capables de nous rendre conscients des signes avant leur interprétation ou bien faut-il accorder que l’âme reçoit la représentation comme telle sans que le signe lui soit présenté d’aucune façon, ce qui suggère que l’analogie du langage ment et que la représentation n’est pas le produit de l’âme elle-même ?

¹²²³ *Traité du monde*, p. 5 : « c’est notre esprit [et non le corps] tout de même qui nous représente l’idée de la lumière, toutes les fois que l’action qui la signifie touche notre œil. » Si l’institution fonctionne, c’est donc bien le signifié qui est saisi (et visé) par l’esprit, et non le signifiant, qui ne fait pas écran.

¹²²⁴ On pourrait alors y voir l’aveu d’une impuissance, de même que, selon Desmond M. Clarke, « le dualisme est l’expression honnête, dans le langage du XVII^e siècle, des limites théoriques de l’explication scientifique » (« Explanation, Consciousness, and Cartesian Dualism » p. 481 ; et aussi, p. 483 : « By embarking on the novel path of constructing abstract, mechanical explanations, Descartes exposed the limitations both of his own conceptual resources and, more significantly, of any attempt to explain the subjective phenomenological or first-person experience of thinking, feeling and the like »).

¹²²⁵ Andrew Chignell, dans son essai *Descartes on Sensation : A Defense of the Semantic-Causation Model* s’applique ainsi à montrer qu’il y a chez Descartes un double système de relations entre âme et corps, de nature sémantique et réellement causale. Il montre ainsi que tout en admettant que l’esprit, en raison de l’institution de nature, est en présence de signes qui lui indiquent les propriétés des objets, on peut estimer que les sensations ont véritablement pour causes lointaines les corps (pp. 16-17). Selon A. Chignell, Descartes suivrait dans son analyse de la perception un principe méthodique qu’il nomme « qualified explanatory naturalism » et qui le conduit à repousser autant que faire se peut le moment d’en appeler à la puissance divine pour expliquer l’union (moment de l’institution de nature).

Par ailleurs, l'on peut reconnaître le principe d'une compossibilité des conceptions sémantique et efficiente de la causalité entre âme et corps chez Descartes¹²²⁶ ; il reste que leur complémentarité et le bien fondé de leurs usages alternés semblent difficiles à déterminer¹²²⁷. Dès lors que le régime de l'institution de nature qui associe événements corporels et contenus mentaux de façon régulière est acquis, pourquoi continuer à affirmer que corps et âme agissent l'un contre l'autre immédiatement et tâcher de remonter aux sources physiologiques de cette action réciproque ? Il semblerait en vérité que Descartes maintienne l'idée d'une causalité réelle entre âme et corps dans la sensation pour attester de l'objectivité des perceptions, c'est-à-dire de la capacité qu'ont les idées à représenter de manière pertinente les objets qui en sont les causes lointaines. On rappellera en effet que Descartes insiste sur l'existence d'une telle causalité dans la *Sixième méditation*, où elle lui sert de preuve de l'existence des corps, et dans les *Passions de l'âme*, où il lui importe, ainsi qu'il a été montré plus haut, d'établir une distinction entre celles des passions de l'âme qui lui représentent bien quelque chose, et celles qui omettent de se porter à quelque objet que ce soit. Dans les deux cas, il semble que Descartes mette en avant une causalité plutôt qu'une contiguïté temporelle ou une succession « à l'occasion » pour assurer aux perceptions une forme d'attestation de conformité, comme s'il ne suffisait pas, pour rendre raison de sa capacité représentationnelle, d'affirmer que l'âme a, par nature, étant une substance pensante, la capacité de connaître la substance étendue¹²²⁸. Or c'est bien une telle position, qui semble affirmer l'évidence même de qui est en question, que Malebranche interroge¹²²⁹.

2. Nature et origine des idées selon Malebranche¹²³⁰ : que l'esprit ne possède pas la faculté de les produire.

L'oratorien envisage la question de l'activité réciproque de l'esprit et du corps à plusieurs reprises dans la *Recherche* mais les passages consacrés spécifiquement à l'articulation entre niveaux physique et mental se situent, pour l'essentiel, dans les livres I, II et III.

¹²²⁶ Comme le propose A. Chignell.

¹²²⁷ Après avoir mis en valeur les raisons pour lesquelles Descartes doit conjuguer les deux modèles (causal et sémantique) pour expliquer la perception (le second venant combler les disparités entre données de l'analyse physique et vécu visuel), Philippe Hamou souligne la précellence, chez Descartes, du premier sur le second qui lui reste subordonné, le lien ontologique entre signe et objet étant conçu comme supérieur au lien de signification (« Sens et fonction du modèle linguistique dans la nouvelle théorie de la vision de Berkeley », p. 51).

¹²²⁸ Ainsi, dans la *Sixième Méditation*, Descartes insiste-t-il sur le fait que le corps *fait signe* à l'âme de s'intéresser à ceci ou cela ; ce « faire signe » devant bien avoir une certaine efficence.

¹²²⁹ C'est aussi, bien entendu, nous le rappellerons plus loin, le point d'achoppement de la polémique qui oppose Malebranche à Arnauld.

¹²³⁰ Nous signalerons, au cours de ce chapitre, les variations de sens que Malebranche fait subir au terme d'idée, tantôt pris dans un sens très large, tantôt compris de manière technique et précise. Sur l'évolution de ce concept, nous renvoyons, bien entendu, aux pages décisives d'A Robinet : *Système et existence*, pp. 221-225 notamment.

Malebranche tient en premier lieu à maintenir fermement la distinction entre l'âme et le corps, d'où son insistance à différencier les perceptions des modifications corporelles¹²³¹ et à qualifier la prétendue *action* réciproque comme une correspondance réglée entre événements corporels et mentaux¹²³². A chaque ébranlement cérébral succède donc en un instant une modification de l'âme, c'est-à-dire une perception ou une « nouvelle idée » et inversement. Rappelons que le fait que l'âme et le corps ne puissent agir l'un sur l'autre tient au rejet de l'efficacité des causes secondes et que ce n'est donc pas en raison de l'hétérogénéité des substances que celles-ci ne peuvent agir causalement¹²³³ – sur ce dernier point, Malebranche rencontre donc Descartes.

Comme nous l'avons montré au chapitre II, un appel à la conscience est, en la matière, aussi peu probant que ne l'est l'expérience de successions d'événements pour attester d'une causalité réelle : il est certain que quand nous faisons un effort d'attention nous sommes convaincus de l'efficace de notre volonté et en venons à croire que les idées résultent de notre effort¹²³⁴ de même que nous pensons quand nous assistons au choc de deux corps, nous sommes persuadés que le mouvement du premier est la cause de celui du second. Or, nous n'avons de telles croyances que par ignorance des vraies causes¹²³⁵. Aussi est-il parfaitement accessoire selon Malebranche de mener une longue enquête physiologique pour tâcher de découvrir où et comment des idées au sens matériel (traces cérébrales) pourraient « donner occasion » à l'esprit de sentir¹²³⁶, de même qu'il est inutile de concevoir des modalités spécifiques d'action entre substances hétérogènes qui poseraient par exemple la nécessité pour les propriétés de chacun de résider d'une certaine sorte – formellement ou objectivement – en l'autre¹²³⁷. Ajoutons que pour qu'esprit et corps communiquent il n'est pas plus nécessaire de poser qu'ils doivent changer de nature. En particulier,

¹²³¹ Par ex : « on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur, d'avec le mouvement du nerf optique, et reconnaître par la raison, que les mouvements et les impulsions sont des propriétés des corps, et qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets, et dans les organes de nos sens ; mais que la lumière, et les couleurs que l'on voit, sont des modifications de l'âme bien différentes des autres, et desquelles aussi l'on a des idées bien différentes » RV I, PI I, p. 105 ; OC I, p. 141.

¹²³² « Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux » RV, II, PI I, p. 159 ; OC I, p. 215.

¹²³³ Sur ce point, on peut renvoyer au *Xe Ecl.*, PI I pp. 900-901 ; OC III, pp. 127-128.

¹²³⁴ A quoi s'ajoute une sorte d'instinct qui nous fait croire « que les idées des choses sont dues à notre nature » (RV III, PI I, p. 365 ; OC I, p. 469).

¹²³⁵ RV III, PI I, p. 331, OC I, p. 427 ; RV VI, PI I, p. 509, OC I, p. 151.

¹²³⁶ On trouve ainsi en RV V, PI I, p. 509 (151) cette déclaration d'allure sceptique « parce que nous ne connaissons point, et que nous ne connaissons jamais exactement les parties dont notre cerveau est composé, et encore moins leurs usages ; ni leurs diverses liaisons, d'un côté aux organes qui reçoivent l'impression des objets, et de l'autre à toutes les parties de notre corps... ». On lit encore dans le *Dernier éclaircissement* (PI I, p. 1098, OC III, p. 338) : « quels sont les ressorts par lesquels la vue d'un projectile dans ma direction me fait me retirer, c'est ce que les hommes ne comprendront jamais », dans les CC (PI I, p. 1149 ; OC IV p. 30) que l'anatomie se saurait en aucun cas expliquer comment l'esprit « pénètre » les corps et son cerveau et dans les MCM (I, PI II, p. 199 ; OC X p. 13) que l'hypothèse de la glande pinéale n'est d'aucun usage pour parvenir à comprendre comment l'âme peut se représenter les corps.

¹²³⁷ RV I, PI I, p. 105 (OC I, p. 141) : « il n'est pas nécessaire que la cause naturelle qui nous fait sentir telle ou telle chose la contienne en soi » ; RV I, PI I, p. 90 (OC I, p. 123) : « on ne peut voir dans l'étendue *que ce qu'elle renferme* », c'est-à-dire des « rapports de distance ou successifs ou permanents, c'est-à-dire des mouvements et des figures » et non « de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualités sensibles ».

les traces cérébrales ne sont ni converties ni métamorphosées en modifications de l'esprit pour donner lieu à la sensation¹²³⁸ :

Ces différentes propositions ont pour objet de chasser toute ambiguïté au regard des rapports entre âme et corps dans la perception :

« Ce n'est pas qu'elle [l'âme] considère ces traces, puisqu'elle n'en a nulle connaissance ; ni que les traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport ; ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces : car (...) il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, et qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est, en se tournant vers lui, ainsi que les philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par *conversion* aux fantômes, ou aux traces du cerveau, *per conversionem ad phantasmata*, que l'esprit aperçoive toutes choses.¹²³⁹ »

D'après ce passage, il est clair d'une part, que les traces cérébrales n'ont aucun rapport aux modifications de l'âme, ce qui signifie qu'elles ne sont liées ni par ressemblance, ni par affinité, ni même par succession nécessaire, l'union entre les substances sous cette forme résultant d'une volonté arbitraire de Dieu et que les traces ne peuvent donc en aucune façon « renfermer » des idées, entendues comme modifications, dont la nature leur est étrangère¹²⁴⁰. D'autre part, alors que le discours cartésien était sur ce point assez peu déterminé, Malebranche affirme l'impossibilité stricte pour l'âme non seulement de « recevoir » quoi que ce soit du corps mais aussi de se donner des connaissances en s'y appliquant. Car, en toute rigueur, les traces cérébrales ne sont pas accessibles à la conscience et donc à l'inspection de l'esprit. Or la représentation d'une âme « se tournant » vers le corps pour sentir – le texte dit, de manière plus radicale, pour « apercevoir toute chose » – induit en erreur, faisant croire à la fois qu'il n'y a de pensée qu'imaginative et que l'aperception consiste en une contemplation d'images – où l'on retrouve la thèse de l'homoncule. Or aucune donnée cérébrale – comme aucune information physiologique concernant le reste de la machine – n'est immédiatement accessible à la conscience : l'âme ne voit pas le nerf optique, ne sait pas qu'il y a dans son corps des esprits animaux qui sont diversement agités, ni que des figures se tracent sur son cerveau. Elle n'a donc aucun accès à ces contenus purement corporels et si

¹²³⁸ RV II, PI I, p. 159 ; OC I, p. 215 : « Il ne faut pas s'imaginer comme la plupart des philosophes, que l'esprit devient corps, lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit, lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure : et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. » ; de même : EMR, PI II, p. 728 ; OC XII-XIII, p. 94 : l'ébranlement du cerveau ne se change pas en lumière pour faire la faire sentir à l'âme.

¹²³⁹ Id, PI I, p. 160 ; OC I, p. 216.

¹²⁴⁰ RV III, PI I, pp. 331-332 ; OC I, pp. 427-428 : l'objet est ordinairement nécessaire, afin que l'idée soit présente à l'esprit », ordinairement, c'est-à-dire non nécessairement.

quelque chose lui en parvient, ce n'est que sous une forme pour elle signifiante : comme sensations ou émotions¹²⁴¹. La frontière du mental au cérébral est en ce sens rigoureusement étanche.

Si comme nous l'avons montré, Descartes s'orientait plutôt dans certains textes à coloration innéiste, vers l'idée selon laquelle l'âme produisait elle-même ses représentations sur l'impulsion des idées corporelles, il reste que les rôles respectifs de l'âme et du corps dans la genèse de la sensation restaient assez indécis. Quoi qu'il en soit, les textes cartésiens suggèrent deux directions également impossibles en régime malebranchiste, l'une affirmant que l'âme produirait ses idées en elle-même en fonction de l'excitation générée en elle par les impressions que les objets font sur le corps, l'autre, selon laquelle les sollicitations sensibles seraient de nature à éveiller des idées innées.

Ces hypothèses se trouvent analysées au livre III de la *Recherche*, quand Malebranche entreprend d'examiner ce qu'il en est de la nature et de l'origine des idées, questions qu'il juge inséparables. L'idée apparaît comme « l'objet immédiat ou qui est le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet ». Dès la deuxième édition, Malebranche supprime les passages inauguraux dans lesquels les idées apparaissent comme des propriétés de l'âme humaine et comme des entités matérielles – hypothèses dissonantes et qui rappellent quelque chose du statut ambigu des idées matérielles de Descartes examinées plus haut. Cherchant à déterminer ce qu'est l'idée, à laquelle il accorde d'emblée une consistance ontologique dont l'esprit n'a pas conscience¹²⁴², Malebranche établit qu'elle est l'intermédiaire par lequel on peut connaître les corps parce que l'on ne peut concevoir ni action du corps sur l'esprit pour se faire connaître – les corps n'étant pas intelligibles en eux-mêmes – ni action de l'esprit sur le corps pour le connaître – ce qu'illustre la métaphore malheureuse de l'âme « sortant du corps » pour se porter dans les cieux¹²⁴³. Une fois la nécessité de ces intermédiaires posée, reste à en déterminer l'origine. Leur ontologie précise s'établira graduellement, à mesure que les propriétés que Malebranche leur attribue permettront de rejeter telle ou telle thèse sur leur provenance. En effet, l'oratorien procède à une argumentation négative, cherchant à défendre par l'absurde sa propre conception, désignée comme seule évidente, toutes propositions concurrentes ayant prouvé leur fausseté.

Après que l'explication scolastique de la perception par la réception des espèces a été congédiée par un double raisonnement physique et logique¹²⁴⁴, Malebranche répudie d'un seul geste

¹²⁴¹ RV, PI I, pp. 101, 122 : « l'âme n'a aucune connaissance de tout ce que nous venons de dire; et quand elle regarde le soleil, elle n'aperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y a du mouvement dans ce nerf (...) cependant, ce n'est pas ce que l'âme aperçoit, mais seulement une lumière blanche et jaune », p. 160 (OC I, pp. 137, 163, 216) ; MCM, VI, XI, PI II, p. 247 ; OC X, pp. 62-63; EMR, PI II, p. 725, OC XII-XIII, p. 91; EPCPC, PI II, p. 1087, OC XV, p. 14.

¹²⁴² RV III PI I, p. 321/ OC I, p. 414.

¹²⁴³ Id., PI I, p. 323, OC I, p. 417.

¹²⁴⁴ Il argue des propriétés de la matière (impénétrabilité des corps, diminution du corps source, déformations, etc...) et dénonce des incohérences pour rejeter l'hypothèse scolastique d'une émission par l'objet et de la réception par le sujet d'espèces impresses (sans thématiser son opposition à la position d'un intellect agent, pourtant complémentaire de l'hypothèse incriminée).

empirisme et mécanisme en rejetant la puissance qu'aurait l'esprit de produire ses représentations à partir d'un donné corporel – ce qui correspond à la première direction suggérée par les textes cartésiens¹²⁴⁵ :

« La seconde opinion est de ceux qui croient, que nos âmes ont la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser : qu'elles sont excitées à les produire par des impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets qui les causent¹²⁴⁶ »

La conviction qu'une telle faculté n'appartient pas à l'esprit est acquise par des considérations métaphysiques et ontologiques qui définissent la production comme une authentique création et le chapitre III joue sur deux sens du terme d'idée : dans l'extrait ci-dessus cité, Malebranche désigne assurément par « idée » l'objet mental, tandis que considérant l'impossibilité de leur genèse à partir de traces matérielles, il prend les idées comme « des êtres réels », spirituels dont la création requiert une puissance infinie et ne saurait consister seulement en une conversion de traces corporelles en objets d'essence plus noble¹²⁴⁷. La genèse d'idées à partir de traces corporelles devient alors aussi incompréhensible qu'une création ex nihilo¹²⁴⁸.

La deuxième option qui se dessine à partir des propositions cartésiennes consiste à supposer que les sollicitations sensibles seraient de nature à éveiller les idées innées virtuellement présentes dans l'esprit, ce qui permettrait de donner sens à la fois à la théorie selon laquelle les représentations sont de l'âme et viennent en quelque façon du corps. Comme nous l'avons signifié plus haut, l'hypothèse innéiste cartésienne ne consiste pas à supposer la possession, par l'âme, d'un « magasin » d'idées à activer, mais la faculté de produire des représentations. Pourtant Malebranche,

¹²⁴⁵ Les critiques de Malebranche à l'égard des différentes « options théoriques » possibles se succèdent, mais il est bien clair que la reconstruction à laquelle il se livre est délibérément artificielle et n'a pour objet que de rendre saillants les éléments qu'il estime contestables. Geneviève Rodis-Lewis y insiste, en écrivant : « en toute rigueur philosophique, personne ne se reconnaîtrait dans les schémas de Malebranche » (*Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin Reprise, 1985, p. 123. Pour une reconstruction des différentes positions envisagées, on peut renvoyer à D. Moreau, *Malebranche*, p. 67.

¹²⁴⁶ RV III Pl I, pp. 326-327 ; OC I, p. 422. Il est à noter que Malebranche avait d'abord écrit « l'âme n'a pas la puissance de former des idées ». La correction entend sans doute accentuer l'idée d'une création radicale.

¹²⁴⁷ « Mais quand même il serait vrai que les idées ne seraient que des êtres bien petits et bien méprisables, ce sont pourtant des êtres et des êtres spirituels ; et les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées de la manière qu'on l'expliquer, est une véritable création, et quoiqu'on tâche de pallier et d'adoucir la hardiesse et la dureté de cette opinion, en disant que la production des idées suppose quelque chose, et que la création ne suppose rien, on ne rend pas néanmoins raison du fond de la difficulté. » RV III, Pl I, p. 328 ; OC I, p. 423.

¹²⁴⁸ Dans ce passage, Malebranche n'expose pas encore sa conception mûre de l'ontologie des idées. Elles n'y sont pas présentées, en effet, comme infinies et parfaites. En revanche, on peut sans doute entendre le passage dans lequel Malebranche affirme la réalité des idées comme êtres spirituels « quand bien même les idées seraient des êtres bien petits et bien méprisables » comme une référence à l'hypothèse cartésienne de la facilité de l'esprit à se représenter des idées sensibles parce qu'elles auraient un degré de perfection moindre que lui. Or il n'y a pas lieu selon Malebranche de pratiquer telle hiérarchie entre des idées que nous pourrions créer parce qu'elles sont moins parfaites, et d'autres qui devraient nous être « données ».

dans les paragraphes qu'il consacre à l'hypothèse innéiste¹²⁴⁹, s'en prend à une version peu raffinée de la théorie en envisageant la possibilité que nous soyons en possession d'une infinité d'idées¹²⁵⁰. Si cette critique n'atteint pas la cible cartésienne, le traitement que Malebranche réserve à la possibilité que les expériences sensibles soient l'occasion de particulariser des idées antérieurement connues sous forme générale y parvient mieux.

S'agissant d'abord des arguments franchement anti-innéistes : la première étape du raisonnement peut sembler pour le moins triviale, car Malebranche, assurant que nous sommes capables de considérer des objets à l'infini – ou le même objet selon des représentations infiniment variées – affirme qu'il est impossible « faute de capacité ou d'étendue d'esprit » que nous les possédions toutes en nous. Sa proposition se fonde sur une conception d'apparence assez « matérielle » de l'esprit humain et qui suppose qu'il soit impossible de comprendre l'infinité de ces contenus¹²⁵¹. Si l'esprit possède indéniablement la faculté de penser à une infinité d'objets, Malebranche récuse tout caractère potentiel de la perception ainsi que l'hypothèse d'une virtualité immanente à l'esprit que contenait la conception cartésienne. Par là, il affirme la radicale finitude de l'esprit de l'homme. S'ajoute à ces considérations une raison métaphysique que Malebranche semble juger plus probante et qui renvoie au défaut de vraisemblance, au regard de considérations de Raison et de sagesse, de l'hypothèse innéiste. Ne serait-il pas trop coûteux, alors même qu'un effet similaire peut être produit par des voies plus simples, de supposer toutes ses idées possibles créées avec chaque sujet ? Si cet argument est crucial au regard du système, le dernier membre de la démonstration nous intéresse plus encore car il est plus probant dans la perspective d'une réflexion sur la perception. Malebranche se situe sous l'hypothèse innéiste et se demande comment l'esprit pourrait identifier, c'est-à-dire reconnaître quelles idées conviendraient à telle ou telle situation, c'est-à-dire comment il pourrait apparier aux occurrences d'événements corporels qui le frapperaient, les idées propres à les représenter. Une fois récusée toute action causale du corps à l'âme dans la perception et toute ressemblance des stimulations corporelles aux sensations, la façon dont l'esprit pourrait répondre adéquatement aux données physiologiques se pose sous la forme d'un mystère – Malebranche se demandant comment l'âme pourrait « deviner » quelles sont les

¹²⁴⁹ Livre III, chap. IV.

¹²⁵⁰ Nicolas Jolley, dans un article consacré à « l'antipsychologisme » de Malebranche (« Leibniz and Malebranche on Innate Ideas », *Philosophical Review*, vol XCII, 1988/1, pp. 71-91), bien mis au jour par sa critique des idées innées, relève le caractère populaire et somme toute assez superficiel de la démonstration proposée dans le livre III de la *Recherche*. Il lui préfère donc les textes des *Conversations chrétiennes* ou du *Xe Eclaircissement*, assurément plus convaincants sur le plan théorique mais qui reposent sur des principes de noétique non encore exposés dans la *Recherche* au moment où Malebranche propose sa critique des idées innées (et qui, s'il les utilisait, le rendraient coupable d'un cercle logique).

¹²⁵¹ Il est utile de pointer, comme le fait Geneviève Rodis-Lewis dans l'ouvrage précité (*Idées et vérités générales* ... p. 124), que Malebranche emploie (en 1712), pour désigner les idées innées, la formule « idées créées avec nous », mettant ainsi « l'accent sur la finitude de la créature, répondant à la finitude de l'entendement dont elle ne serait qu'un mode », ce qui fait apparaître avec d'autant plus de netteté l'impossibilité d'une saisie de l'infini par la voie des ces « idées » d'esprit fini. Il s'agit aussi, sans nul doute, de mettre à distance radicalement la théorie innéiste qui suppose la création des idées.

représentations idoines. Ainsi, si même l'on supposait dans l'âme la connaissance de toutes les idées et la conscience des données physiologiques, ce sont les règles de correspondance qu'il lui faudrait élaborer. Une telle option serait possible en système innéiste mais l'ensemble reste caduc aux yeux de Malebranche puisque la disponibilité des données physiologiques à la conscience a été rejetée.

Ce que cette dernière étape de la démonstration pointe – et qui se retrouve dans l'examen de la capacité qu'aurait l'esprit de se donner des représentations – c'est qu'un tel pouvoir devrait s'accompagner des moyens de s'assurer de la validité des représentations. S'interrogeant sur la possibilité, pour l'esprit, de se former des représentations particulières en réponse aux situations inédites de l'expérience et à partir d'idées générales préalablement connues, Malebranche la récuse. Une telle thèse aurait pourtant ceci d'intéressant qu'elle rendrait raison du caractère singulier de la perception sensible, puisque toute sensation donne accès à une expérience particulière et à des étants contingents. Or, Malebranche la rejette en pointant l'obscurité d'une hypothèse qui demande que l'âme puisse opérer cette particularisation, c'est-à-dire former, sur la base d'idées générales, des représentations singulières de tel ou tel objet. Ce qui est en question, selon Malebranche, c'est, d'une part, la capacité de l'âme de se donner des représentations claires – les idées innées étant supposées « générales et confuses » – et d'autre part, la possibilité d'appréhender ce que l'on ne connaît pas déjà. Malebranche en appelle ici au paradoxe platonicien de la connaissance : comment en venir à se représenter – de manière véridique – ce dont on n'a pas déjà connaissance ? Et l'on voit affleurer l'hypothèse selon laquelle l'esprit ne peut avoir accès, de lui-même, à quelque contenu nouveau que ce soit. Car, pour Malebranche, les instanciations des objets corporels dans l'expérience ne suffiraient pas même à procurer des idées particulières – sans parler des notions abstractives des empiristes¹²⁵². Sur quel patron, en effet, se formeraient les nouvelles notions ? Les analogies que Malebranche propose sont explicites quant à leur intention :

« Car de même qu'un peintre quelque habile qu'il soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu, et duquel il n'aura aucune idée... » ; « de même qu'un peintre ne peut tirer le portrait particulier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir réussi s'il n'en a une idée distincte, et même si la personne n'est présente, ainsi, l'esprit qui n'aura par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas se représenter un cheval, ni en former une idée bien distincte : et être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a pas déjà une première idée avec laquelle il confère cette seconde¹²⁵³ »

¹²⁵² Sur ce point, Malebranche s'accorde à Descartes (*Réponses aux Cinquièmes Objections*) pour reconnaître l'impossibilité de tirer de l'expérience des notions générales.

¹²⁵³ RV III, Pl p. 329 ; OC I, pp. 424-425.

Ce qui fait défaut, si l'on imagine l'absence de notion de référence ou même la possession d'une idée générale vague et indéterminée, c'est bien le patron sur lequel former sa représentation et le modèle auquel on pourra en mesurer l'adéquation. Or c'est cet indice de vérification qui fait également défaut dans la dernière version de l'hypothèse innéiste ci-dessus présentée. Notons que dans les deux cas, la conformité de l'idée ou son adéquation devrait se mesurer non pas à l'objet matériel supposément senti, mais à un archétype spirituel. Voilà qui récuse clairement la possibilité d'une validation de la représentation par la relation causale entre objet physique et esprit que l'on rencontre dans certains textes cartésiens. Si l'on en croit ici Malebranche, la norme de la représentation serait au contraire inhérente à la pensée sans qu'il soit besoin d'un rapport extérieur à un objet physique pour prouver sa véracité et ce, même dans le cas de la perception sensible. Ceci s'atteste précisément dans la manière dont Malebranche inverse le rapport entre perception et clarté à partir de l'hypothèse examinée : si l'esprit pouvait produire des idées particulières sur la base de contenus généraux qu'il posséderait déjà, c'est l'idée formée sur la foi – ou tout au moins le témoignage – de l'expérience qui serait claire et distincte. Or, Malebranche qui, comme cela a été montré plus haut, distingue attentivement vivacité à la conscience et clarté, reconduit l'origine de la clarté et la distinction des représentations à leurs archétypes et non à leurs causes apparentes – naturelles ou occasionnelles. Il ne revient donc pas à l'esprit en raison de stimulations sensibles de rendre claires des idées confuses ni d'élire de son propre chef quelles représentations il doit considérer, à partir de la vue confuse d'un « stock » d'idées¹²⁵⁴.

Reste à envisager, puisque la supposition d'idées créées en nous à chaque instant contreviendrait à la simplicité des voies, une dernière hypothèse : que l'âme puisse produire ses idées elle-même, à partir de ses propres modifications. Malebranche congédie ici ce qui sera la position d'Arnauld, d'où une note présente dans les deux dernières éditions, dans laquelle il renvoie aux réponses qu'il lui a faites¹²⁵⁵. Affirmant que l'âme dispose d'assez de perfections pour connaître des êtres inférieurs à elle et en cela conforme à la hiérarchie augustinienne des créatures à laquelle Malebranche souscrit, cette conception lui semble pourtant receler un orgueil démesuré, qui prétend accorder à l'homme des facultés divines. La reprise de l'argument de l'infinité – numérique et intensive – des idées est couplée à l'affirmation de leur éternité, ce qui en vient à les identifier à Dieu lui-même. Or, incapable de former les idées des êtres infinis dont il peut disposer, l'esprit humain ne l'est pas davantage, selon Malebranche, de connaître en lui-même l'essence et l'existence de choses qu'il contiendrait objectivement – l'oratorien avait d'abord écrit : éminemment.

¹²⁵⁴ RV III, Pl I pp. 334-335 ; OC I, pp. 431-432.

¹²⁵⁵ Id., p. 336/434.

Ce que les diverses critiques ci-dessus présentées font surtout apparaître, croyons-nous, c'est la difficulté qu'il y aurait, selon Malebranche, à vouloir expliquer comment l'esprit sent – c'est-à-dire pense – en faisant seulement appel à la faculté qu'il a de penser. Car, par un tel procédé, rien ne se trouverait véritablement expliqué, l'origine des idées ne pouvant être assignée de manière satisfaisante. Aussi le rejet de ces différentes hypothèses permet-il in fine à Malebranche d'affirmer que subsiste une seule possibilité : que nous voyions toutes choses en Dieu. Cette thèse, que nous aurons à détailler plus loin, est établie par une série d'arguments : elle est économique ; elle permet d'affirmer une dépendance absolue des esprits finis à Dieu, elle explique qu'il soit possible de penser à l'infini, à partir d'une idée générale de l'être qui sert de matrice à toute perception – ce pan de l'argumentation permettant une preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'infini qui rappelle évidemment celle de la *Troisième Méditation*¹²⁵⁶. Par là, Malebranche soutient l'union des esprits finis à Dieu en qui les idées sont vues¹²⁵⁷ et par qui les perceptions sont éprouvées puisqu'elles résultent d'une action divine en nous quand les objets nous sont présents « pour que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux¹²⁵⁸ », cette action consistant en l'exercice en nous des lois psychophysiques.

Dans le contexte de la vision de toutes choses en Dieu, en effet, l'advenue à l'esprit des idées sensibles s'apparente à la solution cartésienne de l'institution de nature¹²⁵⁹.

Si l'union de l'âme et du corps ne consiste en rien autre chose qu'une corrélation habituelle – « correspondance naturelle et mutuelle » entre événements physiologiques et états mentaux – l'occurrence d'idées sensibles en présence de corps matériels résulte des lois générales de l'union de l'âme et du corps, lesquelles sont opérées régulièrement par Dieu. Seule la légalité universelle des lois de la nature peut être appelée, en effet, pour rendre raison de la liaison de deux séries d'événements rigoureusement sans rapport. Car, on doit considérer comme « effet général » justifiant l'appel à la cause de même type tout phénomène dépourvu de liaison nécessaire avec ce qui semble en être la cause, comme le sont les sensations au regard des événements du corps.

Précisons que la liaison ne requiert, pour son effectuation, ni concours ni conscience d'aucune sorte de la part du sujet. La réponse de l'âme aux événements du corps et du corps aux volontés de l'âme s'opère donc en un instant et sans qu'il soit besoin d'y *penser*. Rappelons un extrait cité dans un chapitre précédent :

¹²⁵⁶ Id., p. 341/441.

¹²⁵⁷ Nous reviendrons plus loin sur la manière dont se constitue progressivement le sens de la théorie de la vision en Dieu puisque, comme nous aurons à le montrer, voir les idées en Dieu en vient à signifier être agi par elles (c'est-à-dire par la substance de Dieu en tant que représentative des créatures).

¹²⁵⁸ RV III p. 345/445.

¹²⁵⁹ Selon Robinet (*Système et existence*, p. 214), le recours à la vision en Dieu chez Malebranche rend justement compte de la *correspondance* entre l'idée et l'objet.

« L'union de l'âme et du corps consiste dans l'action mutuelle et réciproque de ces deux êtres, en conséquence de l'efficace des volontés divines, qui seules peuvent changer les modifications des substances. (...) Ainsi il y a une correspondance mutuelle entre certaines pensées de l'âme et certaines modifications du corps en conséquence de quelques lois naturelles que Dieu a établies et qu'il suit constamment¹²⁶⁰ »

En tout cela, la correspondance est donc proprement *automatique*. La relation de l'âme au corps n'est donc ni causale ni sémantique mais de pure correspondance. Chez Descartes, en effet, l'analogie au langage, comme nous l'avons suggéré, laissait ouverte la question de savoir si l'esprit devait avoir connaissance du signe et l'interpréter. Or, rien de tel n'a cours chez Malebranche, puisque l'esprit n'est en présence que de ses propres représentations, c'est-à-dire non du signe lui-même mais bien de ce qu'il signifie : sentiments de propriétés phénoménales des corps, émotions. Ainsi donc Malebranche parle-t-il des « liaisons » naturelles entre

« les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbre ou de montagne ; entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui souffre et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous. »

Ainsi, il apparaît que non seulement les sensations des objets mais aussi les émotions résultent d'une liaison constante et infaillible – en quoi consistait, comme nous l'avons montré plus haut, la mécanique imaginative et passionnelle. Ces effets de liaison, comme aussi l'ignorance où nous sommes du détail physiologique de nos perceptions sont bien fondés, selon Malebranche, dans la nécessité de la conservation du corps. En effet, que l'âme ne sache pas mais sente ce qui se passe dans son corps garantit sa collaboration à la conservation de sa santé et, d'ailleurs, les sens ne lui étant pas donnés pour autre chose, il est inutile qu'elle voie ce qui a véritablement cours dans son corps. Le filtre de la sensation consiste donc en une ignorance bien fondée.

Or, ceci permet d'éclaircir ce qu'il en est de l'activité de l'âme dans le processus perceptif. Par tout ce qui précède, en effet, il est clair que ni le corps, ni le cerveau ne causent en elle ses sensations et qu'elle ne produit pas elle-même ses représentations. Son action consiste donc à

¹²⁶⁰ TM I, PI II, pp. 515-516 ; OC XI, pp. 121-122.

donner son assentiment à ce qui lui est présenté, c'est-à-dire à adjoindre un jugement libre portant sur les propriétés de la réalité physique aux données naturelles résultant de l'union.

Nous avons déjà évoqué le rôle du jugement dans l'erreur sensible or il convient d'étudier davantage la structure des actes judicatifs à l'œuvre dans la perception sensible. Car ce n'est pas *un* jugement, mais bien *deux*, l'un naturel et l'autre libre, qu'enferme toute perception, selon Malebranche.

3. Quatre « choses », trois « degrés » : (al)chimie de la perception sensible.

Décomposant la perception sensible en quatre éléments, Malebranche pratique selon la même méthode que pour l'imagination et les passions. Mais il s'inspire assurément de la présentation – controversée parmi les commentateurs¹²⁶¹ – que Descartes donne, dans les *Sixièmes Réponses*, des « degrés du sens ». Il établit que la sensation est un phénomène complexe, contrairement à ce que la conscience en indique : on n'a jamais, en effet, de « simple sensation »¹²⁶².

Or, la confusion entre ces « quatre choses si différentes », qui a lieu parce qu'elles se font toutes ensemble, et comme en un instant » « est le principe de toutes les autres erreurs de nos sens »¹²⁶³. Cette erreur procède de ce que nous confondons âme et corps. Dans tout événement perceptif, il convient donc faire le départ entre deux phases physiques et deux phases mentales, dont la dernière pourrait en vérité être encore dédoublée puisque Malebranche affirme que l'esprit ne juge à proprement parler que quand il donne ou refuse son assentiment aux représentations que l'union lui propose et qu'il n'est jamais en relation qu'avec des contenus intellectuels, c'est-à-dire des représentations. Il fait aussi apparaître que le contenu des expériences perceptives n'est ni l'objet réel ni l'affection du sens même si les supports en sont des ressentis intérieurs d'intensité variable.

L'analyse de la perception s'insère dans la réflexion malebranchiste sur les erreurs des sens, ce qui était aussi le cas du texte cartésien sur les trois degrés du sens. En effet, cette analyse

¹²⁶¹ La question de son rapport à la *Dioptrique* se trouve fréquemment posée. Certains auteurs estiment le passage cohérent (N. Jolley le qualifie de « concise and illuminating account of his position » *Light of the soul*, p. 91). D'autres le goûtent peu, comme C. Wolf-Devine qui propose de laisser de côté le texte : « the sixth replies does not stand on his own as an adequate explanation of visual perception » (*Descartes on Seeing*, p. 88).

¹²⁶² Il va de soi que ce que l'analyse scientifique décompose, la conscience ordinaire le perçoit comme tout uni. Dans cette démarche, il est clair que, selon les mots de Merleau-Ponty (*L'union de l'âme et du corps*, p. 26) « on considère le sujet percevant en se plaçant au dehors de lui : attitude de savant, non attitude de sujet. »

¹²⁶³ RV PI I, p. 96 ; OC I, pp. 129-130.

intervient en réponse à des objections mettant en cause la supériorité cognitive de l'entendement sur les sens :

« Le neuvième scrupule nous semble fort pressant, lorsque vous dites qu'il faut se défier des sens, et que la certitude de l'entendement est beaucoup plus grande que la leur. Car comment cela pourrait-il être, si l'entendement même n'a point d'autre certitude que celle qu'il emprunte des sens bien disposés ?¹²⁶⁴ »

Cette objection d'esprit empiriste suppose que l'entendement reçoit ses idées – et ses conditions de véracité – du témoignage des sens et que les données sensorielles, en s'additionnant, en se complétant ou en se rectifiant, peuvent produire une sensation correcte. Ainsi, nul besoin qu'une faculté intellectuelle soit à l'œuvre pour rendre raison des perceptions. D'où cette mise en cause de la valeur épistémique de la raison qui entre en résonnance avec les mises en garde de la *Première Méditation* :

« Que si vous vous fiez trop aux raisonnements de votre esprit, assurez-vous d'être souvent trompé ; car il arrive assez ordinairement que notre entendement nous trompe en des choses qu'il avait tenues pour indubitables.¹²⁶⁵ »

Ce que les auteurs des objections appellent « sens », c'est une certaine faculté sensitive, présente chez les hommes et les animaux et qui serait à l'œuvre dans les processus sensoriels. Une telle conception s'oppose manifestement au parti pris mécaniste cartésien :

« Et tant s'en faut que nous puissions nous persuader que toutes leurs opérations puissent être suffisamment expliquées par le moyen de la mécanique, sans leur attribuer ni sens, ni vie, qu'au contraire, nous sommes prêts à soutenir, au dédit de ce qu'on voudra que c'est une chose tout à fait impossible et même ridicule¹²⁶⁶ ».

¹²⁶⁴ AT X, p. 222.

¹²⁶⁵ AT X, p. 222.

¹²⁶⁶ Id. p. 219. L'objection met en cause la thèse cartésienne des animaux machines : « que si vous dites que les chiens ne savent pas qu'ils courent, ou qu'ils pensent, outre que vous le dites sans le prouver, peut-être est-il vrai qu'ils font de nous un pareil jugement, à savoir, que nous ne savons pas si nous courons, ou si nous pensons, lorsque nous faisons l'une ou l'autre de ces actions. Car enfin vous ne voyez pas quelle est la façon intérieure d'agir qu'ils ont en eux, non plus qu'ils ne voient pas quelle est la vôtre, et il s'est trouvé autrefois de grands personnages et s'en trouvent encore aujourd'hui, qui ne déniaient pas la raison aux bêtes. (...) Et enfin, s'il est vrai que les singes, les chiens et les éléphants agissent de cette sorte dans toutes leurs opérations, il s'en trouvera plusieurs qui diront que toutes les actions de l'homme sont aussi semblables à celles des machines, et qui ne voudront plus admettre en lui de sens ni d'entendement ; vu que, si la faible raison des bêtes diffère de celle de l'homme, ce n'est que du plus et du moins, qui ne change pas la nature des choses ». *Ibid.* Notons qu'un tel plaidoyer contre le dualisme des substances et la rupture de continuité de l'animal à l'homme dans le règne des vivants anime encore

Il est clair d'après ce texte qu'une continuité et une simple différence de degré entre conscience animale et raison humaine sont supposées par les objecteurs de Descartes et que la sensation est expliquée par l'activité d'une faculté spécifique – le sens – qui diffère de la raison.

En réponse à ces objections, Descartes propose d'analyser ce qu'on appelle « le sens » et de faire le départ entre ce qui relève du pur mécanisme corporel et ce qui révèle l'opération d'une raison à l'œuvre. Il est clair que les trois moments que Descartes isole sont confondus dans leur effectuation – la perception est un continuum – et par conséquent dans la conscience. Toutefois, ils doivent être distingués théoriquement pour qu'apparaissent à la fois les conditions de véracité des sentiments (et leur utilité biologique) et la marge d'erreur que contient la perception.

Le premier degré est commun à l'homme et à l'animal et consiste en un pur phénomène mécanique. Il s'agit de l'affection du corps propre par un objet extérieur et la transmission des mouvements ainsi reçus jusqu'au cerveau. L'excitation des organes sensoriels ne consiste en rien d'autre, en effet, qu'en un changement de figure et de situation, et seul du mouvement – sans transfert de matière – se transmet par le réseau du système nerveux, jusqu'à la glande pinéale :

« Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel, ce qui ne peut pas être autre chose que le mouvement des particules de cet organe (...) »

« Lorsque je vois un bâton (...) les rayons de la lumière réfléchis de ce bâton excitent quelques mouvements dans le nerf optique, et par son moyen, dans le cerveau même, ainsi que j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*. Et c'est en ce mouvement du cerveau qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment. »

Cette première phase, dont la description est effectivement fidèle au discours 4 de la *Dioptrique*, est donc purement corporelle et c'est tout ce dont la physiologie mécaniste peut rendre compte¹²⁶⁷.

certaines des études qui s'intéressent à la sensibilité des bêtes en régime cartésien. Comme Jacques Bouveresse le relève avec pertinence, la question de savoir si la sensibilité peut s'expliquer de manière mécanique et / ou si elle est une forme de pensée est toujours d'actualité et l'idée que les animaux seraient conçus comme des « machines » – avec tout ce que cela suppose de simplification et de gauchissement de la thèse cartésienne – répugne à la conscience contemporaine. Ainsi il est souvent reproché à Descartes, dans le commentaire, le paradoxe qu'il y aurait à vouloir expliquer la perception humaine par des ressources extra-physiques alors que les organismes animaux donnent toute apparence de se gouverner sans qu'intervienne dans leurs opérations le type d'intervention d'une raison que l'analyse présuppose chez l'homme : cf. M. Wilson (« Descartes on Perception of Primary Qualities »), C. Wolf-Devine, *Descartes on Seeing*.

¹²⁶⁷ Quand on s'interroge sur la capacité des animaux à appréhender les qualités spatiales, le texte des *6^e Réponses* paraît en vérité mal indiqué. En effet, dans le premier degré de la perception, il est clair d'après le passage qu'il n'y a aucune saisie de quelque propriété d'objet que ce soit. Peut-on toutefois en tirer un enseignement quelconque alors que Descartes, laissant de côté la situation de l'animal se concentrer sur les coordonnées proprement humaines de la perception ? Rien n'empêche, en effet, que la sensibilité animale, comme Descartes l'affirme dans le *Traité de l'homme*, ne soit intégralement *mécanique* et par suite que le premier degré du sens *pour l'humain* permette aux bêtes d'appréhender avec succès leur environnement.

A partir du deuxième niveau, l'explication s'adresse donc à la perception humaine :

« Le second contient donc tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû et disposé par ses objets ; et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans notre sixième méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit et du corps¹²⁶⁸ »

Ce deuxième degré est donc celui de l'union, c'est-à-dire de l'expérience d'une sensation se rapportant à un objet extérieur ou au corps propre. L'appréhension des qualités secondes et des états du corps s'opère alors par la saisie par l'âme d'impressions c'est-à-dire encore de sentiments. A ce stade, il semble bien que le contenu de l'expérience soit affectif et qualitatif :

« le second (...) provient de ce que l'esprit est si étroitement et si intimement conjoint avec le cerveau, qu'il *se ressent même* et est *comme touché* par les mouvements qui se font en lui¹²⁶⁹ »

La perception ne consiste donc, au deuxième degré, qu'en une saisie de données spécifiques à la situation humaine de conjonction de l'âme et du corps : la force et la façon des ébranlements feront advenir à la conscience, par institution de nature, tel ou tel contenu d'expérience propre à représenter les effets de l'objet sur le corps¹²⁷⁰.

¹²⁶⁸ AT X, 236.

¹²⁶⁹ Id. p. 237.

¹²⁷⁰ *Dioptrique*, AT VI, pp. 130-131. Nombre de commentateurs posent la question de savoir à quel degré sont perçues les propriétés premières et secondes. Chez R. Arbin, par exemple, on trouve l'idée selon laquelle les qualités secondes sont perçues au deuxième degré et les qualités premières, dont les propriétés spatiales, au troisième degré (p. 326) par un raisonnement exempt toutefois d'inférence consciente, portant sur les objets et non sur les perceptions de degré 2 (pp. 331-333 « Did Descartes have a Philosophical Theory of Sense Perception ? »). L'accord est à peu près général pour situer au deuxième degré les qualités sensorielles (lumière, couleurs) et pour considérer que le troisième degré enferme un jugement (pouvant être vrai ou faux, ce qui situe l'origine de l'erreur au degré 3 : G. Hatfield, « The Sensory Core », p. 378) donnant lieu à une forme de « connaissance perceptuelle » (expression de R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle*, p. 78). N. Jolley constitue une exception en estimant (*Light of the soul*, p. 92) que d'après le texte des *Sixièmes réponses*, nous « sentons » aussi les qualités premières qui font partie du « sensory core ». Cette position qui étend la saisie non conceptuelle des propriétés aux qualités premières reste marginale, les commentateurs convenant en général d'une différence entre appréhension directe des qualités secondes et jugement des qualités premières (N. Maul « Cartesian Optics and the Geometrization of Nature » ; M. Wilson « Descartes on Perception of Primary Qualities »). Il apparaît cependant qu'il y a déjà une appréhension de la spatialité au degré 2, ne serait-ce que parce que les couleurs sont étendues (A. Simmons « Are Cartesian Sensation Representational ? »). Alison Simmons, se demandant s'il y a « asymétrie cognitive entre sensation des qualités secondes et perceptions intellectuelles des qualités premières », soutient une curieuse position : selon elle, Descartes conçoit deux types de jugements dans la perception, également dépourvus de volonté (will) : l'un (projective jugement) fait que le sujet réfère ses sensations à des objets, l'autre (constructive jugement) constitue la représentation phénoménale de propriétés particulières (c'est grâce à ce type de jugement que nous voyons des bagels ronds et non que nous croyons qu'ils le sont). Dans les deux cas, on a affaire, selon A. Simmons, à des « jugements sensibles », sans volonté, qui ne font rien croire du tout : le monde est vu possédant telle ou telle structure mais ni compris ni cru. Autrement dit : la représentation perceptive, n'étant pas opérée par un pur intellect, est non-intellectuelle (« Are Cartesian Sensations Representational ? » *Noûs*, 1999/3, pp. 211-248)

Au degré 2, le sujet appréhende des sensibles par une forme de sentiment intérieur et si l'on peut faire de cette étape le « noyau » de la perception, puisque le troisième niveau y prend appui, c'est à condition d'accorder qu'elle n'est constituée que de données mentales et non physiologiques¹²⁷¹. Les données de la conscience à ce stade portent davantage en effet sur le sujet lui-même que sur l'objet, même s'il est faux de dire que les impressions y sont dépourvues de toute spatialité¹²⁷². Toutefois, il est clair que ce qui fait l'objet de la perception ce n'est pas l'objet physique qui l'a initiée et que celui-ci n'est constitué comme « chose du monde » dans la conscience qu'au troisième degré du sens.

A ce stade, en effet, intervient l'activité intellectuelle qui consiste en l'exercice de jugements à partir des données du deuxième niveau¹²⁷³ :

« En enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens »

« Car, de ce sentiment de couleur, dont je sens l'impression [au niveau 2], je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré, et que l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau, je détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton, quoi qu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et que pour ce sujet je l'aie rapporté à un troisième degré du sentiment, c'est néanmoins une chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul.¹²⁷⁴ »

S'il est clair que le troisième degré correspond à celui de l'intellection, il est difficile pourtant de déterminer en quoi consistent exactement les jugements qui s'y opèrent. En premier lieu, il apparaît que les qualités spatiales de l'objet que sont la grandeur, la figure et la distance – les deux premières lui étant inhérentes et la troisième relationnelle – sont appréhendées à ce niveau et relèvent donc

¹²⁷¹ Dans son article « The Sensory Core », Gary Hatfield estime que ce « noyau sensitif » – perception du corrélat psychologique des données cérébrales – apparaît au XVII^e s avec la théorie des trois degrés du sens chez Descartes. Il insiste avec acuité sur le fait que ce dont il y a perception au deuxième degré du sens, ce n'est pas l'image rétinienne ou telle ou telle figure à même le cerveau (comme l'écrit C. Wolf-Devine). Avec le Sensory Core apparaît donc l'idée que l'esprit doit construire le monde visible en appliquant son expérience à un donné par nature ambigu. Cette notion met ainsi au jour la part d'activité de l'âme à laquelle on peut alors référer les erreurs. La pensée médiévale, selon G. Hatfield, méconnaissait au contraire ce genre de distinction entre données physiologiques et données psychologiques. Or, la philosophie moderne, en raison d'une théorie de l'âme comprise comme unie et consciente d'elle-même, rejette l'idée médiévale qui faisait coexister dans l'âme diverses facultés aux potentialités diverses et éprouve la nécessité de déterminer quelles données peuvent être accessibles à la conscience.

¹²⁷² L'appréhension de la couleur, en effet, comporte toujours un indice d'extension.

¹²⁷³ G. Hatfield, dans l'article précité, exprime clairement le fait que le deuxième niveau est une postulation nécessaire eu égard à la théorie mais qui ne correspond à aucune expérience phénoménale.

¹²⁷⁴ AT XI, p. 237.

d'une opération de l'esprit. Il est clair, en outre, que les données qui servent de prémisses au jugement sont d'ordre mental : apparences sensibles de l'objet – couleur et terminaison, c'est-à-dire, déjà, figure – et sentiments proprioceptifs – la « relation de sa situation avec les parties de mon cerveau » devrait en effet être reçue, ce que le texte n'indique pas, au deuxième degré. Si l'on s'en tient au cas de la seule couleur, il apparaît que deux jugements sont produits à partir de ce sentiment : de la perception de couleur, je juge que je vois un objet coloré et que cet objet est de telle taille et figure. Les jugements, s'ils prennent appui sur les sensations du deuxième degré ne portent donc pas sur elles mais bien sur des choses hors de nous dont ils déterminent des propriétés.

Le champ du mécanisme corporel ne s'étendant qu'au premier degré, les strates suivantes de la perception sont mentales et donc virtuellement conscientes. Si donc les sensations sont immédiatement éclipsées par les jugements et ces derniers masqués par l'habitude¹²⁷⁵, ils devraient pourtant, en droit, nous être accessibles. Or, voilà qui importe pour une théorie de l'erreur. Dans la deuxième phase de la perception, les sentiments éprouvés en sont exempts car ils ne supposent aucune affirmation. La conscience ne fait qu'enregistrer, de façon passive, les données qui lui apparaissent. Quand donc Descartes affirme que « c'est tout ce qu'il faudrait rapporter au sens, si nous voulions le distinguer exactement de l'entendement », il comprend « sens » comme « sentiment intérieur » ou « conscience réceptive » – en aucun cas comme une faculté sensitive autonome. S'il a soin d'en distinguer l'entendement, c'est que ce dernier désigne le versant actif de la pensée – ce qui n'est pas sans surprendre puisque, comme cela a été rappelé plus haut, l'esprit cartésien ne connaît qu'une faculté proprement active, la volonté. Entre les degrés 2 et 3 du « sens » c'est donc une distinction entre différents modes de la pensée qui se fait jour. Or, ce que dit Descartes du jugement du degré 3 peut paraître assez insatisfaisant¹²⁷⁶. De quel jugement en effet est-il question quand il affirme que « quand donc on dit qu'un bâton paraît rompu dans l'eau, à cause de la réfraction, c'est de même que si on disait qu'il nous paraît d'une telle façon qu'un enfant jugerait de là qu'il est rompu et qui fait aussi, que, selon les préjugés auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, nous jugeons de la même chose » ? Au jugement de l'enfance qui croit que le bâton est effectivement brisé on pourrait substituer une autre habitude¹²⁷⁷ qui nous

¹²⁷⁵ Celle-ci, comme le montre T. C. Vinci, induit à la fois l'oubli et un *gain d'expertise*, de sorte que l'on juge de plus en plus lestement, à mesure que l'on en acquiert l'habitude. Or, ce serait précisément là, selon lui, le propre de la perception humaine : les deux niveaux mécanique et inférentiel de la perception se complètent dans la mesure où la « mentalité » apporte un gain de performance (« Descartes' Theory of Perception », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy II* »)

¹²⁷⁶ R. Glauser (*Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle* pp. 80-81), soumettant à la critique la tentative de R. Arbini, fait très clairement apparaître la difficulté qu'il y a à défendre la conception cartésienne du jugement perceptif telle qu'elle se donne dans les *Sixièmes réponses* et la *Dioptrique* et qui suppose des actes de l'entendement – à moins que l'âme n'opère pas elle-même et qu'elle en reçoive le résultat tout fait de la nature – aux données disparates et pour certaines inconscientes.

¹²⁷⁷ G. Hatfield (« The Sensory Core ») montre que l'idée d'une habitude qui effacerait les jugements vient à Descartes d'Alhazen (p. 378).

permettrait de corriger la fausse affirmation. Mais, si c'est bien au degré 3 seulement que l'objet est constitué par la conscience, l'apparence du bâton comme brisé devrait aussi se situer à portée de nos nouveaux jugements. Or, même si nous décidons de ne pas le croire, c'est ainsi que nous continuons à le voir. Il y aurait donc différents types de jugements au degré 3, l'un qui déterminerait les qualités apparentes de l'objet, l'autre qui affirmerait sa conformité à la représentation que l'on en a. Or, une telle distinction entre les deux jugements, bien que manifestement pertinente dans le cadre de la discussion des mérites respectifs des « sens » et de l'entendement, n'est pas articulée par Descartes. Si l'on se reporte au texte de la *Dioptrique* auquel il fait lui-même référence, on le constate à nouveau quand Descartes en vient à traiter de l'erreur perceptive. Ainsi, parlant des frénétiques qui « pensent voir » certains objets, ou de la contrainte de l'organe, il affirme que dans certains cas, le corps offusque l'âme qui se met à voir les choses telles qu'elles ne sont pas. Que signifie alors ce « voir » et de quel jugement s'agit-il ?

La présentation malebranchiste des « quatre choses » permet justement de le penser. Remarquons pour commencer l'emploi du terme neutre « chose » pour désigner les éléments constitutifs de la perception. Le mot « degré » avait ceci de suggestif, mais peut-être aussi d'ambigu, qu'il semblait indiquer une progression, un approfondissement, peut-être, des différents niveaux d'un même phénomène. Son gain était sans nul doute l'affirmation d'une continuité entre les différents paliers qui correspondent aux données de l'expérience. Toutefois, la césure entre registre corporel de la sensation et sphère mentale était comme amoindrie par l'inclusion des trois niveaux sous une même instance, « le sens », bien que, comme nous l'avons dit, Descartes pratique des distinctions nettes entre ce qui relève du corps et de l'âme, de l'aperception et du jugement¹²⁷⁸.

Ces quatre choses qui s'entrelacent dans la perception, selon Malebranche, sont : l'action de l'objet sur l'organe des sens, la passion de celui-ci et la transmission nerveuse des informations jusqu'au cerveau, la passion de l'âme – sensation – et les jugements.

L'analyse que propose Malebranche est donc plus explicite car bien plus étendue que le texte des 6^e Réponses. Le contexte est assez proche, en revanche : Malebranche s'interroge sur les erreurs des sens ou, plus exactement, sur la confusion qui nous est ordinaire entre propriétés de la

¹²⁷⁸ J. Bouveresse, commentant le terme de « degré » (*Essais V*, p. 110) relève le fait qu'il peut signifier une différence de nature ou de complexité entre les aspects de la perception. Or la connotation du terme est d'importance dès qu'on met l'accent, comme il le fait, sur la question de la sensibilité animale (qui inclut deux questions : la sensibilité peut-elle s'expliquer de manière strictement mécanique et/ ou est-elle une forme de pensée ?). Or, la notion de degré pourrait s'interpréter, dans une perspective évolutionniste, comme une différence de perfectionnement entre deux types de cerveaux et aptitudes sensorielles et réinstaurerait une continuité de l'intellect humain à l'« intelligence » ou aux facultés animales. Mais le terme de *degré* peut aussi induire en erreur si on l'interprète comme désignant des états successifs et figés. F. de Buzon y insiste dans son article « Le problème de la sensation chez Descartes » (in *Le dualisme de l'âme et du corps. Autour de Descartes*, ed. J.L Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1991) en appelant à concevoir les trois degrés comme « une coopération dynamique constante, qui s'achève en une représentation intellectuelle, la vision distincte de la chose, et plus généralement sa perception ».

matière et modifications de l'âme. Le dédoublement de la première phase, par rapport à la description cartésienne, a pour effet d'insister davantage sur la relation action/passion qui signale, en lieu et place d'un rapport de causalité effective, une corrélation réglée de phénomènes qui se répondent. L'exemple que Malebranche procure de la première étape est conforme à l'exposé cartésien puisqu'il considère la chaleur, comme une impulsion – mouvement sans transport de matière. Notons que Malebranche a eu soin de corriger en 1700 le passage ajouté à la troisième édition : « ils ne pensent point ... sentiments¹²⁷⁹ » pour minorer la formulation causale de la relation objet/ sensation.

Le deuxième élément est donc la réception sur l'organe et dans le corps du récepteur, des mouvements qui correspondent à l'impulsion de l'objet. Un principe de sympathie entre les différentes parties du corps permet la transmission instantanée des informations. Il est clairement spécifié ensuite, à partir de la description d'une expérience de dissection d'un œil de bœuf¹²⁸⁰ que la peinture sur le nerf optique n'est pas *vue* et qu'à ce stade, l'âme n'a pas encore de sensation. Si l'âme en avait conscience, en effet, c'est à une scène inversée que l'on aurait affaire (puisque c'est ainsi que l'image de l'objet se donne sur le fond de l'œil). Les deux premiers éléments de la sensation sont donc communs aux hommes et aux bêtes. Dans un passage du livre VI de la *Recherche* dans lequel Malebranche examine la question de l'âme des bêtes et retrace les positions respectives des cartésiens et Péripapéticiens, il souligne que chez les animaux, les processus physiologiques qui précèdent la sensation chez l'homme existent aussi mais que, faute d'une âme, les animaux ne peuvent sentir ni sentiments ni passions. Réduisant le problème à la question de savoir si l'être purement matériel peut penser, Malebranche se range du côté des « cartésiens », affirmant que tous les comportements que nous interprétons comme des marques de sensibilité ou de raison chez l'animal ne révèlent que l'ordre de la nature¹²⁸¹. La croyance dans l'existence, chez les animaux, d'une âme spirituelle se fonde in fine, sur l'ignorance que les hommes ont de leur propre nature et des propriétés de leur âme.

La troisième chose qui fait défaut à la sensation animale (faute de conscience) est donc la passion de l'âme, c'est-à-dire ici, la perception ou sensation d'une qualité intensive : un « sentiment de couleur » des « sensations » : douleur, plaisir, couleur, son, saveur, odeur, chaleur, lumière, etc... Mais aussi sentiment du carré, du cercle, du mouvement¹²⁸². A ce stade, Malebranche décrit donc la saisie de « ce que chacun sent » quand il est auprès du feu, quand il goûte un fruit, quand il entend un son, c'est-à-dire une impression ou sensation reçue dans le sentiment intérieur qui porte sur le

¹²⁷⁹ RV, PI I, p. 97 ; OC I, p. 132.

¹²⁸⁰ RV PI I, p. 100 ; OC I, p. 136.

¹²⁸¹ RV VI, PI I, pp. 716-717 ; OC II, pp. 393-394.

¹²⁸² RV I, PI I, p. 105 ; OC I, p. 141.

corps propre ou sur l'objet extérieur en tant qu'il produit en nous des effets, car le sentiment perçu est bien une « modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans notre corps¹²⁸³ ». Or l'appréhension de cette modification s'opère, comme il a été montré plus haut, en fonction de sa vivacité, de l'intensité à laquelle elle s'impose à la conscience et qui lui permet de connaître, en les distinguant ses différents états¹²⁸⁴. Ce sentiment est aussi l'origine des préférences et des goûts, par quoi les choses nous apparaissent sous un jour plaisant ou non.

Ces différentes sensations (ou sentiments) sont donc des « modifications de notre âme par rapport à ce qui se passe le corps auquel elle est unie »¹²⁸⁵. Ainsi donc, le troisième élément de la perception est-il un phénomène d'union de l'âme pâissant des ébranlements corporels ou tout au moins, enregistrant une modification qui se rapporte à eux. Notons sur ce point que Malebranche conserve au fil des éditions des formules ambiguës comme « sensations et causes des sens » ou « [que les mêmes mouvements] nous fassent avoir ». Ces expressions accréditent en effet l'idée que le deuxième élément de la perception serait la cause du troisième, ce que l'occasionalisme de Malebranche ne permet pas d'accréditer. D'autres formules, qui voisinent avec les premières, paraissent, elles, plus adéquates à qualifier l'union que Dieu a mise entre âme et corps qui attache ordinairement les mêmes sensations aux mêmes mouvements intérieurs de fibres du cerveau¹²⁸⁶. Les sensations alors éprouvées sont connues distinctement du sujet qui fait évidemment le départ entre couleur, douleur, chaleur, etc... mais aussi « perception de carré, d'un cercle, d'un mouvement¹²⁸⁷ ». Au contraire de ce qui avait cours chez Descartes, il semble donc que qualités secondes et qualités premières soient perçues dans ce troisième moment. La sensation de couleur, en particulier, donne assurément un sentiment de la forme des objets, puisque c'est ce qui permet de distinguer les corps les uns des autres et en découpe donc la figure sur le fond des autres.

Ces impressions intensives et affectives seront la base des jugements effectués ensuite et qui consistent, au premier chef, en un jugement d'attribution de la qualité sentie à l'objet tel ou tel – corps propre ou chose située à quelque distance. Or, ces estimations sont de l'ordre de ce que Malebranche appelle les « jugements naturels des sens », qui nous poussent, par une inclination presque invincible, à estimer et construire un objet sur la foi de nos impressions, sans qu'il soit besoin que nous ayons à œuvrer consciemment. Cette « sensation composée » s'opère « en nous, sans nous et même malgré nous » et est reçue par l'entendement, plutôt qu'opérée par l'âme. Car ce jugement diffère d'une affirmation volontaire, que Malebranche appelle « jugement libre » et qui fait son apparition dans la deuxième édition de la *Recherche* – en 1674, l'oratorien ne distinguait pas

¹²⁸³ Id. PI I, pp. 106-107 ; OC I, p. 143.

¹²⁸⁴ Id. PI I, p. 107, OC I, p. 144.

¹²⁸⁵ *Ibid.*

¹²⁸⁶ Id., PI I, p. 111 ; OC I, p. 148.

¹²⁸⁷ Id., PI I, p. 107.

différents jugements¹²⁸⁸. C'est à la même époque, en effet, que Malebranche corrige son texte de manière à modaliser l'invincibilité des jugements dits naturels dont l'âme ne peut presque s'empêcher de les avoir. Ceux-ci attribuent les sensations « non intéressantes » aux objets extérieurs et les plus vives au corps propre mais ils corrigent aussi les données sensibles – ainsi de la lune aperçue plus grande ou plus petite à l'horizon et au zénith. C'est précisément parce qu'une telle correction interne des données de la sensation a lieu que Malebranche parle de sensation composée.

Or, il n'y a rien encore d'erroné dans ce jugement sans sujet. Nous ne nous trompons pas de voir les choses telles ou telles mais d'affirmer qu'elles le sont. Les jugements naturels nous inclinent mais ce sont précisément ceux selon lesquels on ne doit pas juger. Le plus souvent, en effet, par habitude, le jugement libre, c'est-à-dire le second jugement, accrédite le jugement naturel en s'y conformant – « non seulement ils l'y [douleur de la main] sentent mais ils l'y croient ». Or dans cette croyance, on voit réapparaître la dimension volontaire, c'est-à-dire l'activité de l'âme : tout jugement, en effet « enferme un consentement de notre liberté »

« Toutes les choses que nous voyons immédiatement sont toujours telles que nous les voyons : et nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement se trouve dans les objets extérieurs qui est cause de ce que nous voyons »

C'est donc ce dernier jugement qui concentre toute l'activité de l'âme, lui qui est oublié par habitude mais qui pourrait être repris. Si le monde manifeste ne peut nous apparaître autrement – nous voyons bien le soleil plus grand à l'horizon qu'au zénith, l'amputé sent bien de la douleur dans son bras manquant – nous sommes capables, en revanche, de corriger les jugements que nous portons sur le monde matériel, qui lui, n'est pas conforme à nos apparences¹²⁸⁹. Il s'agirait alors de ne pas juger que le soleil que nous percevons est au dehors, tel que nous le percevons. Ce faisant, il faudrait résister à notre inclination naturelle à juger des choses à partir de nos sensations (composées)¹²⁹⁰.

¹²⁸⁸ Voir les variations du texte, PI I, pp. 118-119 ; OC I, pp. 157-158.

¹²⁸⁹ Précisons que le texte n'est ici pas exempt d'ambiguïté. Malebranche affirme en effet que l'erreur ne provient que du jugement libre (et non des trois premiers éléments de la perception) : « l'erreur ne se rencontre que dans les jugements que nous faisons, que nos sensations sont dans les objets » et, plus loin : « leur erreur [aux visionnaires] ne consiste que dans les jugements qu'ils font, que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au dehors. C'est ce jugement qui renferme un consentement de notre liberté, et par conséquent qui est sujet à l'erreur » (PI I, pp. 120-121 ; OC I, pp. 160-161). Pourtant, Malebranche écrit aussi, dans une addition de 1700 : « il s'ensuit que tous les hommes qui voient des étoiles dans les cieux et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugements, dont l'un est naturel et l'autre libre. » (PI I, p. 117 ; OC I, p. 156.) Cette dissonance est d'autant plus étrange que c'est l'addition tardive qui pose question (et non, comme souvent, un reliquat d'explication antérieure). Reste que c'est la thèse d'un second jugement fautif, exprimée dans le paragraphe explicitement consacré à assigner la place de l'erreur, qui fait sens dans la perspective d'un dédoublement du jugement.

¹²⁹⁰ RV I, PI I, p. 121 ; OC I, p. 161.

Si l'on rapporte, à présent, les analyses de Malebranche à celles des *Sixièmes Réponses*, on soulignera d'une part que chez chacun des deux auteurs, l'analyse de la perception induit une réflexion sur les sources de l'erreur ; d'autre part que Malebranche, à la différence de Descartes, ne découple pas saisie des propriétés premières et appréhension des propriétés secondes des corps : toutes sont reçues à la troisième « étape » du processus perceptif ; en outre, le jugement est, chez Descartes, postérieur à la sensation, chez Malebranche, la sensation (composée) est elle-même un jugement ; enfin, Malebranche se montre plus explicite dans son élucidation du moment de l'intellection dans la perception. En distinguant deux types de jugements, il souligne en effet que des données perceptives – sensation qualitative et estimations des propriétés spatiales des objets – ne requièrent pas de concours effectif du raisonnement. En outre, il apparaît avec évidence que dans ses jugements, l'esprit n'est jamais en relation qu'avec des représentations. L'insistance de Malebranche sur les affections intérieures lui permet en effet d'éviter l'interrogation cartésienne sur la manière dont l'esprit pourrait contempler telle ou telle entité cérébrale. Il se situe, en ce sens, plus près de l'explication par l'institution de nature, tout en en récusant la comparaison avec le langage. Enfin, Malebranche indique que le contenu des expériences perceptives n'est ni l'objet réel ni l'affection du sens mais ce que nous nommerons monde sensible – ou manifeste – résultant de l'appréhension de ses expériences par l'esprit, modelée par deux types de jugements : naturels et libres (dont les seconds seulement lui reviennent en propre). La constitution de l'objet advient donc selon Malebranche en deux temps : d'une part, il se trouve senti de telle ou telle façon sans que la conscience y puisse rien, d'autre part, le sujet acquiesce à cet apparaître qu'il identifie comme objet hors de lui en raison de sa propension naturelle à croire à la conformité des choses à ses perceptions.

4. *Imagination toute simple et sensation composée.*

L'examen des « jugements naturels » requiert cependant un approfondissement. Dans cette notion, qui apparaît comme une extension de l'idée cartésienne de la « géométrie naturelle », se concentre en effet l'effort théorique de Malebranche aux fins d'expliquer en quel sens la perception est judicative. L'analyse de ces concepts nous permettra donc de répudier une interprétation radicalement intellectualiste de la philosophie malebranchiste de la perception en montrant que la conceptualisation que propose l'oratorien a précisément pour objet d'indiquer ce que devrait être une théorie non réductrice – c'est-à-dire non intellectualiste – de la perception.

L'élucidation du concept cartésien de « géométrie naturelle » doit être notre premier objet d'intérêt. Nous souhaiterions montrer d'abord qu'il n'y a pas de contradiction entre *Traité de l'homme*,

Dioptrique et *Sixièmes réponses* même si on constate quelques variations quant aux modalités de l'appréhension de la distance et de la figure mais, qu'en revanche, certaines difficultés restent ouvertes, qui mettent Malebranche sur la voie des jugements opérés « en nous, sans nous ».

Deux textes mentionnent, dans le corpus cartésien, la géométrie naturelle ou « imagination toute simple », pour rendre raison de la manière dont nous sommes capables d'estimer la distance des objets à nous : le *Traité de l'homme* et la *Dioptrique*. Ce type de jugement y intervient dans deux des moyens répertoriés pour connaître la distance, communs aux deux œuvres – dans la *Dioptrique*, Descartes est généralement plus disert, expliquant davantage et procurant une énumération des différents moyens plus fournie. Le *Traité de l'homme* mentionne (dans cet ordre) trois moyens : accommodation, jugement à partir de la grandeur de l'objet, triangulation (géométrie naturelle) ; la *Dioptrique* en recense successivement quatre : accommodation, triangulation/convergence (géométrie naturelle), distinction/confusion de la figure et force de la lumière, « imagination » à partir d'autres données (estimations spatiales, connaissances antécédentes).

Dans le *Traité de l'homme*, la question de l'appréhension des qualités spatiales advient après de longs développements sur la manière dont chaque sens reçoit les sensibles qui lui sont propres, quand Descartes en vient à traiter des qualités spatiales communes à plusieurs sens : « situation, figure, distance, grandeur et autres », propriétés pertinentes du point de vue de l'explication physique du monde¹²⁹¹. Descartes se demande alors comment nous percevons les objets dans l'espace, en trois dimensions, à distance de notre corps, situés les uns par rapport aux autres dans une scène complexe. L'expression « géométrie naturelle » n'apparaît que pour traiter de la distance, toutefois, les données mises en jeu dans cette opération sont elles-mêmes le produit de certains « jugements ».

Ainsi de la situation : « l'âme pourra connaître la situation de l'objet [E], d'autant que les nerfs de cet œil seront disposés en une autre sorte, que s'il était tourné vers ailleurs » ; et de la figure : « elle pourra connaître sa figure par le biais de ce qui se tracera sur le fond de son œil et qui

¹²⁹¹ « Seulement faut-il encore que je vous dise ce que c'est qui donnera moyen à l'âme de sentir la situation, la figure, la distance, la grandeur, et autres semblables qualités : qui ne se rapportent pas à un seul sens en particulier, ainsi que font celles dont j'ai déjà parlé jusques ici, mais qui sont communes à l'attouchement et à la vue, et même en quelque façon aux autres sens. » TH, AT XI, p. 159. On notera que le fait que les qualités spatiales soient communes à la vue et au toucher justifie les analogies explicatives employées (bâton de l'aveugle).. Dans la *Dioptrique*, de même, avant d'en venir à la perception des propriétés spatiales des objets (visuelle et tactile), Descartes explique également comment s'opère la perception des couleurs et de la lumière : « Toutes les qualités que nous apercevons dans les objets de la vue, peuvent être réduites à six principales, qui sont : la lumière, la couleur, la situation, la distance, la grandeur, et la figure. Et premièrement, touchant la lumière et la couleur, qui seules appartiennent proprement au sens de la vue, il faut penser que notre âme est de telle nature, que la force des mouvements, qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques, lui fait avoir le sentiment de la couleur : ainsi que les mouvements des nerfs qui répondent aux oreilles lui font ouïr les sons ; et ceux des nerfs de la langue lui font goûter les saveurs, et généralement, ceux des nerfs de tout le corps lui font sentir quelque chatouillement quand ils sont modérés, et quand ils sont trop violents, quelque douleur ; sans qu'il doive, en tout cela, y avoir aucune ressemblance entre les idées qu'elle conçoit, et les mouvements qui causent ces idées. » AT VI, pp. 130-131.

se rapportera exactement à celle de l'objet ». La « situation », qui ne se trouve pas définie, semble renvoyer à la position de l'objet par rapport au corps du sujet percevant, position dont l'appréhension requiert une connaissance différentielle de données cérébrales et/ou kinesthésiques concernant « la disposition des parties du cerveau d'où viennent les petits filets » des nerfs ébranlés par l'objet. Le couplage de deux exemples le fait clairement apparaître : le tact nous donne à connaître la position d'un objet par rapport à notre corps en fonction de la disposition des petits filets (à leur source cérébrale) et la vue opère de même¹²⁹². C'est donc la disposition des nerfs et pas des organes des sens eux-mêmes qui indique la position du sujet. Sur ce point, le texte de la *Dioptrique* semble parfaitement conforme au *Traité de l'homme* :

« Pour la situation, c'est-à-dire le côté vers lequel est posée chaque partie de l'objet au respect de notre corps, nous ne l'apercevons pas autrement par l'entremise de nos yeux que de nos mains, et sa connaissance ne dépend d'aucune image, ni d'aucune action qui vienne de l'objet, mais seulement de la situation des petites parties du cerveau d'où les nerfs prennent leur origine. Car cette situation, se changeant tant soit peu, à chaque fois que se change celle des membres où ces nerfs sont insérés, est instituée de nature pour faire, non seulement que l'âme connaisse en quel endroit est chaque partie du corps qu'elle anime, au respect de toutes les autres, mais aussi qu'elle puisse transférer de là son attention à tous les lieux contenus dans les lignes droites qu'on peut imaginer être tirées de l'extrémité de chacune de ses parties, prolongées à l'infini¹²⁹³ »

Il est clair que la situation est ici appréhendée par rapport au corps du sujet percevant. La variation de sa disposition, que traduit une modification dans le cerveau, atteste du changement dans l'objet de la perception, comme le *Traité de l'homme* l'établissait déjà. Ce passage indique en outre que c'est sur le fond d'une « connaissance » de la disposition du corps propre que sont appréhendés les objets extérieurs : le sujet possède donc, en vertu de l'institution de nature, une double conscience de l'état de son corps et par là, d'un objet situé quelque part dans son champ perceptif¹²⁹⁴. L'extension géométrique fictive du corps en atteste en effet, puisque celui-ci se trouve comme prolongé en chacun de ses points par une ligne infinie qui semble en figurer les capacités motrices et perceptives. Quels que soient les objets qui affectent le corps, sa situation propre apparaît comme la toile de fond sur laquelle viennent se sur-imprimer de nouvelles informations perceptives, attendu que si le

¹²⁹² TH, AT XI, p. 159.

¹²⁹³ TH, AT XI, p. 135.

¹²⁹⁴ L'analogie avec l'aveugle se servant de son bâton pour appréhender les objets l'illustre : nous avons conscience des tensions musculaires et de la motion de notre propre corps, c'est-à-dire de la façon dont nous nous dirigeons vers l'objet de notre attention : Id. pp. 135-136.

sujet est capable de porter son attention sur un objet distant, c'est dans la mesure seulement où il a une perception de sa situation propre. L'institution de nature apparie ensuite chaque situation ou changement du corps avec une « sensation de position », c'est-à-dire la conscience d'un espace orienté et la correspondance qui s'opère épargne la nécessité pour l'esprit d'avoir conscience des données corporelles elles-mêmes :

« Et ainsi, lorsque notre œil ou notre tête se tournent vers quelque côté, notre âme en est avertie par le changement que les nerfs insérés dans les muscles, qui servent à ces mouvements, causent en notre cerveau¹²⁹⁵ ».

Ainsi n'est-ce pas, selon la *Dioptrique*, la situation du nerf optique qui est aperçue – comme le texte du *Traité de l'homme* semblait l'indiquer – mais ce qu'elle signifie. Par là se trouve d'ailleurs expliqué l'écart manifeste entre situation perçue (le texte dit « vraie situation ») et peinture de l'objet sur la rétine, puisque les défauts de l'image sur le fond de l'œil (inversion et dédoublement) se trouvent corrigés. Dans le cas de la situation, s'il y a jugement, celui-ci est accompli par la Nature, par voie d'institution et non par la raison : l'institution de la nature fait correspondre tel événement corporel à tel ressenti. Le terme jugement semble alors surtout indiquer que la saisie de la position est indirecte ou médiate, puisqu'elle ne fait l'objet que d'indications portant sur le corps propre et non de signaux spécifiques convoyés par le corps et représentés tels quels.

Quant à la figure, le jugement dont il s'agit ne semble pas de même nature, mais de second ordre (dans la mesure où il utilise les données du premier type de jugement) :

« Et il est manifeste que la figure se juge par la connaissance, ou par l'opinion, qu'on a de la diverse situation des diverses parties des objets, et non par la ressemblance des peintures qui sont dans l'œil : car ces peintures ne contiennent ordinairement que des ovales et des losanges, lorsqu'elles nous font voir des cercles et des carrés¹²⁹⁶. »

Notons d'abord que Descartes modifie son explication de l'appréhension de la figure puisqu'il y insiste sur la connaissance de la situation des parties et non sur la peinture de l'œil. Il aurait donc rectifié et révisé le soubassement du jugement. Dans le *Traité de l'homme*, on pouvait croire à une conscience de l'image rétinienne elle-même dans l'appréhension de la figure, la *Dioptrique* corrige et laisse présager une activité intellectuelle à définir.

¹²⁹⁵ AT VI, p. 135.

¹²⁹⁶ Id. p. 141.

Dans le *Traité de l'homme*, en vérité, deux explications semblaient se chevaucher, dans la mesure où l'énoncé général faisait signe vers une saisie de la situation, la figure et la grandeur par la disposition des petits filets alors que l'explication particulière de la saisie de la figure mentionnait l'image rétinienne. La *Dioptrique* prend le parti de la première conceptualisation qui met davantage à distance le fantasme d'une explication de la perception par la conformité image rétinienne/ objet. Cela est adéquat à l'avertissement du début du *Sixième Discours*, qui martèle le principe d'une institution de nature :

« Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir ; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir des sentiments¹²⁹⁷. »

Par son insistance sur le jugement, Descartes confirme la fausseté d'une théorie qui se contenterait de l'évidence optique de l'image rétinienne. Reste que la nature du jugement est assez énigmatique.

Le traitement réservé à la perception de la distance le marque bien. Le *Traité de l'homme* répertorie trois moyens de la connaître, rangés selon un ordre de complexité croissante : figure de l'œil, comparaison des différentes imaginations que l'on a des qualités spatiales de l'objet, triangulation. Or tous, renfermant des jugements, sont présentés comme imparfaits¹²⁹⁸. Le premier moyen est donc la forme de l'œil (c'est-à-dire du cristallin) :

« Elle pourra connaître la distance du point I, par exemple, d'autant que la disposition de l'humeur cristalline sera d'autre figure (...) que s'il en était plus proche ou plus éloigné, ainsi qu'il a été tantôt dit »

Le phénomène de l'accommodation a été expliqué plus haut¹²⁹⁹ et le texte est de nouveau assez peu explicite quant à savoir si c'est la position de l'organe elle-même dont l'âme a connaissance. La

¹²⁹⁷ AT VI, p. 130.

¹²⁹⁸ AT XI, p. 162.

¹²⁹⁹ « Le changement de figure, qui se fait en l'humeur cristalline, sert à ce que les objets qui sont à diverses distances puissent peindre distinctement les images au fond de l'œil », AT XI, pp. 155-156.

Dioptrique, en revanche, le fait clairement paraître : à chaque position ou mouvement de l'organe du sens correspond une situation / un événement cérébral qui fait sens pour l'esprit. Ainsi, la « figure de l'œil » par laquelle la distance est appréhendée, n'est-elle sentie que parce qu'elle cause des changements dans le cerveau, d'une manière instituée de nature pour nous faire apercevoir la distance¹³⁰⁰. Si l'on affirme que l'accommodation est un signe immédiat pour l'esprit, il devient clair que les données cérébrales sont rigoureusement inconscientes, servent d'interface mais ne sont pas connues par elles-mêmes. Les données cérébrales sont bien les signes de la perception et non les prémisses à partir desquelles l'esprit produirait un jugement de type déductif ou inférentiel. Cela est manifeste grâce à la précision suivante : « et ceci nous arrive ordinairement sans que nous y fassions de réflexion ; tout de même que, lorsque nous serrons quelque corps de notre main, nous la formons à la grosseur et à la figure de ce corps, et le sentons par son moyen, sans qu'il y ait pour cela besoin que nous pensions à ces mouvements¹³⁰¹ ». La perception de la distance ne requiert que la saisie de « la façon » instituée pour nous faire connaître les données physiologiques, qui, elles, ne sont pas connues ou plutôt, si l'agitation des fibres cérébrales n'est en droit pas accessible à la conscience – étant « codée » par l'institution de nature – dans certains cas, elle donne lieu à une double perception, du corps propre et de la distance de l'objet. Ainsi, certaines données concernant le corps propre et impliquées dans l'expérience perceptive font-elles l'objet d'une conscience explicite dans l'effort pour adapter l'organe aux objets ou aux conditions de la perception – quand le sujet tend le bras pour attraper quelque chose ou plisse les yeux pour mieux voir. Ainsi, en général, c'est sous l'effet de l'habitude ou en raison du caractère irréfléchi de l'adaptation instantanée du corps que nous n'avons pas conscience d'enregistrer des données kinesthésiques qui participent pourtant de la perception de l'objet, c'est-à-dire de l'appréhension du signe naturel de distance. Reste que les signifiants sont toujours insensibles. En fait de jugement, il n'y a ici que saisie de significations comme si elles étaient déjà interprétées.

Qu'en est-il en revanche des inférences qui semblent impliquées dans le deuxième moyen de connaître la distance ? Selon le *Traité de l'homme*, on juge de la grandeur d'un objet par sa distance et sa situation, et inversement, de sa distance et de sa situation – par rapport à un autre objet – par sa grandeur :

« L'âme pourra connaître la grandeur des objets de la vue, et toutes leurs autres semblables qualités, par la seule connaissance qu'elle aura de la distance et de la situation de tous leurs

¹³⁰⁰ AT VI, p. 137.

¹³⁰¹ AT VI, p. 135.

points ; comme aussi, réciproquement, elle jugera quelquefois de leur distance, par l'opinion qu'elle aura de leur grandeur¹³⁰² »

La *Dioptrique* fournit à nouveau des explications plus amples. Ce type de jugement y est présenté comme le dernier moyen de connaître la distance qui consiste à l'imaginer à partir de « connaissances » préalablement acquises :

« Quand nous imaginons déjà d'ailleurs quelle est la grandeur d'un objet, ou sa situation ou la distinction de sa figure et de ses couleurs, ou seulement la force de la lumière qui vient de lui, cela nous peut servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance¹³⁰³ »

Si le premier moyen d'appréhender la distance ne semblait contenir de jugement qu'en un sens assez lâche, il n'en est pas de même ici puisqu'une institution de nature – codage simple qui fait correspondre une disposition de l'œil x à une distance x' – ne suffit pas. Descartes en appelle plutôt à une estimation par comparaison qui fait intervenir différentes données perceptuelles supposées accessibles à la conscience. En quoi consiste alors le raisonnement opéré par l'esprit ?

Pour le comprendre, il convient d'abord de déterminer exactement quelles sont les données dont il use. Descartes les appelle « connaissances », « imaginations » ou « opinions » des autres qualités spatiales¹³⁰⁴. L'emploi du terme « opinion », qui désigne une croyance plus qu'une connaissance juste entend insister sur la faillibilité des estimations préalables – une contrainte de l'organe, par exemple, peut les rendre caduques¹³⁰⁵. Quant à la « connaissance » elle signifie probablement ici « conscience » : l'âme opère donc à partir de données dont elle a déjà une conscience même si celle-ci n'est pas explicite dans l'instant du jugement. Quant à l'« imagination », sans doute peut-on estimer qu'elle renvoie à ce que Descartes, dès les *Regulae*, identifiait comme connaissance de l'entendement dans son usage sensible, s'appliquant aux choses matérielles et usant, pour ce faire, de sa liaison au corps. L'imagination désigne en effet dans ce texte d'une part, en tant que passive, une partie du corps dévolue à la rétention des informations venue des sens et à laquelle l'esprit s'applique s'il cherche à se représenter des objets matériels, et d'autre part, en tant qu'active, une forme de faculté spirituelle qui produit non des idées claires et distinctes, mais des représentations sensibles. Quand donc Descartes écrit que nous *imaginons* certaines qualités sensibles des objets et que nous pouvons, par un travail de l'*imagination*, en estimer d'autres, il fait

¹³⁰² AT XI, p. 160.

¹³⁰³ AT, VI, pp. 139-140.

¹³⁰⁴ Le *Traité de l'homme* utilisait aussi les termes « connaissance » et « opinion » : AT XI, p. 160.

¹³⁰⁵ AT VI, p. 161.

appel au sens actif de l'imagination qui n'est qu'un autre nom de l'entendement en tant qu'il s'applique au corps et exploite, pour ce faire, les capacités rétentionnelles de la fantaisie.

L'estimation que l'on produit à partir de données déjà « imaginées » est elle-même une imagination¹³⁰⁶. Qu'est-ce à dire ? Descartes réédite une distinction déjà apparue dans les textes cités précédemment : la distance ne se « voit » pas, si on désigne par là une sensation produite par une image spécifique sur l'organe – comme une agitation singulière des particules du deuxième élément indique telle ou telle couleur¹³⁰⁷. Ce que l'on perçoit, c'est-à-dire qui est l'objet d'un jugement de l'esprit, est en vérité un objet pourvu d'un certain nombre de qualités qui ne sont pas « perçues » séparément. On reçoit peut-être simultanément des impressions distinctes sur les organes des sens – couleurs et mouvement – mais on perçoit un ensemble. En ce sens, il n'est pas même exact de dire que nous percevons la distance d'un objet. Ce dont nous avons conscience, c'est d'un objet à distance. L'imagination de la distance participe donc de la constitution de cet objet sensible, de même que les autres qualités spatiales, leur estimation étant réciproque :

« Au reste, pour la façon dont nous voyons la grandeur et la figure des objets, je n'ai pas besoin d'en rien dire de particulier (...). A savoir, leur grandeur s'estime par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée avec la grandeur des images au fond de l'œil, et non pas absolument la grandeur de ces images¹³⁰⁸ ».

Si l'idée d'une estimation réciproque nous est à présent familière, il reste que les composants du jugement ici évoqués le sont bien moins. Il semble clair que les jugements sont opérés par l'âme elle-même, en vertu de l'opinion qu'elle a de telle ou telle qualité spatiale c'est-à-dire de données psychologiques. Or, dans l'analyse du troisième moyen de connaître la distance selon la *Dioptrique*, le problème se repose de savoir ce qui est perçu. Il s'agit alors de considérer comment on peut appréhender la distance – à partir de la distinction de l'image reçue de l'objet et de l'intensité de la lumière¹³⁰⁹. Le propos de Descartes y est pour le moins ambigu. Si la lumière est assurément reçue

¹³⁰⁶ « Cela peut nous servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance ».

¹³⁰⁷ E. Bréhier, dans son article « Les jugements naturels chez Malebranche », p. 73, retrace l'histoire de ce concept en insistant sur la diffusion de l'idée dont il attribue la primeur à Alhazen, selon laquelle « si l'esprit est passif dans la perception des sensibles propres, la perception des distances et des formes nécessite un jugement et une activité » parce que « les sensibles propres répondent à des qualités physiques qui exercent une action sur l'organe des sens (chaud, froid, etc..) tandis que la « quantité » ou étendue, objet des sensibles communs, ne contient aucun principe d'action ». Cette thèse, héritée des perspectivistes du XIII^e s, partagée par Thomas d'Aquin et Suarez, parvient jusqu'à Descartes : « ainsi donc le jugement et le raisonnement sont nécessaires pour percevoir sinon la lumière et les couleurs, du moins, les distances et les formes ». La fidélité de Descartes à cette inspiration se note par son insistance à marquer qu'aucune image spécifique de la distance ni de la situation n'est reçue.

¹³⁰⁸ *Dioptrique*, AT VI, p. 140.

¹³⁰⁹ « Nous avons encore une autre façon d'apercevoir la distance, à savoir par la distinction ou la confusion de la figure et ensemble par la force ou la débilité de la lumière. Comme, pendant que nous regardons fixement vers X, les rayons qui viennent des objets 10 et 12, ne s'assemblent pas si exactement vers R et vers T, au fond de notre œil, que si ces objets

comme sensation, consciente, l'idée de la distinction de la figure semble plus délicate à saisir, Descartes expliquant que les rayons venus de l'objet ne s'assemblent pas « si exactement » sur le fond de l'œil pour un objet lointain que pour un corps proche. L'âme contemple-t-elle alors les images rétinienne ? On suppose plutôt que la distinction optique de la figure a bel et bien une traduction consciente – perception plus ou moins floue – mais le texte reste silencieux à cet égard, comme sur la manière dont s'articulent les deux indices qui semblent complémentaires, bien que l'un paraisse relever du premier degré du sens, et l'autre du second, selon la nomenclature des *Sixièmes Réponses*. Le sentiment de distance est-il déjà acquis dès la conscience de la confusion de la perception – si un tel indice existe ? L'impression d'intensité ou de faiblesse de la lumière complète-t-elle cette première estimation ? Comment s'y adjoint-elle ? La manière dont s'opère cette mesure plurifactorielle n'est pas décrite.

Le dernier moyen de percevoir la distance – dernier dans le *Traité de l'homme*, deuxième pour la *Dioptrique* – permet précisément d'approfondir cette notion de mesure. La « géométrie naturelle », comprise comme estimation de la distance à partir de la convergence binoculaire, y apparaît. L'analogie avec l'aveugle inspectant l'objet à l'aide de deux bâtons permet de caractériser cette estimation comme une opération de triangulation. De même que l'aveugle déduit la distance de l'objet de l'écartement de ses bras – position des mains et angles formé avec les cannes – de même le voyant estime-t-il la distance d'un objet à partir de l'écartement oculaire – ou du changement de position d'un seul œil :

« Remarquez aussi que si les deux mains, f et g, tiennent chacune un bâton i et h, dont elles touchent l'objet k : encore que l'âme ignore d'ailleurs la longueur de ces bâtons, toutefois, parce qu'elle saura la distance qui est entre les deux points f et g, et la grandeur des angles fgh, ghi, elle pourra connaître, comme par une géométrie naturelle, où est l'objet k [c'est-à-dire sa position et sa distance¹³¹⁰]¹³¹¹ »

« Nous connaissons, en second lieu, la distance, par le rapport qu'ont nos deux yeux l'un à l'autre. Car, comme notre aveugle, tenant les deux bâtons AE, CE, dont je suppose qu'il

étaient aux points V et Y, d'où nous voyons qu'ils sont plus éloignés, ou plus proches de nous, que n'est X. Puis, de ce que la lumière qui vient de l'objet 10 vers notre œil, est plus forte que si cet objet était vers V, nous le jugeons être plus proche (...) etc... », AT VI, p. 138

¹³¹⁰ Il est pour le moins curieux, notons-le, que selon Descartes, l'appréhension de la position d'un objet se fasse antérieurement à la perception de la distance qui semble pourtant déjà impliquée par la saisie de la localisation du corps dans l'espace. Il semble ici y avoir un chevauchement des données de même ordre que celui que nous avons constaté, plus haut, entre la perception d'une couleur étendue au deuxième degré du sens et la saisie de l'extension du corps au troisième qui nous oblige à supposer que *quelque chose* de la distance est déjà connu quand la position est appréhendée, de même que *quelque chose* de l'étendue du corps est saisi avec la couleur.

¹³¹¹ TH, AT XI, p. 160.

ignore la longueur, et sachant seulement l'intervalle qui est entre ses deux mains A et C, et la grandeur des angles ACE et CAE, peut de là, comme par une Géométrie naturelle, connaître où est le point E, ainsi, quand nos deux yeux, RST et rst, sont tournés vers X, la grandeur de la ligne Ss et celle des deux angles Xss, nous font savoir où est le point X. Nous pouvons aussi le même par l'aide d'un seul œil, en lui faisant changer de place : comme si, le tenant tourné vers X, nous le mettons premièrement au point S et incontinent après au point s, cela suffira pour faire que la grandeur de la ligne Ss et des deux angles Xss et XsS se trouvent ensemble en notre fantaisie, et nous fassent apercevoir la distance du point X : et ce, par une action de la pensée, qui, n'étant qu'une imagination toute simple, ne laisse pas d'envelopper en soi un raisonnement tout semblable à celui des arpenteurs, lorsque, par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles.¹³¹² »

Comment interpréter, sans se contenter de les traiter comme des métaphores, les formules clés de ces textes, « géométrie naturelle » et « imagination toute simple » ?

La géométrie est définie dans les *Regulae* et la *Géométrie*, œuvre contemporaine de la *Dioptrique*, comme science de l'ordre et de la mesure¹³¹³. Selon la règle V, le canon de la connaissance est fixé par la démarche de la *mathesis universalis* : toute solution revient, une fois le problème mis en ordre, à la mise en équation, c'est-à-dire à la *détermination* d'une inconnue – comme ici, la distance. Ainsi la connaissance géométrique procède-t-elle par une mise en série de l'élément le plus simple au plus composé, par des déductions successives opérées par l'entendement. Comme nous l'avons déjà marqué, la règle XII envisage la force cognitive sous différentes formes. En tant que sens et imagination, elle s'applique aux objets matériels et aux natures composées que l'entendement pur ne peut appréhender. Quand donc Descartes, dans la *Dioptrique*, fait référence à une « imagination toute simple », il peut se prévaloir du sens d'imagination utilisé dans les *Regulae* : cette imagination toute simple consiste alors en une opération de l'esprit s'appliquant à son corps pour estimer un donné matériel¹³¹⁴, bien distincte des procédures déductives explicites de la pensée claire. Il s'agit dans le cas de la distance, de se représenter un aspect de l'étendue parfaitement réductible à une figuration et donc, capable d'être reçu dans l'imagination – corporelle. Rappelons en effet que c'est bien l'imagination qui, d'après les *Regulae*, sert d'adjuvant pour aider à la résolution des problèmes en les figurant, par des segments de lignes. L'entendement appliqué à son corps peut donc être

¹³¹² *Dioptrique*, AT VI, pp. 137-138.

¹³¹³ Règle IV.

¹³¹⁴ Jody L. Graham note un contraste fort entre les *Regulae*, qui accordent un rôle essentiel à l'imagination et les *Méditations*, qui en minoreraient singulièrement la portée. Elle y voit une véritable rupture. Pourtant, il y a là au moins un indice de continuité entre les deux textes : dans les *Méditations* l'imagination est encore décrite comme une certaine opération de l'esprit appliquée au corps et singularisée, au plan de la conscience, par une particulière « contention » (« *The Intellect's Burden. Geometrical Inferences in Descartes's Theory of Vision* », p. 55)

estimé pratiquer une « géométrie », en tant qu'il mesure, met en ordre et estime des grandeurs figurables. En vérité, si les deux catégories de l'« imagination » et de la « géométrie » semblent applicables au mode de pensée que Descartes vise ici, il est plus difficile de rendre raison des qualificatifs que Descartes leur associe : cette imagination est dite « toute simple », la géométrie « naturelle », la référence au travail des arpenteurs plus problématique qu'éclairante. On peut en effet supposer que Descartes vise par là à la fois le calcul, c'est-à-dire l'idée d'une computation à partir de données quantitatives, et l'aspect somme toute « pratique » d'une discipline aux prises avec de l'étendue matérielle et non un objet mathématique abstrait. Il reste que le contenu de l'acte d'estimation demeure assez énigmatique.

Si Descartes choisit de parler d'une « imagination toute simple », c'est probablement pour insister sur le fait que rien ne s'opère effectivement dans l'esprit comme une déduction savante¹³¹⁵, ni une mise en série qui requiert une extension temporelle. L'acte de l'esprit dont il s'agit paraît ne pouvoir consister qu'en un jugement non explicite et instantané semblable mais non identique – il faut noter le « comme par » – à une inférence mathématique. Peut-on convoquer, pour en rendre raison, les textes commentés plus haut des *Sixièmes réponses* – et notamment, l'explication de l'inconscience du jugement par l'influence de l'habitude ? Le jugement dont il s'agit dans l'estimation de la distance est un calcul de quantité. Il n'est donc pas assimilable au jugement qui, au troisième degré du sens, porte sur la réalité des qualités perçues. Or, il est apparu que seule cette opération pouvait devenir inconsciente sous l'effet de l'habitude. Ce jugement devenu insensible ne peut donc pas rendre adéquatement raison de l'estimation de la grandeur à la manière des arpenteurs qui est dite naturelle et non acquise. Aussi ne semble-t-il pas possible d'éclairer une notion par l'autre. Comment, dès lors, expliquer le processus d'estimation à l'œuvre dans la géométrie naturelle ?

Peut-on convoquer avec profit le concept d'institution de nature auquel Descartes fait appel pour expliquer l'accommodation – premier moyen de juger de la distance ? Selon cette piste de lecture, il faudrait dire que l'état du corps que les informations cérébrales codent est l'occasion d'une estimation à laquelle, en toute rigueur, l'esprit ne procède pas. Les différentes données du problème seraient alors autant de signes qui se combineraient en une proposition articulée qui ferait sens pour l'esprit, en se convertissant en langue mathématique. Ainsi pourrait-on comprendre que la géométrie soit dite « naturelle » puisque le codage cérébral n'est rien d'acquis. Pourtant, cette idée

¹³¹⁵ C'est pourquoi l'hypothèse interprétative qui consisterait à dire que l'esprit possède des principes de géométrie innés qui seraient activés par les situations perceptives nous paraît improbable : elle présente deux difficultés : d'une part, si on peut imaginer des données virtuellement contenues dans l'esprit, on voit mal comment leur actualisation peut rester inconsciente (dans l'hypothèse d'une activation de certaines modalités du penser par la présence des objets sensibles au dehors, il est évident que les sensations sont *perçues* par l'âme) et d'autre part, de quelle nature seraient ces contenus innés ? (règles de calcul ? données quantitatives relatives à l'état du corps ? etc.)

de codage même comporte des difficultés : si l'esprit ne déduit pas à partir d'informations qui lui serviraient de prémisses, faut-il penser que c'est une scène perceptive complexe qui se donne tout entière à lui sous la forme d'un état mental également complexe (une sensation composée) ? Ceci donnerait paradoxalement sens à l'imagination « toute simple » – non pas dépourvue de complexité mais unie, c'est à dire déjà synthétisée – mais cadre plutôt mal avec l'analogie sémantique qui voit correspondre à telle stimulation physiologique une sensation isolée – bleu, chaud, mouvement – et oblige à renoncer tout à fait à l'idée d'une activité de l'âme dans la perception¹³¹⁶. Ajoutons encore que les deux concepts d'institution de nature et de géométrie naturelle se rencontrent dans les mêmes textes et que Descartes choisit de ne pas les confondre, ce qui nous paraît une preuve assez forte pour affirmer qu'il tient à l'hypothèse d'un jugement à l'œuvre, même s'il est (étrangement) de nature inconsciente. L'âme est bel et bien active et ne se contente pas de recevoir les données du chiffrage automatique opéré par l'institution de nature¹³¹⁷.

Ceci nous paraît explicite dans le dernier moyen pour juger de la distance envisagé dans la *Dioptrique*. Descartes y examine la possibilité de l'estimer à partir de différents types de données physiologiques et psychologiques. Or, les trois cas rapportés sont éloquents. Le premier concerne l'estimation de la distance d'un corps en fonction de la connaissance précédemment acquise de sa grandeur¹³¹⁸. Les données conservées dans l'imagination sont activées en même temps que la perception a lieu et entrent au titre de composantes de la perception ce qui suppose, pour chaque individu, une grammaire perceptive propre – qui soit fonction de ses expériences passées et ne se réduise pas aux données de l'institution de nature. Le jugement immanent enferme donc des déterminations particulières. Les deux autres cas, eux, montrent que différentes données perceptives peuvent se corriger pour donner à voir une scène cohérente. Ainsi, l'interposition d'autres corps peut-elle influencer sur la perception d'un objet en se combinant à la lumière – c'est-à-dire en prévalant sur la sensation d'intensité lumineuse – comme dans le cas d'une montagne vivement éclairée perçue comme lointaine en raison de la présence au premier plan d'une forêt sombre¹³¹⁹. De même, dans l'explication des vaisseaux de tailles réelles inégales mais de grandeur apparente similaire, il est besoin d'une correction par d'autres données – couleurs, figure, lumière

¹³¹⁶ Remarquons en effet que le principe de l'institution de nature et la mention de « prémisses » du jugement paraissent s'exclure dans le texte cartésien : ainsi a-t-on souligné plus haut que certains jugements de distance impliquaient la saisie de données optiques déclarées inaccessibles dans les passages consacrés à l'institution de nature. Il semble donc que le principe même du jugement répugne à l'idée d'un codage naturel.

¹³¹⁷ Ceci vaut, selon nous, pour le *Traité de l'homme* comme pour la *Dioptrique*. Ainsi ne pouvons-nous nous accorder sur ce point à T. Vinci (« Descartes' Theory of Perception ») qui estime que Descartes aurait changé d'avis entre les deux textes, affirmant au départ que l'appréhension de la distance est intégralement « automatisée » avant de réintroduire l'idée d'une activité de jugement. Il y a bien des variations entre les deux textes, comme nous l'avons marqué, mais elles ne consistent pas en un passage résolu d'une version « mécanisée du jugement à une interprétation immanente.

¹³¹⁸ *Dioptrique*, AT VI, pp. 139-140.

¹³¹⁹ Id. p. 140.

– pour rétablir la juste échelle de leur répartition dans l'espace¹³²⁰. La grandeur, de même, s'estime, selon la *Dioptrique*, grâce à une comparaison entre grandeur des images rétinienne et opinion qu'on a de la distance¹³²¹. Les différents facteurs d'estimation, à en croire ce texte, peuvent manifestement interférer en se corrigeant, mais comment le font-ils ? Les *Sixièmes réponses* le donnaient en partie à entendre : la correction de la sensation n'appartient véritablement qu'à l'entendement seul. Reste que la façon dont s'opère le jugement – premier genre du troisième degré – nous reste ici difficilement compréhensible dans la mesure où Descartes semble osciller, dans le *Traité de l'homme* et la *Dioptrique*, entre deux théories¹³²².

5. Des jugements qui s'opèrent « en nous ; sans nous »

C'est à l'occasion d'une réflexion sur la perception des qualités géométriques, et plus particulièrement, de la figure, que Malebranche entreprend de rendre raison de la genèse des « jugements naturels ». Il tâche alors d'expliquer comment se produit dans la perception une *correction* des informations erronées livrées de prime abord par la mécanique sensorielle. Ainsi, quand nous percevons un cube, nous le voyons bien comme un objet en trois dimensions dont les côtés sont égaux. Pourtant, l'image que nous recevons sur la rétine présente une figure plane, aux côtés inégaux. Il y a donc une discordance entre ce qui se peint sur le fond de nos yeux et ce que nous voyons réellement, c'est-à-dire ce que nous identifions ou reconnaissons comme un objet en trois dimensions, existant dans l'espace hors de nous – l'appréhension de la figure, comme on le voit, fait intervenir la distance et la position de l'objet au regard du sujet percevant.

Pour rendre raison de ce qui semble un paradoxe, Malebranche délaisse les questions anatomiques au profit d'une réflexion sur les jugements naturels, se demandant ce qu'il faut en plus des impressions (dont l'image rétinienne) pour que nous percevions avec quelque exactitude, ou tout au moins avec quelque efficacité pratique, un objet dans l'espace. Si les lois optiques disaient vrai et si les lois physiologiques qui en dépendent étaient suffisantes, en effet, on n'observerait pas de phénomène tel que cette perception valide de l'objet malgré des données de base en partie

¹³²⁰ *Ibid.*

¹³²¹ *Ibid.*

¹³²² Michel Fichant, dans *La géométrisation du regard* (p. 53), soulignant la pluralité des moyens convoqués par Descartes pour rendre raison de la saisie des qualités visuelles, écrit que « toutes ces opérations ont quelque chose de paradoxal, non pas en tant que l'âme les accomplit sans aucune conscience (...) mais bien en ce qu'elles font référence (...) à des termes qui par principe échappent à toute représentation et à toute identification de la part du sujet voyant-imaginant-jugeant ». Or, selon M. Fichant, « cette obscurité est celle de l'union de l'âme avec le corps, où elle n'est pas comme un pilote dans son navire ». Autant dire qu'elle est, selon la théorie cartésienne de l'union, irréductible.

erronées. Cette forme de correction est précisément ce que Malebranche nomme « jugement naturel » :

« La sensation que nous en avons [du cube] devrait représenter les faces d'un cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales, dans un cube en perspective. Cependant, nous les voyons égales, et nous ne nous trompons point.¹³²³ »

Les jugements naturels nous empêchent donc de nous tromper, au premier chef en identifiant de façon appropriée des objets dont, parce qu'ils nous apparaissent sous un certain angle seulement, l'image nécessite d'être « complétée ». Il est clair que si percevoir consistait seulement à contempler des images sur le nerf ou le cerveau ou à en recevoir les ébranlements, ce type de correction n'aurait pas lieu.

Dans la première édition de la *Recherche*, Malebranche accordait à l'esprit de corriger ses sensations, par des « jugements contraires »¹³²⁴. Les jugements auraient alors été véritablement opérés par l'âme, qui aurait exercé sa volonté contre les apparences sensibles, la correction consistant en une intervention postérieure à la sensation, par laquelle de nouvelles sensations seraient venues s'agréger, qui auraient modifié l'impression de départ. Malebranche émettait alors l'hypothèse que ces jugements, bien distincts, en droit, de la sensation, paraissaient confondus avec elle, sous l'effet de l'habitude :

« ... mais notre esprit corrige ces erreurs par des jugements contraires à nos sensations, et que nous confondons ensuite avec ces mêmes sensations, comme si c'était la même chose¹³²⁵ »

Ces jugements opérés par « nous » portent sur les qualités spatiales des corps (figure, grandeur, distance). Ainsi, par exemple, les « jugements de la vue » concernant la figure sont-ils fondés sur les perceptions visuelles antérieures et ils s'opèrent spontanément, de telle sorte que la raison ne pourrait y interférer (c'est d'ailleurs pourquoi, bien qu'ils aient parfois la vertu de corriger des impressions fausses, ils peuvent aussi nous faire commettre des erreurs). C'est précisément ce

¹³²³ RV I, Pl I, p. 68 ; OC I, p. 96. André Charrak (*Fonder l'harmonie. Raison et perception au XVIII^e siècle*) exprime clairement l'essentiel de ce qui est en jeu avec les jugements naturels malebranchistes : « il existe un écart entre ce que nous apercevons effectivement et l'impression rétinienne (la grandeur apparente) qui est physiquement produite sur l'organe, selon les lois connues de la perspective » (p. 200).

¹³²⁴ Selon André Robinet, qui recense minutieusement toutes les occurrences de la notion de jugements naturels (pp. 305-315), on doit voir dans le premier sens des jugements naturels (première édition de la *Recherche*) l'effet de ce que Malebranche ne possède pas encore sa noétique mûre, et notamment, la théorie des idées : *Système et Existence*, p. 308.

¹³²⁵ OC I, p. 96, variante c.

trait qui les fait qualifier de « naturels » dès la première édition, et alors même qu'ils sont réputés être effectués par l'âme elle-même. « Naturel » s'entend alors comme nécessaire (eu égard à la nature de l'homme), puisqu'ils ne sont pas arbitraires¹³²⁶. La correction des données est en effet toujours opérée par le sujet, sans qu'il le veuille parce que, justifiée par le rôle biologique de la perception, elle participe de la régularité de la sphère sensible.

Cette première explication des jugements « que nous faisons », rappelle assurément, par son insistance sur le rôle de l'habitude, les solutions cartésiennes des *Sixièmes Réponses*. Or, elle est bien vite recouverte (dès 1675) par une autre théorie, qui attribue la correction aux sens eux-mêmes, en un sens spécifique¹³²⁷ :

« Mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on doit regarder comme une espèce de jugements naturels et qu'on pourrait appeler jugements des sens¹³²⁸ »

Ici, Malebranche ne retourne pas à l'explication de la correction perceptive par le concours des sens et d'une supposée faculté sensitive autonome qui se dégageait des objections de Mersenne. Il envisage une forme de correction immanente à la sensation directement « composée ». Ainsi, la sensation consiste en la saisie simultanée de différentes impressions qui forment sens ensemble. L'âme voit donc les objets tels ou tels en raison de ce jugement naturel qui précède la conscience de voir¹³²⁹ parce que ce qui est consciemment saisi par l'imagination, est bien le résultat d'une appréhension que nous n'opérons pas mais qui est le fait de Dieu, comme y insiste fortement la dernière édition¹³³⁰.

Dès 1675, Malebranche modifie son texte en édulcorant le rôle actif de l'âme et en affirmant qu'une sensation complexe s'opère en nous, sans qu'un raisonnement soit articulé. Les formules utilisées insistent particulièrement sur l'immédiateté de la saisie de cette sensation juste¹³³¹ et même quand le texte se trouve peu remodelé, Malebranche renforce la naturalité du jugement, qui acquiert

¹³²⁶ « Cependant, nous les voyons toutes égales, par le jugement que nous faisons, que les parties du cube les plus éloignées ne doivent pas former d'images aussi grandes, que celles qui sont plus proches, ce qui corrige l'erreur de nos sensations. Et il faut remarquer que ces jugements dont je parle, ne sont pas des jugements arbitraires, que nous faisons ou ne faisons pas, quand il nous plaît ; ils sont naturels à l'homme, et nous ne pouvons en former d'autres, qui leur soient contraires. » OC I, p. 96, variante g.

¹³²⁷ Cette variation, qui nous semble davantage procéder d'un approfondissement de la réflexion sur les jugements que d'une véritable contradiction (selon l'opinion de N. Jolley, *The Light of the Soul*, p. 132 note 10), maintient en tout cas un trait commun : les jugements dont il s'agit sont une émanation spontanée de la constitution humaine et se justifient par les conditions présentes de l'union psycho-physique. Ils sont donc des expressions de la légalité naturelle.

¹³²⁸ RV I, PI I, p. 68 ; OC I, p. 96.

¹³²⁹ RV I, PI I, p. 70 ; OC I, p. 98.

¹³³⁰ Ainsi, dans l'intertitre du chapitre Malebranche éprouve-t-il la nécessité de préciser : « je les appelle naturels, parce que c'est l'auteur de la nature qui nous les donne ».

¹³³¹ « Cependant nous les voyons toutes égales, et nous ne nous trompons point » (PI I, p. 68, OC I, p. 96).

un nouveau sens¹³³². En effet, l'expression « jugement des sens » se révèle fort ambiguë, car « les sens ne font que sentir et ne jugent jamais à proprement parler ». Parlant donc de « sens » Malebranche ne peut que renvoyer à l'entendement dans son usage sensible, en soulignant qu'il ne fait que recevoir – sentir – des données, puisque seule la volonté juge à proprement parler. Or, la volonté est exclue d'un type de « jugement » invincible car naturel. Au regard de notre âme, il faut donc dire, en toute rigueur, que les « jugements naturels » qui corrigent les données des sens ne sont que des sensations composées, c'est-à-dire la saisie concomitante de deux ou plusieurs impressions différentes venues de l'objet et qui se combinent entre elles.

Si l'expression « sensation composée » apparaît en 1675, Malebranche en explicite le sens de manière décisive en 1712, au moment où il ajoute en plusieurs endroits l'épithète « naturel » au terme « jugement ». Naturel prend alors le sens de « opéré en nous par Dieu », car les sensations composées qui permettent des perceptions pertinentes sont bien fondées dans l'ordre naturel, étant des volontés de Dieu. Au regard de celui-ci, par suite, on peut les considérer comme des jugements, puisqu'ils font intervenir sa volonté, comme loi s'imposant à notre nature. Aussi les sensations (composées) peuvent elles être appelées « jugements naturels », dès lors qu'il est clair qu'ils sont opérés « en nous, sans nous, et même malgré nous¹³³³ ». Déjà considérés comme imparables dans la première version du texte, ces « jugements » se trouvent renforcés dans leur nécessité et sont donc compris comme rigoureusement invincibles et fiables pour l'usage, à la différence des jugements libres qui s'y greffent, le plus souvent¹³³⁴.

Les jugements qui nous permettent de percevoir sans erreur un cube ou la distance d'un corps en mouvement sont donc dits naturels parce qu'ils dépendent des lois de la nature, d'origine divine. Car, même si elles s'expriment dans le sujet sans en être les produits, ces opérations ne sont en rien miraculeuses mais bien conformes à l'ordre. Ce qui serait miraculeux, selon Malebranche, c'est qu'elles soient opérées par l'âme, ce que la solution cartésienne semblait supposer¹³³⁵. Le terme

¹³³² Par exemple : « or cela vient d'un jugement que nous faisons, savoir que puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher... » devient : « Or l'on peut dire que nous le voyons plus grand à cause d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir que puisqu'il y a tant de terres... » (PI I, p. 70, OC I, p. 98).

¹³³³ RV I, PI I, p. 70 ; OC I, p. 98. Il est à noter que la formule « en nous sans nous » apparaissait, chez François de Sales, dans un autre contexte, à même toutefois d'éclairer la position malebranchiste. Le sentiment intérieur, chez F. de Sales, témoignait de mouvements excités « en nous sans nous », par Dieu pour nous sortir du péché (TAD, pp. 109, 124, 132). Chez Malebranche, les jugements naturels qui se font « en nous sans nous » sont destinés à nous faire éviter l'erreur. Dans les deux cas, l'action de Dieu paraît donc être une sorte de secours destiné au rachat ou à la correction des fautes/ erreurs de la créature.

¹³³⁴ Ici, notre lecture diverge de l'interprétation d'André Robinet. Nous souhaitons en effet distinguer nettement les deux classes de jugements qu'il superpose, en écrivant : « le jugement naturel est vincible, non en ce qu'il contient le souvenir de son origine libre, mais en bloc, par le refus de la liberté, qui lui est transcendante, de l'entériner, par « effort d'esprit » » (*Système et existence*, p. 308). Le chapitre VII du livre I de *Recherche* énumère les erreurs que l'on fait en accordant foi au témoignage des jugements naturels. Ceux-ci nous trompent donc de manière dérivée, puisque c'est le jugement libre qui les entérine qui constitue l'erreur.

¹³³⁵ Sur la découverte du fondement divin de la perception, on peut renvoyer à l'analyse de Raffaele Carbone, dans *Infini et science de l'homme* : « Si nous méditons sur nos sensations en suivant la méthode malebranchiste et que nous considérons que les hommes ignorent tous les éléments du conditionnement de la perception, que les jugements naturels se font en nous

naturel en vient finalement à désigner des jugements qui ne pourraient être accomplis par l'âme, parce qu'elle est dépourvue d'efficace¹³³⁶.

Précisons toutefois que si l'analyse philosophique permet d'isoler les composants d'une perception et de faire apparaître deux classes de jugements en chacune – jugement naturel par lequel l'objet est constitué, jugement libre qui consent à cette représentation – dans l'expérience perceptive, les éléments qui la composent sont saisis tout d'un bloc, la sensation étant vécue uniment. Car, d'après les derniers états du texte, il est clair qu'elle ne consiste pas dans un processus de raisonnement dans lequel le sujet effectuerait un examen successif des différents éléments avant de se résoudre à une conclusion. Les perceptions composées sont seulement reçues par la conscience, étant des « modifications produites dans l'âme par l'efficace des idées divines, en conséquence des lois de l'union de l'âme avec la souveraine Raison et avec son propre corps¹³³⁷ ». Si donc l'analyse philosophique peut déployer le raisonnement en en faisant apparaître l'envers, le moment conscient de la perception lui-même n'articule pas ces différentes données¹³³⁸. Le sujet n'a pas conscience que sa perception est composée. Au plan de l'expérience psychologique, on pourrait donc dire qu'il n'y a pas de différence sensible entre une perception « simple » – si tant est qu'elle existe – et une perception « composée ». Or, toute perception d'une chose extérieure contient plusieurs jugements comme le montre Malebranche, analysant les moyens que nous avons de connaître la distance.

Si Malebranche est à l'évidence inspiré par les textes cartésiens, son analyse comporte le bénéfice de s'interroger plus directement sur le statut des informations mises en jeu par les jugements et sur leur compatibilité, sachant leur hétérogénéité, ce qui ne fait que confirmer l'impasse d'une solution qui affirmerait que les jugements naturels sont effectivement opérés par l'âme elle-même¹³³⁹. L'analyse qu'il propose de l'appréhension de la distance le fait clairement apparaître.

et même malgré nous, nous saisissons au cœur des mécanismes et des dynamiques de notre perception sensible un renvoi à une transcendance législative et une science qui nous échappent. Ce qui nous semble décisif, c'est l'appel à une légalité méta-humaine, suprême et efficace, se déployant par un ensemble de règles invariables agissant dans nos perceptions, lesquelles se ramènent, en bref, à une géométrie ou à une optique parfaite » (p. 451-452) ; « Malebranche théorise que nos sensations supposent un réseau préalable de lois, afférentes à la géométrie naturelle et à l'optique, qui demeure indépendant de notre subjectivité et qui pourtant structure et module chaque fois celle-ci, lorsque nous percevons un ensemble d'objets selon la perspective sensori-motrice où nous sommes. » (p. 459)

¹³³⁶ « Mais comme il ne le fait qu'en conséquence des impressions que ces objets font sur notre corps, il faut tirer de la variété connue de ces impressions, la raison de la variété de nos sensations ; ainsi que j'ai tâché de le faire, en supposant que l'âme eût des connaissances et une puissance que tout le monde sait bien qu'elle n'a pas, en nommant naturels ces jugements dont dépendent nos sensations. » RV PI I, p. 88 ; OC, p. 120.

¹³³⁷ Cette définition se trouve dans une note de 1712, qualifiant toutes les opérations de l'entendement de perceptions (RV PI I, p. 30 ; OC I, p. 50).

¹³³⁸ « Or on peut dire que nous le voyons plus grand, à cause d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir : que puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, et par conséquent plus grand ». RV I PI I, p. 70 ; OC I, p. 98.

¹³³⁹ Quand E. Bréhier écrit que « Malebranche a tout accepté de [la thèse cartésienne] sur la perception visuelle : les constructions géométriques abondent dans ces chapitres sur la sensation des formes, de la distance, du mouvement,

L'oratorien signale six moyens pour la « reconnaître » – triangulation, accommodation, grandeur de l'image rétinienne, vivacité puis netteté de l'image, interposition d'objets – et les classe, les soumettant tous au critère de leur efficacité à appréhender avec justesse des objets situés à grande distance. Si tous les moyens sont faillibles, les deux premiers sont particulièrement inadaptés à ce cas¹³⁴⁰, les 3ème, 4ème et 5ème également imprécis. Seul le dernier paraît assez performant étant « celui qui aide le plus l'imagination et qui porte plus facilement l'âme à juger que les objets sont fort éloignés¹³⁴¹ ». Analysant chacun de ces moyens de manière plus ou moins détaillée, Malebranche a soin de préciser que ce n'est pas l'âme qui juge et qu'il ne parle ainsi que pour être conforme à l'usage ordinaire des termes¹³⁴².

Concernant la triangulation, il renvoie explicitement à Descartes, usant à son tour de l'expression « géométrie naturelle », modalisée, comme chez son devancier, par une tournure précautionneuse : « une espèce de ». L'estimation par ce biais est manifestement fondée sur la proprioception, attendu que ce dont l'âme a conscience, c'est seulement du changement de situation de ses yeux¹³⁴³. Aussi, si leur disposition varie peu, l'estimation est rendue peu opérante, d'où les défauts de ce mode d'appréhension pour un objet en motion, se rapprochant du spectateur graduellement mais faiblement, sur un axe constant. La triangulation apparaît précisément, après 1675, comme un jugement « à peu près » et elle consiste seulement en une conscience de distance résultant d'un changement de position des yeux. L'expérience proposée pour illustrer le fonctionnement de cette « géométrie naturelle » assimile le cas de la vision et celui du toucher, pour montrer que si le sens est contraint, le « jugement » ne peut opérer avec succès, ainsi que Descartes l'avait déjà établi à l'aide d'exemples dans le *Traité de l'homme*¹³⁴⁴.

Quant à l'accommodation, constatant comme Descartes qu'il faut bien que l'œil change en quelque façon pour que la distance soit appréhendée¹³⁴⁵, Malebranche envisage deux processus qui

propriétés qui ne peuvent être données par aucun autre procédé, mais il nie que l'homme ait eu à faire réellement des opérations dont les données, changeant à tout instant, (...) supposeraient une intelligence infinie » (« Les jugements naturels chez Malebranche » p. 74), il dit tout ou presque: Malebranche a tout repris des jugements naturels cartésiens, sauf ... le jugement lui-même !

¹³⁴⁰ Descartes l'établissait déjà dans la *Dioptrique*, AT VI, p. 144.

¹³⁴¹ RV I, PI I, p. 83 ; OC I, p. 115.

¹³⁴² Cf. p. 79, note ajoutée dans la deuxième édition, OC I, p. 109.

¹³⁴³ « Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changements de cet angle, est le moyen dont notre âme se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui aurait dans sa main deux bâtons droits, desquels il ne saurait pas la longueur, pourrait, par une espèce de géométrie naturelle, juger à peu près de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ses deux bâtons, à cause de la disposition et de l'éloignement où ses mains se trouveraient : ainsi on peut dire que l'âme juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui n'est pas la même, quand l'angle par lequel elle le voit est grand, que quand il est petit ; c'est-à-dire quand l'objet est proche, que quand il est éloigné » *Ibid.*

¹³⁴⁴ RV I, PI I, p. 79 ; OC I, p. 109.

¹³⁴⁵ *Dioptrique*, AT VI, p. 137 ; le changement de figure du corps de l'œil, auquel nous pouvons procéder « pour la proportionner à la distance des objets » (*Ibid.*) semble tenir aux modifications du cristallin « tantôt plus voût[é] tantôt plus pla[t] », p. 108 (même idée dans le *Traité de l'homme*, pp. 155 et 159).

le permettraient et penche, non sans précaution, pour la supposition d'une augmentation de la distance entre cristallin et rétine par l'action des muscles droits et obliques qui entourent l'œil. Cette hypothèse se trouve préférée à la supposition alternative parce qu'elle semble conforme au sentiment d'effort que l'on a lorsque l'on s'applique à voir bien mais aussi, parce que, selon le *Dernier Eclaircissement*, les propriétés physiques du cristallin rendraient peu vraisemblable son changement de convexité¹³⁴⁶. L'insistance de l'oratorien sur la sensation d'effort des muscles de l'œil « quand on veut voir quelque chose de fort près¹³⁴⁷ » et la peine parfois éprouvée à cet exercice entend démontrer que c'est bien une variation qui peut être sensible et par, là, signifiante. L'appréhension de la distance par ce moyen s'opère donc à condition que la figure de l'œil se modifie et que l'ébranlement des muscles suffise à exciter celui des fibres du cerveau auquel correspond (en raison des lois psychophysiques) une expérience consciente de la distance. Aussi, de même que le premier moyen, la figure de l'œil ne se prête-t-elle pas à l'appréhension des objets relativement distants dans la mesure où son changement est alors peu sensible : il faut bien que des modifications notables s'opèrent (et, éventuellement, soient éprouvées) pour qu'elles se traduisent en impressions spatiales significatives¹³⁴⁸.

Les trois moyens suivants sont envisagés de manière plus lapidaire. S'intéressant à la grandeur de l'image reçue au fond de l'œil, Malebranche s'applique à souligner, comme Descartes, qu'une telle donnée ne suffit pas et y ajoute la connaissance antécédente de la taille de l'objet considéré¹³⁴⁹. Deux insuffisances de l'image sont en effet relevées : d'une part, sa taille ne change pas de manière significative quand l'objet est à une distance « raisonnable », d'autre part, la taille de l'image est fonction non seulement de l'éloignement mais aussi de la grandeur de l'objet perçu. Cette dernière doit donc être appréhendée pour que la distance soit évaluée correctement. C'est pourquoi notre méconnaissance de la grandeur de bien des corps empêche que l'on en perçoive avec justesse l'éloignement¹³⁵⁰.

¹³⁴⁶ PI I, pp. 81 et 1092-1093 ; OC I, p. 112 et OC III, pp. 332-333. Une troisième hypothèse (assez énigmatique) est indiquée dans l'édition de 1700 de la *Recherche* (« soit enfin parce que la prunelle se dilate ou se resserre, car il y a bien des gens dont les yeux ne reçoivent point d'autre changement », p. 81/112) mais elle ne se trouve ni reprise ni commentée dans le *Dernier Eclaircissement*.

¹³⁴⁷ RV I, PI I, p. 81 ; OC I, p. 112.

¹³⁴⁸ « Cependant il est certain que ce moyen pourrait servir à l'âme, quand l'objet est proche. Si par exemple un objet n'est qu'à un demi-pied de nous, nous pouvons distinguer assez bien sa distance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs ; et même cette disposition est pénible. Si cet objet est à deux pieds, nous le distinguons encore, parce que la disposition des muscles est quelque peu sensible, quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais si on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette disposition de nos muscles devient si peu sensible, qu'elle nous est tout à fait inutile pour juger de la distance de l'objet. » RV, PI I, p. 82 ; OC I, p. 113.

¹³⁴⁹ RV I, PI I, p. 83 ; OC I, p. 115.

¹³⁵⁰ « Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoiqu'il soit très raisonnable d'en croire quelques unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons point la grandeur. » PI I, p. 83 ; OC I, p. 114.

Quant à savoir comment les différentes données manifestement impliquées dans le jugement interagissent et s'entre-corrigent, il faut bien reconnaître que le texte ne le dit pas explicitement. Ses variations nous renseignent cependant. Considérons en effet le passage suivant :

« Il y a de plus à remarquer, que l'âme ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image peinte sur la rétine est plus petite. Quand je vois par exemple, un homme et un arbre à cent pas ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, et les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme et des petites étoiles, qui sont peintes sur la rétine, soient plus petites que celles de l'arbre et des grandes étoiles. Il faut encore savoir par l'expérience du sentiment la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu près de son éloignement : et parce que je sais, ou que j'ai vu plusieurs fois qu'une maison est plus grande qu'un homme, je ne la juge pas néanmoins ou je ne la vois pas plus proche. Il en est de même des étoiles.¹³⁵¹ »

Dans les trois premières éditions, Malebranche écrivait : « Il faut savoir d'ailleurs la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu près de son éloignement », puis successivement, « D'ailleurs il faut savoir la grandeur », « ... étoiles, il faut encore la grandeur », enfin, à partir de 1700, « Il faut encore savoir par expérience du sentiment la grandeur de l'objet ... ». Dans la suite, « et parce que je sais qu'un arbre est d'ordinaire plus grand qu'un homme, quoi que l'image de cet arbre soit plus grande, que celle d'un homme, je ne le juge pourtant pas plus près » a été remplacé en 1675 par « ... sais qu'une maison est plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maison soit plus grande, que celle d'un homme, je ne la juge pourtant pas plus près (ou « plus proche ») », enfin, en 1700, par « et parce que je sais, ou que j'ai vu plusieurs fois qu'une maison est plus grande qu'un homme, je ne la juge pas néanmoins ou je ne la vois pas plus proche ». Ces variations insistent, nous semble-t-il, sur la nature de la « connaissance » supposée : il s'agit d'avoir le sentiment – c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons montré plus haut, une forme de connaissance pragmatique qui s'exprime par des comportements adaptés – de la grandeur de l'objet, acquis par l'habitude, c'est-à-dire par la répétition de perceptions concordantes. « Savoir », c'est ici « avoir vu plusieurs fois » et juger, ce n'est pas autre chose que percevoir (ce que nos yeux nous représentent) et confirmer l'estimation ainsi reçue d'un jugement libre – puisqu'il est possible de dissocier la représentation que nos yeux nous donnent de ce qu'il est « raisonnable » d'en croire, compte tenu des lacunes de nos connaissances. Si donc il est possible de penser que des données de nature apparemment disparates (image rétinienne et connaissance ou souvenir de la grandeur d'un objet)

¹³⁵¹ RV I, PI I, p. 82-83 ; OC I, p. 114.

sont aptes à s'associer, c'est en tant que le second facteur est inscrit corporellement, ainsi que la théorie malebranchiste des traces cérébrales permettait de le penser. L'insistance de Malebranche à qualifier ce savoir d'« expérience du sentiment » doit donc être interprétée, croyons-nous, comme l'indice de ce que la perception de distance combine des données matérielles, dont la composition donne occasion à l'âme d'appréhender tel ou tel éloignement.

De telles données interviennent aussi dans les quatrième et cinquième moyens de connaître la distance, par la force de la lumière et la netteté et la distinction de la sensation. Parti de la matrice cartésienne qu'il modifiera au contact de la physique leibnizienne et de l'optique de Newton¹³⁵², Malebranche conçoit la lumière comme une vibration de pression qui s'exerce sur l'œil par transmission instantanée du mouvement des petites parties du corps lumineux à travers « l'air subtil ou éther »¹³⁵³. L'apparence de l'objet pour le spectateur (figure, couleurs, distance) dépendra donc de la « force des vibrations (...) de la matière subtile¹³⁵⁴ », d'autant plus sensible que la source de lumière sera plus proche de l'œil. Descartes constatait la quasi indiscernabilité des deux données (force de la lumière et distinction de la figure) et, bien que s'intéressant plutôt à la première, tâchait d'expliquer leur quasi confusion. Malebranche, lui, ne s'y appesantit pas, sa présentation laissant

¹³⁵² Ce texte bien connu marque la prise de distance malebranchiste au regard de certains des résultats cartésiens : « Au reste je crois devoir avertir que ce qui gâte le plus la physique de M. Descartes est ce faux principe que le repos a de la force ; car de là il a tiré des règles du mouvement qui sont fausses : de là il a conclu que les boules de son second élément étaient dures par elles-mêmes ; d'où il a tiré de fausses raisons de la transmission de la lumière et de la variété des couleurs, de la génération du feu, et donné des raisons fort imparfaites de la pesanteur. En un mot, ce faux principe que le repos a de la force influe presque sur tout son système qui marque d'ailleurs un génie supérieur aux philosophes qui l'ont précédé : j'espère que l'on conviendra de tout ceci, quand on aura lu et bien conçu tout entier le seizième éclaircissement, j'avoue cependant que je dois à M. Descartes ou à sa manière de philosopher les sentiments que j'oppose aux siens, et la hardiesse de le reprendre. » RV VI, PI I, p. 766 ; OC II, p. 449. Malebranche affirmera d'une part que les particules du second élément ne sont pas dures (XVIe Ecl. PI I, pp. 1023 et 1026 ; OC III, pp. 263 et 266) mais doivent être comprises comme de petits tourbillons et d'autre part que c'est la fréquence de la vibration (et non sa force ni sa « manière ») qui occasionnera une sensation de telle ou telle couleur : « Il est certain que les couleurs dépendent naturellement de l'ébranlement de l'organe de la vision. Or cet ébranlement ne peut être que fort et faible, ou que prompt et lent. Mais l'expérience apprend que le plus ou le moins de la force ou de la faiblesse de l'ébranlement du nerf optique, ne change point l'espèce de la couleur ; puisque le plus et le moins de jour, dont dépend le plus et le moins de cette force, ne fait point voir ordinairement les couleurs d'une espèce différente et toute opposée. Il est donc nécessaire de conclure que c'est le plus ou le moins de promptitude dans les vibrations du nerf optique, ou dans les secousses des esprits qui y sont contenus, laquelle change les espèces des couleurs ; et par conséquent que la cause de ces sensations vient primitivement des vibrations plus ou moins promptes de la matière subtile qui compriment la rétine. » XVIe Ecl., PI I, p. 1020 ; OC III, p. 260 ; « Monsieur Descartes prétend encore que le rouge se fait par le tournoiement des petites boules, qui se communiquent de l'une à l'autre dans tout le rayon depuis l'objet jusqu'à l'œil. Cette opinion est insoutenable pour bien des raisons. Mais il suffit pour la détruire de considérer que ... » (id., p. 1023/263).

¹³⁵³ « Mais si on conçoit un œil en T, ou partout ailleurs, tourné vers un flambeau A ; les parties de la flamme étant dans un mouvement continu, presseront sans cesse plus fortement que dans les ténèbres et par des secousses ou vibrations très promptes, la matière subtile de tous côtés, et par conséquent à cause du plein elles la presseront jusqu'au fond de l'œil ; et le nerf optique plus comprimé qu'à l'ordinaire, et secoué par les vibrations, excitera dans l'âme une sensation de lumière ou de blancheur vive et éclatante. » XVIe Ecl., OC III, p. 257 ; « Or cette pression que cause la flamme dans la matière subtile, ou plutôt l'assemblage d'un nombre infini de secousses ou de vibrations de pression, que cause dans l'air subtil le nombre comme infini des différentes parties de la flamme, transmis jusqu'à nos yeux, et par eux à notre cerveau, excite en nous le sentiment de lumière et de blancheur, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. » Dernier Eclaircissement, PI I, p. 1072, OC III, p. 313. On trouvait, dans la Dioptrique, cette définition de la lumière : « la lumière, c'est-à-dire le mouvement ou l'action dont le soleil ou quelque autre des corps qu'on nomme lumineux, pousse une certaine matière fort subtile qui se trouve en tous les corps transparents, etc... » (AT VI, p. 118).

¹³⁵⁴ XVIe Ecl., OC III, p. 260.

ouverte la question de la relation possible entre deux données qui paraissent indépendantes. Il est certain que la vivacité de la perception et distinction de l'image sont fonction de l'éloignement de l'objet et que manque de luminosité et confusion sont des indices de distance. Il semble en revanche que chaque donnée dépende d'un phénomène physique différent, ce qui rend leur couplage discutable. S'agit-il donc, pour Malebranche, en les traitant de concert, d'affirmer que ces deux procédés d'estimation sont complémentaires, de suggérer que l'un (vivacité) pourrait conditionner l'autre (clarté), d'assurer de leur parenté – puisque l'un et l'autre reposent sur des données physiologiques – ou bien de souligner leur caractère également accessoire et déficient ? C'est ce trait, en tout cas, que Malebranche souligne pour justifier le caractère lapidaire de son analyse.

Vient enfin le 6^{ème} moyen, qui fait l'objet d'un développement plus substantiel. Malebranche y envisage la manière dont nous appréhendons la distance d'un objet au regard des données qui concernent son environnement. L'œil ne se rapporte plus ici à un seul objet mais bien à une scène complexe. Malebranche majore donc l'indice de relation que Descartes avait plus rapidement mentionné et lui accorde de nombreux développements, dans la *Recherche*, le *Dernier éclaircissement* et les *Réponses à Régis*. Maintenant au fil des éditions le vocabulaire du jugement pour décrire ce dernier moyen d'estimer la distance, Malebranche, s'inscrivant par là dans une claire filiation cartésienne, attribue à l'imagination le pouvoir d'opérer à partir de la perception des corps interposés et de « l'éloignement où nous croyons [que les objets sont] », c'est-à-dire de l'impression qui s'en communique à l'âme à partir des données physiologiques (taille de l'image rétinienne, situation des yeux) de la vision et non d'éléments objectifs¹³⁵⁵.

L'exemple le plus éloquent que Malebranche propose pour rendre raison de ce jugement est celui de la lune vue plus grande à l'horizon qu'au zénith. Rejetant l'explication par les vapeurs et/ ou par des considérations contraires à l'expérience au sujet de l'image rétinienne¹³⁵⁶, il montre que c'est l'interposition de terres qui produit une forme de graduation de l'espace de nature à faire estimer au spectateur la grandeur au prorata de la distance supposée. Dans les *Réponses à Régis*, il propose en outre une expérience pour valider son hypothèse : regarder la lune à travers un verre noirci de manière à laisser passer sa lumière en occultant les éléments de décor – et donc, des étalons de mesure¹³⁵⁷, ce qui fait apparaître que la grandeur perçue des objets ne dépend pas seulement de la taille de leur image sur la rétine, comme le soutenait Régis.

¹³⁵⁵ Donc, quoique l'inégalité des images que la lune, dans ces deux situations différentes, trace dans nos yeux, soit comme insensible, son diamètre doit paraître dans l'horizon deux fois aussi grand que dans le Méridien : puisque les images de deux corps, étant égales dans le fond de nos yeux, leur grandeur paraît et doit paraître proportionnelle, non à leur distance réelle, mais à leur distance apparente, ainsi que je viens de dire. » *Réponse à Régis*, OC XVII-I, p. 265.

¹³⁵⁶ RV I, PI I, p. 85 ; OC I, p. 116 ; *Réponse à Régis*, OC XVII-I, p. 271 sq.

¹³⁵⁷ Id. p. 266.

Malebranche compare en outre cette estimation de la distance avec celle que nous avons du temps écoulé¹³⁵⁸, dont il a relevé qu'il était toujours perçu de manière subjective, par une saisie « confuse », c'est-à-dire non théorique et affective. La distance convoque donc le souvenir, c'est-à-dire la rétention, dans la mémoire, des données visuelles et de l'ensemble de l'événement perceptif – y compris ses suites passionnelles. Mais, dans la perception, ce souvenir s'agrége à la saisie présente de la scène sans qu'il y ait une appréhension différenciée du reliquat des perceptions antérieures et de la perception nouvelle : le souvenir confus est la même chose que le jugement. Ce qui est ici appelé jugement renvoie donc à la manière dont les expériences perceptives font corps et se superposent pour donner lieu à une perception qui acquiert sa justesse de l'épaisseur de stratification des différentes sensations dont le corps a conservé les marques :

« Mais afin que l'inégalité de la distance produise de l'inégalité dans les apparences, que nous avons de deux objets, qui tracent des images égales, il faut que cette inégalité de distance soit actuellement aperçue par les sens. Car les connaissances, que nous aurions d'ailleurs, ne changeant rien actuellement dans les organes des sens, elles ne changeraient rien non plus dans nos sensations : Parce que Dieu, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, n'agit dans notre âme et ne nous fait voir les objets, qu'à l'occasion des images qui s'en tracent dans nos yeux, et des changements qui arrivent à notre corps. »

Car, Malebranche y insiste bien, à nouveau, ce sont seulement des données sensibles qui interfèrent – les distances « apparentes » des autres objets – et non l'imagination de terres possibles mais non visibles ni, et encore moins, le contenu d'un savoir théorique antécédent¹³⁵⁹. Ce que nous savons rationnellement ne produit donc aucun effet sur la manière dont nous voyons les choses, ce qui signifie bien que le « jugement perceptif » relève d'un autre niveau que la pensée rationnelle : le paysan et l'homme de science voient donc rigoureusement la même chose, regardant la lune à l'horizon ou au zénith. Tous deux font l'expérience d'une apparence identique et ce qui relève de la conception ou du savoir ne peut intervenir comme prémisse du jugement perceptif lui-même mais seulement comme instrument de « contrôle » de la croyance, dans un deuxième temps. Aussi, bien que nous sachions qu'elle n'a pas de tel mouvement, pouvons-nous avoir l'impression que la lune se meut avec nous, quand nous courons. Car, n'ayant pas conscience de son immobilité – notre image rétinienne conservant une taille constante à raison de la distance immense qui nous en sépare – mais ressentant notre propre mouvement, nous l'attribuons également à l'objet¹³⁶⁰. Au

¹³⁵⁸ RV I, Pl I, p. 84 ; OC I, p. 115.

¹³⁵⁹ Id. Pl I, p. 70, OC I, p. 98; *Réponse à Régis* OC XVII-I, p. 265.

¹³⁶⁰ Cf. *Dioptrique*, p. 145, même explication.

contraire, quand les objets sont proches, notre motion à leur égard est sensible par le changement de leur image sur notre rétine, aussi les jugeons-nous immobiles et si, transportés dans un bateau, nous ne sentons pas notre propre mouvement, il nous semble que ce sont les objets qui se déplacent à mesure que l'image que nous en avons se transforme¹³⁶¹.

Si l'on rapporte ce qui vient d'être présenté aux explications cartésiennes de la saisie des qualités spatiales des objets, outre les points communs déjà relevés, il nous semble que l'on peut relever plusieurs traits qui particularisent l'analyse malebranchiste. En premier lieu, Malebranche tâche de clarifier la nature des données qui entrent dans la composition des jugements¹³⁶², en second lieu, il donne plus de poids aux corrélats psychologiques des données physiologiques dont il est clair qu'ils sont le plus souvent les constituants du jugement et sont appréhendés par l'esprit – par exemple l'effort d'accommodation – ainsi qu'à la saisie de la composition générale d'une scène perceptive, ou encore à l'habitude. Aussi semble-t-il mettre davantage l'accent sur la saisie synthétique d'un complexe perceptif organisé que sur l'apparition à la conscience « d'éléments » de perception¹³⁶³. Or c'est aussi qu'il conçoit le jugement comme un acte opéré « sans nous » qui ne requiert donc pas la saisie de ses constituants par l'âme et qui, dans les coordonnées qui sont celles de la pensée finie, serait impossible.

Si Malebranche en vient à affirmer que les jugements sont opérés « en nous sans nous et même malgré nous¹³⁶⁴ », c'est en raison de trois arguments coordonnés : la méconnaissance de la plupart des données qui n'accèdent pas à la conscience, l'impossibilité pour un esprit fini, même en supposant la disponibilité des données, d'opérer véritablement, de manière instantanée, toutes les intégrations de paramètres supposées par les jugements¹³⁶⁵, enfin, l'incapacité pour l'âme de s'auto-affecter, c'est-à-dire de se donner ses propres modifications¹³⁶⁶.

¹³⁶¹ *Réponse à Régis*, OC XVII-I, p. 269.

¹³⁶² La question se pose ici de savoir si Malebranche parvient à s'extraire de la difficulté qui avait déjà été celle de Descartes : comment des données disparates pourraient-elles se combiner pour donner lieu au jugement ? Comme Richard Glauser le souligne (*Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Scepticisme et empirisme*, p. 122) il semble que Malebranche introduise, dans le troisième moyen de juger de la distance, des données psychologiques et, dans le sixième, des sensations (qui devraient être le résultat et non les prémisses du jugement). Cette difficulté est patente à partir du moment où Malebranche renonce à l'idée que le jugement pourrait être opéré par l'âme elle-même. Si c'est l'âme qui en est l'opératrice, rien ne s'oppose en principe, à ce que des données psychologiques interfèrent. Il semble incohérent, en revanche, une fois l'immanence du jugement niée, que de tels éléments entrent en jeu. Peut-être cette difficulté peut-elle toutefois être allégée si l'on considère d'une part que le « jugement » opéré par Dieu compose à partir des traces cérébrales par nature associées avec tel ou tel événement psychique (par ex : *Réponse à Régis*, OC XVII-1, pp. 265 et 268) et d'autre part que, du point de vue de Dieu, toutes les données sont simultanément traitées, ce que l'analyse ne peut rendre qu'en sériant les données dans la successivité (apparente) du jugement.

¹³⁶³ Les scènes sont perçues globalement, c'est-à-dire que le sens advient de la saisie simultanée d'un ensemble et de différents éléments qui acquièrent un sens du fait de leur *valeur* dans la composition (ainsi par exemple les couleurs signalent-elles où passent les limites entre les corps).

¹³⁶⁴ RV, PI I, p. 87 ; OC I, p. 119.

¹³⁶⁵ Le jugement, en effet, instruit de manière *instantanée* (Id. p. 88/ 120).

¹³⁶⁶ De ces trois arguments, deux au moins ont un air de ressemblance avec les critiques que Berkeley adresse à la conception cartésienne de la perception. En effet, dans la *Nouvelle théorie de la vision* (ci après NTV), autant que dans la *Théorie de la*

Ces trois arguments portent sur différents aspects du problème : les deux premiers mettent plus spécifiquement en question la forme et le contenu des jugements perceptifs et paraissent s'adresser à une conception « cartésienne » du phénomène – fonctionnant peu ou prou comme un jugement classique, par une liaison de données. C'est sans doute la raison pour laquelle Malebranche y a recours au témoignage de la conscience – supposée fiable en contexte cartésien – pour montrer que l'esprit n'a pas connaissance des données à partir desquelles il devrait calculer, comme l'exprime le passage suivant, au sujet des facteurs corporels du jugement :

« Aristarque – Cependant, Eraste, que savez-vous si votre âme n'a point une certaine connaissance d'instinct, qui lui découvre en ce moment tout ce qui se passe dans son corps ? (...) – Eraste – Je ne comprends pas, monsieur, votre pensée. Mais tout ce que je puis vous dire, c'est que lorsque je connais actuellement quelque chose, je sais que je la connais ; car je ne suis point distingué de moi-même. Si mon âme avait actuellement quelque

vision défendue et expliquée (TVDE), Berkeley conteste l'existence dans l'acte perceptif, de « jugements » au sens cartésien, insistant sur le fait que l'esprit n'a pas conscience des données supposées de telles opérations (NTV, § 19, 37, 43 ; TVDE, § 53-54). En outre, il accorde un rôle décisif aux données kinesthésiques dans l'appréciation de la distance qui n'est pas en elle-même (ou immédiatement) perçue (NTV, § 18 ; NTVDE, §. 62, 63, 68). Par ailleurs, l'esprit général de sa présentation du phénomène perceptif le rapproche manifestement de Malebranche, puisqu'il nie que la perception puisse s'expliquer par une relation causale des corps à l'âme (TVDE, § 11). Ces premiers points de convergence (d'autres seront indiqués plus loin) ne doivent pas cependant masquer les différentes très nettes dans l'argumentation qui permet de les affirmer, chez l'un et l'autre auteur. Berkeley soutient en effet qu'il n'y a pas de sensibles communs de la vue et du toucher (NTV, § 1 ; TVDE, § 15), que les images rétinienne ne sont pas des données visibles (id. § 50) et que c'est par une opération de l'imagination qu'une connexion entre données de la vue et du toucher s'opère. Chez lui, le problème de l'appréhension de la distance se reformule en effet ainsi : « mais comment advient-il que nous appréhendions par les idées de la vue certaines autres idées qui ne leur ressemblent pas, ne sont pas causées par elles, et n'ont pas de connexion nécessaire avec elles ? » (TVDE, § 42). Selon Berkeley, les actes de perception sont spontanés même s'ils ne sont pas immédiats, en ce qu'ils diffèrent du tout au tout de l'inférence logique à laquelle le concept de « jugement » les associerait, dans la mesure où les idées connectées ne le sont pas selon un rapport nécessaire entre prémisses et conclusion (NTV, § 24). Là où Descartes envisageait l'action d'une forme de géométrie naturelle et Malebranche, l'opération, « en nous, sans nous » de la sagesse divine, Berkeley situe une *suggestion*, c'est-à-dire la connexion sémantique de deux idées que Geneviève Brykman formule ainsi : « les jugements ne sont pas des inférences mais des interprétations de signes » (« L'hétérogénéité des idées sensibles et le « langage de la nature » chez Locke et Berkeley », in *Berkeley, Langage de la perception et art de voir*, coord. D. Berlioz, Paris, PUF, 2003). Or cette conception sépare Berkeley de Malebranche qui n'estimait pas le schème linguistique exempt de reproches ni n'acceptait la théorie qui, selon Philippe Hamou, constitue le produit de la radicalisation de la théorie sémantique : l'immatérialisme (« *Sens et fonction du modèle linguistique dans la Nouvelle théorie de la vision* », in *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, pp. 47- 77, notamment pp. 73-77). Si donc l'on était tenté de rapprocher Malebranche de Berkeley en estimant qu'ils partagent une même conception de la perception comme opérée en nous par Dieu (c'est-à-dire une même théorie « causale » et théocentrée de la perception) et partant, d'insister, comme le souhaite Nicholas Jolley (« Berkeley, Malebranche and vision in God », *Journal of the History of Philosophy*, 1996/ 4, vol. 34, pp. 535-548) non plus seulement sur des convergences de surface, mais sur un accord profond entre les deux auteurs ; ce serait à condition d'estimer insignifiante (N. Jolley l'avoue pour lui-même, dans l'article précité, p. 548) une divergence marquée, explicitement soulignée par Philonous, dans le *Deuxième dialogue* (Œuvres, t II, p. 87) : si chez Berkeley, les êtres n'ont pas d'autre existence qu'en tant que perçus, chez Malebranche, la réalité physique est pourvue d'une existence réelle (qui n'est pas épuisée par sa perception et est attestée par l'interposition de causes secondes dans le processus perceptif) ; à quoi l'on pourrait ajouter que, si chez Berkeley, la connexion des idées est arbitraire, elle est, chez l'oratorien, conforme à l'ordre ; tous éléments qui ne nous semblent raisonnablement pas pouvoir être négligés. Quant au premier, G. Brykman montre avec force (« L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », *Corpus*, 2007/37, pp. 209-224) qu'elle est le point d'achoppement essentiel entre les deux philosophies, Malebranche soutenant tout au plus un « immatérialisme hypothétique », Berkeley un immatérialisme dogmatique » (p. 214). Elle cite en particulier ce passage éloquent à l'appui de sa thèse : « les seules preuves chez Malebranche sont l'Écriture et la possibilité ; y ajouter ce qu'il appelle la grande inclination à y croire. On peut remettre cela en question » (*Notes philosophiques*, 686).

connaissance d'*instinct*, ou telle autre qu'il vous plaira, car je n'entends pas bien ce mot, je le saurais. Cependant à présent que je m'approche du feu, je ne sais point que j'aie la connaissance de la grandeur des mouvements qui se produisent actuellement dans ma main, quoique j'y sente tantôt quelque douleur, tantôt une espèce de plaisir ou de chatouillement. Il n'y a donc point actuellement dans mon âme, de connaissance d'*instinct*, ni aucune autre.¹³⁶⁷ »

Le troisième argument, lui, semble s'adosser plutôt à la conception spécifiquement malebranchiste du jugement naturel : il met en question l'activité de l'âme et suppose un jugement entendu comme « sensation composée ». En effet, Malebranche soutient que le jugement naturel – par distinction du jugement libre qui le suit – n'est qu'une modification opérée en l'âme, comme tout autre, par l'efficace divine. Si Dieu n'effectuait pas l'appariement des événements corporels à des sensations selon les lois de l'union de l'âme et du corps, il reviendrait à l'âme de se donner la réponse adaptée à la stimulation corporelle reçue des corps extérieurs, ce qui supposerait non seulement une action réelle des objets sur le corps propre, mais une connaissance parfaite par l'âme de ce dernier et d'un code de traduction, ainsi qu'une efficace réelle, toutes conditions qui sont rejetées par Malebranche au titre de sa théorie générale de la causalité et d'un examen des capacités de l'esprit fini¹³⁶⁸. S'il semble logique au regard du système que les jugements, une fois définis comme des « sensations composées »¹³⁶⁹, soient opérés par Dieu, cela le paraît d'autant plus que l'on en a proposé une analyse apte à en faire paraître l'indéniable complexité, que seul un sujet doté non seulement d'une efficace mais aussi d'une intelligence infinie peut opérer. Ces diverses conditions sont expressément mises en avant dans le paragraphe 25 du *Dernier éclaircissement* qui, propre à l'édition de 1712, réalise une mise au point globale de la théorie malebranchiste de la vision :

« Il est certain que ce n'est point l'âme qui cause en elle-même toutes les perceptions qu'elle a des objets qui l'environnent, dès qu'elle ouvre et tourne les yeux au milieu d'une campagne. Car outre qu'elle les voit alors sans le vouloir, elle n'a pas la moindre connaissance de la construction de ses yeux et de son cerveau, ni de rien de ce qui s'y passe. Il est encore certain que ce ne sont point les corps qui nous environnent, ni même notre cerveau qui agit dans notre âme. Car outre que la matière, substance même purement

¹³⁶⁷ CC I, PI I, pp. 1143-1144 ; OC pp. 24-25.

¹³⁶⁸ *Dernier éclaircissement*, PI I, p. 1106 ; OC III, p. 345.

¹³⁶⁹ Contrairement à ce qu'affirme E. Bréhier (article précité, p. 74) tous les jugements naturels sont donc des « sensations composées ».

passive, ne peut agir sur l'esprit, et qu'il n'y a nul rapport nécessaire entre quelques ébranlements des fibres du cerveau, produits par la lumière réfléchie des objets, et les perceptions que nous en avons, les mêmes ébranlements sont suivis de perceptions différentes, et les différents ébranlements sont accompagnés des mêmes perceptions, comme on le verra dans la suite. Et tout cela est réglé par des raisonnements qui dépendent d'une si grande connaissance de l'optique, et de tout ce qui se passe dans le corps, qu'il n'y a point d'intelligence qui les puisse faire dans l'instant même qu'on ouvre ou qu'on tourne les yeux ; de sorte que quelque puissance qu'ait l'âme pour la modifier, je ne dis pas le cerveau, mais une intelligence même, elle ne pourrait lui donner toutes les perceptions qu'elle a dans l'instant que ses yeux sont ouverts au milieu d'une campagne. En un mot, je suppose que c'est Dieu qui nous donne nos sensations. Mais comme Dieu doit toujours agir en Dieu, et que ses attributs demandent qu'il agisse ordinairement d'une manière uniforme, et par des lois générales, sans quoi même il n'y aurait point d'ordre réglé dans la nature ni de certitude dans la physique, il a établi la loi générale de l'union de l'âme et du corps.»

Si l'action de Dieu dans les jugements naturels répond à une double exigence de puissance et d'intelligence infinies, elle reflète toujours sa sagesse et son immutabilité. En affirmant l'action de Dieu dans les perceptions, Malebranche clame le maintien du principe de volonté générale dont le *Dernier Eclaircissement* propose un nouvel exposé¹³⁷⁰. La providence divine n'admet d'action particulière qu'en amont du règne présent des lois psychophysiques. Depuis lors, en vertu de la préformation originelle et de la régularité de la nature, le mouvement seul explique toutes les situations corporelles. Ainsi donc, s'agissant de la perception, Dieu agit selon des voies générales qui ne laissent pas de porter leurs effets dans les situations concrètes : les lois de l'union psychophysique, celles de l'optique et de la géométrie se combinent pour produire les sensations adaptées à la situation particulière de chaque corps. Le principe de l'action divine consiste donc toujours en une action à proportion de l'état précis du sujet et de ce qu'il devrait connaître pour juger¹³⁷¹. Celle-ci est donc déterminée par sa situation actuelle – c'est-à-dire par les « changements qui arrivent dans son corps » auxquels il faut ajouter les traces corporelles des expériences passées – et structurée par les lois de l'optique et de la géométrie :

¹³⁷⁰ Notamment PI I, pp. 1100-1101 ; OC III, pp. 339-341.

¹³⁷¹ « Dieu les fait en nous, tels que nous pourrions les former en nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et la géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans notre cerveau. (...) » RV I PI I, p. 87 ; OC I, p. 120.

« Mais pour ne parler que de ce qui regarde la vue, Dieu par cette loi générale nous donne précisément toutes les perceptions des objets que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous avions une connaissance exacte, non seulement de ce qui se passe dans notre cerveau et dans nos yeux, mais encore de la situation et du mouvement de notre corps ; si nous savions outre cela divinement l'optique et la géométrie, et que nous puissions sur ces connaissances actuelles, et non sur d'autres que nous aurions tirées d'ailleurs, faire en un instant une infinité de raisonnements exacts, et agir en nous-mêmes dans le même instant, en conséquence de ces raisonnements, et nous donner toutes les différentes perceptions, soit distinctes, soit confuses, que nous avons des objets que nous voyons d'un coup d'œil ; perceptions de leur grandeur, de leur figure, de leur distance, de leur mouvement, ou de leur repos, et de toutes leurs diverses couleurs.¹³⁷² »

D'après ce texte, on peut dire en un sens que Dieu applique des raisonnements optiques à la pure situation empirique d'un sujet réduit à un corps et à sa situation, ce qui induit un régime paradoxal pour les jugements naturels, dans la mesure où ils supposent une action divine à partir de coordonnées strictement corporelles¹³⁷³ ; aucun savoir théorique sur l'ontologie des objets physiques ne pouvant donc jouer de rôle dans la perception¹³⁷⁴. S'il est effectivement question d'optique divine dans les jugements naturels, il reste que leur matériau consiste en des données corporelles centrées sur le corps du sujet car, en tant que sensations composées, ils ressortissent du principe de l'utilité vitale¹³⁷⁵. Aussi pourrait-on penser que, loin de manifester une forme innée de géométrie parfaite, les jugements naturels seraient plutôt l'expression paroxystique de l'organisation perceptive du sensible centrée sur le corps :

¹³⁷² *Dernier Eclaircissement*, § 26. RV PI I, p. 1087 ; OC III, p. 327.

¹³⁷³ Sur le caractère paradoxal du « jugement naturel » malebranchiste, au regard de ce que la tradition philosophique nomme ainsi, on peut renvoyer à E. Bréhier, « Les jugements naturels chez Malebranche » p. 75.

¹³⁷⁴ S'il n'est pas difficile de concevoir que des habitudes ou des expériences perceptives antérieures puissent, en raison de leur inscription corporelle, s'adjoindre aux autres facteurs corporels et prendre part au complexe perceptif, il n'en va pas de même pour des données intellectuelles, dont le « poids organique » est quasi nul. « Il faut remarquer que j'ai exclu dans la supposition précédente, les connaissances que nous aurions tirées d'ailleurs, de ce qui se passe actuellement dans nos yeux, parce qu'en effet de telles connaissances n'influent point dans nos sensations si elles ne changent rien dans notre cerveau. Par exemple, quoique je sache certainement que le soleil est plusieurs millions de fois plus grand que la lune, cependant, je le vois à peu près de la même grandeur ; parce que son image sur la rétine est égale à celle de la lune, et que d'ailleurs il ne se passe rien dans mes yeux qui me puisse servir à découvrir la différence de leurs distances. (...) La raison de tout ceci est que les yeux étant faits pour voir, il faut trouver dans les changements qui arrivent, et par eux à la principale partie du cerveau, et non ailleurs, la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la volonté générale du Créateur à agir dans notre âme et à nous faire voir les objets qui nous environnent. » *Dernier éclaircissement*, § 27, PI I, pp. 1087-1088 ; OC III, pp. 327-328.

¹³⁷⁵ On pourrait rapprocher ce point du passage suivant de Berkeley, extrait de la *Théorie de la vision défendue et expliquée* : « dans l'agencement de la vision, comme dans celui d'autres choses, la sagesse de la Providence semble avoir pris en considération le fonctionnement, plutôt que la théorie de l'homme ; les choses sont admirablement ajustées au premier, mais, pour cette raison même, la dernière est souvent confuse » (§ 36, Œuvres II, PUF, p. 237, n.s.).

« Dieu agit toujours en conséquence des mêmes lois, toujours selon les règles de la géométrie et de l'optique, toujours dépendamment de la connaissance de ce qui se passe dans nos yeux comparé avec la situation et le mouvement de notre corps, toujours en conséquence d'une infinité de raisonnements qui tendent à la conservation de notre vie¹³⁷⁶ »

Déterminés par une finalité biologique, les jugements naturels sont donc adaptés aux données concrètes de l'expérience – plus précis à mesure que les corps sont plus proches, ainsi qu'on l'a montré dans le chapitre précédent¹³⁷⁷. Dans le *Dernier Eclaircissement*, une « réflexion sur la sagesse infinie de Dieu, qui paraît non seulement dans l'excellence de ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la simplicité des voies par lesquelles il les construit » donne à l'analyse anatomique des yeux un tour résolument finaliste¹³⁷⁸. Par l'adaptation parfaite des organes à leur finalité s'atteste en effet, selon Malebranche, la sagesse de la Providence divine que confirme son action incessante pour faire avoir aux sujets les sensations adéquates à leur situation¹³⁷⁹. Aussi Malebranche peut-il écrire :

« Au reste, je crois devoir avertir qu'il suffit de bien savoir comment on voit les objets, pour être en état de découvrir une infinité de vérités ; non seulement de Physique, mais encore de Métaphysique, touchant la nature des idées, de la bonté, la généralité, la sagesse incompréhensible de la Providence divine¹³⁸⁰. »

¹³⁷⁶ RV, PI I, p. 88 ; OC I, p. 120 ; *Dernier Eclaircissement*, § 43 : « Dieu agissant dans notre âme d'une manière qui convient à ses attributs (...) nous soyons avertis suffisamment, par rapport à la société et à la conservation de la vie, de la présence et de la différence de tous les objets qui nous environnent. » (PI I, p. 1104 ; OC III, p. 342) Raffaele Carbone propose une interprétation aussi suggestive qu'audacieuse de l'intervention divine dans les jugements naturels quand il écrit : « D'ailleurs, comme ces jugements naturels sont impliqués dans les sensations, nous pouvons lire en eux une manière par laquelle Dieu devient, pour ainsi dire, sensible. Pourtant, pour être sensible, il a besoin des sensations humaines, c'est-à-dire du point de vue de la perception de notre corps par rapport à ce qui nous entoure. » et, plus loin : « La théorie des jugements naturels ouvre une dimension théandrique, dans laquelle coexistent le divin et l'humain ». (*Infini et science de l'homme*, pp. 460-461 et 462).

¹³⁷⁷ « Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connaître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, et non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre ; puisque nous connaissons mieux le mouvement ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, et que nous n'en saurions juger par les sens, quand ils sont si éloignés qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps » RV, PI I, p. 87 ; OC I, p. 119.

¹³⁷⁸ Notamment : PI I, pp. 1085-1088, 1108 ; OC III, pp. 326-328, 347.

¹³⁷⁹ « Je crois avoir donné ci-dessus les principales raisons de la composition de l'œil et de la disposition de ses parties, dont la fin est à remarquer ; savoir, que Dieu agissant dans notre âme d'une manière uniforme et constante, en conséquence de ce qui arrive dans notre cerveau par nos yeux, nous soyons avertis suffisamment, par rapport à la société et à la conservation de la vie, de la présence et de la différence de tous les objets qui nous environnent. Car c'est Dieu seul qui agit en nous, et qui nous avertit de tout cela ; mais comme il le fait pour nous et notre place, à cause de notre ignorance et de notre impuissance, il le fait comme nous le ferions nous-mêmes, si nous pouvions agir en nous, en conséquence de la connaissance que nous aurions de ce qui se passe dans nos yeux et dans notre cerveau à la présence des objets. » PI I, p. 1104 ; OC III, p. 343.

¹³⁸⁰ PI I, p. 1067 ; OC III, p. 307.

Les sensations composées, qu'il s'agisse de ces jugements naturels par lesquels la perception se corrige ou des perceptions qui enferment un complexe d'informations enchâssées les unes dans les autres, loin de constituer des accrocs à la généralité de l'action divine, en constituent donc, selon Malebranche, d'indiscutables preuves.

Par ailleurs, si les jugements naturels sont des sensations composées opérées en nous par Dieu selon les ordres complémentaires des lois psychophysiques, d'optique et de géométrie, préalables aux jugements libres que nous leur adjoignons¹³⁸¹, il n'y a plus lieu de les considérer comme des produits de l'esprit fini ni par suite, de dénoncer l'invasion du champ sensible par l'intellect pur. Aussi, la formule dont use E. Bréhier pour en faire apparaître le paradoxe « une sorte d'hybride entre la sensation et l'entendement¹³⁸² » peut-elle sembler très ambiguë. Car, si Malebranche lui-même estime possible, par commodité de langage, de parler « comme si » l'âme œuvrait ses jugements et de maintenir des formules équivoques au fil des éditions de la *Recherche*, il n'est rien de plus faux dans son système mûr, et le couple sensation / entendement se montre en général peu adapté à décrire la noétique malebranchiste¹³⁸³. L'entendement exerce bien son office dans les jugements naturels, mais il se réduit à recevoir une sensation composée car le jugement, pour l'entendement, n'est pas autre chose, selon Malebranche, qu'une perception de rapports¹³⁸⁴.

Il n'y a donc pas d'acte d'une intelligence finie qui composerait les perceptions – ni même de concours, Dieu faisant tout – et si les lois de l'optique et de la géométrie entrent dans la production des jugements, c'est au titre de l'action régulière de Dieu et non en tant qu'opératrices des raisonnements d'une âme qui en posséderait les principes – innés ou acquis. La connaissance de l'optique par un esprit fini peut donc assurément lui servir à décrire le processus perceptif mais pas à influencer sur des phénomènes naturels. De sorte que les deux plans de la connaissance et de la perception sensible n'interfèrent pas, du moins pas dans le sens d'une information du donné sensible par des contenus innés ou des connaissances acquises¹³⁸⁵. Aussi peut-on rejeter l'idée selon laquelle la théorie des jugements naturels serait une marque de l'intellectualisme de Malebranche – qui réduirait la perception à une opération d'entendement pur. En effet, il faut faire valoir d'une part que, si l'on peut souhaiter traiter à part les jugements portant sur les qualités géométriques des corps, comme on l'a fait dans les pages qui précèdent, pour en faciliter la comparaison aux jugements cartésiens, il est exagéré, toutefois, de les distinguer avec trop de netteté des autres jugements impliqués dans toute perception et qui « constituent » tout autant l'objet appréhendé.

¹³⁸¹ *Dernier éclaircissement*, p. 1106 ; OC III, p. 344.

¹³⁸² « Les jugements naturels chez Malebranche », p. 77.

¹³⁸³ Précisons que cette hybridation donne argument à Bréhier pour affirmer la mise en question de la noétique d'un Malebranche qui « ne peut maintenir la séparation radicale entre les sens et l'entendement pur » et en vient à « concéder un domaine commun entre le sensible optique et le géométrique, qui est naturel » (Id, p. 78).

¹³⁸⁴ RV PI I, pp. 29-30 ; OC I, p. 50.

¹³⁸⁵ Ce point est relevé par Bréhier p. 75 : « il n'y a aucun passage possible de ces jugements à ceux du géomètre ».

Comme cela a été montré au chapitre précédent, en effet, aucune perception n'est « immédiate » et tous nos jugements perceptifs sont susceptibles d'erreur, aussi n'est-il pas pertinent d'en excepter ceux qui portent sur les sensibles communs – qualités premières. Malebranche récuse donc l'idée selon laquelle dans la saisie de ces dernières propriétés, un certain type de raisonnement ou d'inférence serait à l'œuvre, absent des autres perceptions – de couleur, lumière, son, etc.. Là où la conscience ordinaire identifie un « acte » simple – réception de données venues du dehors – l'analyse fait apparaître de la complexité, chaque perception enveloppant plusieurs jugements, chacune étant donc composée¹³⁸⁶.

C'est précisément l'enseignement, croyons-nous, de la reconstruction d'une expérience visuelle par Malebranche dans le *Dernier éclaircissement*¹³⁸⁷ : il y imagine une âme qui aurait « toute la science et la puissance » nécessaires et s'emploie à indiquer « comment elle découvrirait ce qui se passe dans les corps qui nous environnent », en l'occurrence, un cheval au galop dans un champ. L'oratorien commence par l'énoncé simple de cette expérience visuelle – « je vois entre autres environ à cent pas de moi un grand cheval blanc... » – puis tente de la détailler. Or il avoue que, malgré sa complexité (huit phases elles-mêmes complexes participant à la perception « totale »), sa description ne peut livrer qu'une infime partie (la perception d'un seul objet, ici le cheval) de ce qui a lieu chaque fois que quelqu'un « ouvre les yeux dans une campagne ». Cela révèle à la fois l'impuissance de la raison humaine à opérer sa perception et son incapacité à la décrire dans son foisonnement, d'autant que le langage présente dans une succession ce qui doit se concevoir – et qui s'éprouve – comme tout uni. L'analyse, en effet, restitue une succession – qu'implique d'ailleurs la notion de « jugement » – et qui fausse la nature du processus perceptif ainsi désigné. Car, en Dieu, il n'y a pas de jugement, lequel suppose une temporalité humaine. Ce qui a lieu, c'est qu'en un clin d'œil, par le jeu des lois psychophysiques, le sujet perçoit adéquatement le monde. Aussi les outils de l'anatomie ou de l'optique ne peuvent-ils servir qu'à initier la compréhension de la perception, non à en livrer tous les mystères¹³⁸⁸. Ils disent vrai, puisque les lois qu'ils mettent au jour sont les mêmes que celles qui tissent la réalité, mais ils ne disent pas tout¹³⁸⁹ et laissent de côté

¹³⁸⁶ Les sensations composées ne sont pas seulement à l'œuvre quand il s'agit de « corriger » les données sensorielles. Toute perception résulte d'une combinaison de données.

¹³⁸⁷ PI I, p. 1104 sq ; OC I, p. 343 sq.

¹³⁸⁸ *Dernier éclaircissement*, PI I, p. 1098, OC III, p. 337 : « C'est donc l'augmentation prompte de son image, jointe avec l'ébranlement des fibres de ma rétine, qui me fait machinalement pencher et tourner la tête pour éviter le coup ; mais quels sont les ressorts par lesquels cela s'exécute et une infinité de semblables effets ? C'est ce que les hommes ne comprendront jamais. »

¹³⁸⁹ Sur ce point, à nouveau, on peut signaler une convergence entre Malebranche et certaines déclarations de Berkeley, affirmant qu'expliquer la perception ne saurait être, ou du moins pas seulement, faire de l'optique géométrique : « les hommes ne voient pas par lignes et angles (...). Les lois de l'optique ne se tiendront certainement pas droites sur leur base ancienne et inébranlée, s'il est accordé que nous ne voyons pas par géométrie ; s'il est évident que les explications de phénomènes données par les théories reçues en optique sont insuffisantes et défectueuses ; si l'on trouve que d'autres principes sont nécessaires pour expliquer la nature de la vision ». Ce qui suit (concernant l'absence d'idée commune aux sens de la vue et du toucher) est plus singulier mais la suspicion jetée sur une enquête *exclusivement* optique ou géométrique sur

l'essentiel, c'est-à-dire le versant métaphysique de l'expérience. Voilà qui nous conduit à conclure que la réduction de la perception à un produit de l'intellect pur (humain) est décidément assez étrangère à la réflexion malebranchiste.

Le grand bénéfice de son investigation est précisément à nos yeux d'avoir évité à Malebranche de s'engager sur la voie d'une conception radicalement intellectualiste de la perception¹³⁹⁰. Il ne nie pas, bien entendu, que le sujet ait part à la constitution de l'objet perçu mais, en distinguant deux types de jugements – naturels et libres – il circonscrit le domaine propre de « l'activité de l'âme » avec clarté. S'interrogeant sur le « sujet » des jugements naturels, il fait en outre apparaître les fragilités d'une position qui supposait des connaissances inaperçues, des jugements sans volonté, une efficacité et une intelligence infinies de l'esprit humain. Il s'attache par conséquent, en cohérence avec les principes de sa métaphysique, à procurer aux phénomènes perceptifs des conditions d'intelligibilité propres, en ne les réduisant ni à des phénomènes mécaniques ni à des opérations de l'entendement pur. Ce faisant, il confirme l'inflexion progressive de sa noétique en un sens rigoureusement non cartésien et adopte une position radicale qui consiste à affirmer que dans la perception, quelque chose juge en nous, avant que nous donnions notre aval à la représentation perçue, quelque chose qui n'est pas le moi¹³⁹¹. Celui-ci, en effet, sent, c'est-à-dire accède, par un mode d'appréhension endémique à l'espèce humaine, non à des données parcellaires à composer, mais à des scènes signifiantes ; et il faudrait ajouter – puisque ce point est l'une des conséquences de sa théorie de la perception que Malebranche juge utile de signaler¹³⁹² – non aux objets physiques, mais à des objets sensibles¹³⁹³. Enfin, l'analyse de Malebranche affirme que toute perception est le résultat de l'action de la Providence divine. Le cas particulier que semblait être celui des jugements naturels révèle donc la situation de toute expérience perceptive, chaque fois

la vision est commune aux deux auteurs. L'article que Richard Glauser a consacré au statut de l'optique géométrique chez Berkeley (« Optique géométrique, images rétinienne et corpuscules chez Berkeley », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/ 1, vol. n° 137, pp. 7-18) est très éclairant à ce propos. Il fait bien apparaître, en effet, que cette discipline regagne un rôle et un statut coordonné aux autres disciplines de la connaissance de la vision dans la *Théorie de la vision défendue et expliquée* après que son usage a été vivement critiqué (en particulier la thèse de la géométrie naturelle) dans sa prétention à rendre intégralement raison des phénomènes optiques : ni l'optique ni la géométrie ne sauraient, à elles seules, « comprendre la nature de la vision considérée comme faculté de l'âme ».

¹³⁹⁰ Nicholas Jolley soutient une position rigoureusement contraire à celle-ci en écrivant que l'insistance de Malebranche sur les jugements dans la perception « peut être comprise comme un développement de la théorie cartésienne selon laquelle les corps sont perçus par l'intellect » (« Sensation... », p. 131, note 9). Selon cet auteur, Malebranche accentuerait donc les traits intellectualistes de la théorie cartésienne de la perception.

¹³⁹¹ André Robinet souligne avec acuité la distance qui s'instaure entre position malebranchiste et cartésienne : « Par rapport à ces dernières pensées [jugements naturels] la position du problème de la perception en des termes cartésiens devient de plus en plus inadéquate à la recherche que Malebranche poursuit. Cette philosophie de l'incarnation et de la présence de Dieu dans le monde refuse de réduire à des éléments trop nettement partagés les problèmes qu'elle évoque. Si les jugements naturels définissent ce domaine de l'exactitude sans vérité de l'ordre divin, c'est parce que le rapport entre l'idée et la sensation s'est considérablement modifié ». *Système et existence*, p. 314.

¹³⁹² *Dernier Eclaircissement*, Pl I, pp. 1107-1108 ; OC III, p. 347.

¹³⁹³ En effet, les jugements naturels portent sur des objets extérieurs, car il est expédient que percevions des objets parés de propriétés pourvues de significations pratiques pour notre conscience.

qu'un sujet « ouvre les yeux dans une campagne¹³⁹⁴ », on doit dore qu'il ne voit pas les corps « en eux-mêmes ». Cela demande à présent à être expliqué.

III. Questions de noétique : ce que voir toutes choses en Dieu veut dire.

Les jugements naturels sont apparus fondés dans notre nature duale et efficaces au regard de la conservation des corps. Conformément à leur instruction, nous sommes inclinés à croire, sur leur foi, à l'existence des objets extérieurs. Il reste à examiner de plus près, toutefois, comment nous pouvons avoir accès à quelque chose hors de nous, étant bien entendu d'une part que les objets matériels ne sauraient agir sur l'esprit et d'autre part que les perceptions ne sont véritablement représentatives que de nos propres modifications¹³⁹⁵. La conscience que nous avons d'être affectés par – et donc de nous représenter – des objets différents de nous¹³⁹⁶ est-elle erronée ? Que veut dire Malebranche quand il écrit que « la maison que je vois n'est pas celle que je regarde » ? Faut-il accorder que, selon lui, toutes nos perceptions ont-elles un caractère hallucinatoire¹³⁹⁷ ?

La découverte des véritables objets de la perception, de la distinction entre idées et modifications, puis de l'application au domaine du sentir du principe selon lequel « nous voyons toutes choses en Dieu », dans la *Recherche*, les *Conversations*, les *Entretiens*, mais aussi les polémiques avec Arnauld et Régis procède d'une interrogation sur les limites de la représentation. Malebranche se demande en effet comment comprendre que l'on puisse avoir des perceptions d'objets en leur absence, c'est-à-dire au sens premier quand ils sont dépourvus d'existence actuelle et au second sens, alors qu'ils ne sont pas présents à l'âme¹³⁹⁸ ? Deux évidences sont en effet à interroger : nous avons parfois des perceptions fausses (illusions) et nous croyons toujours que les objets matériels nous affectent alors qu'ils ne peuvent agir sur nous. L'explication de ces états de faits requiert que l'on réinterroge la relation de la perception – entendue comme événement de percevoir, que nous nous appliquerons à définir en coordonnées malebranchistes – à son contenu.

¹³⁹⁴ *Dernier Eclaircissement*, PI I, p. 1107 ; OC III, p. 347.

¹³⁹⁵ *Réponses aux VFI*, OC VI-VII, p. 57.

¹³⁹⁶ *Id.* p. 72.

¹³⁹⁷ Cette thèse est partagée par F. Azouvi (« Les paradoxes de l'existence corporelle chez Malebranche »), JC Bardout (« Toute puissance et singularité », p. 114, note 1 et p. 115), et F. de Buzon (« Aspects de la folie chez Malebranche », p. 266 : « l'hallucination est le régime ordinaire de la perception des corps »).

¹³⁹⁸ CC III, PI I, 1178-1179 ; OC pp. 61-62 ; EMR PI I, p. 746 ; OC XII-XIII, p. 114 ; *Réponse à Régis*, OC XVII-I p. 289 ; *Réponses aux VFI*, OC VI-VII p. 59.

1. *Que voit-on au juste quand on ne voit rien (de réel)? Le paradigme du membre fantôme.*

Cette question singulière s'était trouvée posée chez Descartes, quand il s'était questionné, dans la *Troisième méditation*, au sujet des « idées matériellement fausses ». Cette thématique ne manque pas d'équivoque et c'est pourquoi elle est bien souvent considérée comme problématique dans la pensée cartésienne¹³⁹⁹, désignée comme un « bras mort » ou une notion gênante, dont les distorsions puis l'abandon trahissent bien l'ambiguïté¹⁴⁰⁰.

Dans la *Troisième méditation*, Descartes désigne comme fausses celles des idées qui, comme la sensation du chaud et du froid (qui servent d'illustration au propos), ne représentent rien de réel dans l'objet. En tant que modes de la pensée (entendues formellement), elles ne peuvent être dites fausses – et, de ce point de vue, toutes les idées « procèdent de moi en même sorte » et sont donc de même valeur. Elles ne seront donc reconnues comme fausses que si l'on interroge leur réalité objective. Il apparaît alors elles sont erronées car elles contiennent quelque chose qui n'existe pas indépendamment de l'acte de perception. C'est ainsi en effet que l'on peut comprendre qu'elles présentent quelque chose qui n'est rien (non res) comme si c'était quelque chose¹⁴⁰¹. Ainsi semble-t-il possible, littéralement, qu'une idée porte sur rien, c'est-à-dire sur un néant – c'est donc le cas du froid entendu comme négation de chaleur mais aussi, plus généralement, de toutes propriétés sensibles, inexistantes dans les objets¹⁴⁰². Ainsi l'examen de ces idées matériellement fausses permet-il d'affirmer que les perceptions sensibles semblent bien faire référence à quelque chose hors de la conscience mais qu'elles ne représentent en réalité que l'état de conscience lui-même, autrement dit, elles sont dépourvues de réalité objective.

¹³⁹⁹ Les articles de Jean-Marie Beyssade (« Sensation et idée : le patron rude ») Lilli Alanen (« Une certaine fausseté matérielle. Descartes et Arnaud sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle »), Raul Landim (« Idée et représentation »), Michelle Beyssade (« Réponse à Lilli Alanen sur la fausseté matérielle ») et Emmanuela Scribano (« Descartes et les fausses idées ») le montrent excellemment. Ces articles s'intéressent entre autres choses à un point crucial dont nous ne traiterons pas ici : la notion d'idée matériellement fausse est-elle compatible avec la théorie canonique de l'erreur chez Descartes, qui place la fausseté dans le jugement exclusivement ?

¹⁴⁰⁰ Michelle Beyssade commence son propos, en réponse à Lilli Alanen, en désignant l'idée matérielle fausse comme une notion « difficile, ingrate, problématique – peut-être même inutile » (p. 231) mettant en péril deux thèses cartésiennes (toute idée considérée en elle-même est vraie et toute idée a une réalité objective). Emmanuela Scribano met en lumière, elle, l'incompatibilité entre la présentation de l'idée matérielle fausse dans la *Troisième méditation* et les réponses de Descartes à Arnauld sur ce sujet, puis, enfin, l'abandon d'une notion manifestement contreproductive (p. 274).

¹⁴⁰¹ Michelle Beyssade propose ici de traduire : « quand elles représentent ce qui n'est pas une chose comme une chose »

¹⁴⁰² « Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités, sont en effet les idées de choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister. (...) », AT, IX, p. 34.

Dans les *Quatrièmes réponses*, pour faire face aux difficultés proposées par Arnauld¹⁴⁰³, Descartes modifie d'ailleurs la notion d'idée matériellement fausse en l'infléchissant dans le sens d'une distinction entre des perceptions sensibles – idées confuses, dépourvues de valeur représentative véritable dont il est impossible de discerner si elles représentent quelque chose de réel ou non – et les idées pourvues de réalité objective et donc de valeur cognitive. Les perceptions sensibles semblent alors bien n'avoir plus, selon Descartes, aucune réalité objective et l'indétermination de leur référence – un objet ou une qualité dont on ne sait s'il existe ou non – leur confère une forme de fausseté intrinsèque – antérieure au jugement – en tant qu'idées incapables de représenter, c'est-à-dire idées déficientes¹⁴⁰⁴. Si l'obscurité de ces idées et la possibilité d'une erreur de jugement qui s'y fieraient paraissent alors établies, il s'avère que Descartes, reformulant le problème à partir de l'obscurité des perceptions fausses, élude pourtant en partie la question surgie de la *Troisième méditation* : quel est l'objet de ces perceptions qui ne semblent porter, à proprement parler, sur rien de réel¹⁴⁰⁵ ? Le problème qui reste à traiter est celui-ci : existe-t-il un corrélat *en soi* de la représentation et quel rapport l'objet de la perception ainsi entendu a-t-il à son contenu subjectif ? Comment des états de conscience (subjectifs) renvoient-ils à quoi que ce soit d'extérieur à la conscience¹⁴⁰⁶ ?

¹⁴⁰³ Celui-ci s'en prend particulièrement à l'exemple du froid et affirme que ce n'est que le jugement lui-même qui peut à bon droit être appelé « faux », l'idée en elle-même ne pouvant recevoir ce titre (AT IX, pp. 161-162). L'exemple choisi par Descartes semble en vérité déplacer le problème général posé par l'idée (sensible) matériellement fausse : la nature de ce qui est représenté.

¹⁴⁰⁴ « (...) je ne l'appelle fausse, que parce qu'étant obscure et confuse, je ne puis discerner si elle me représente quelque chose qui, hors de mon sentiment, soit positive ou non » AT IX, p. 181. Les sensations paraissent alors ne rien représenter avec certitude que des propriétés mentales appartenant au sujet puisque si elles paraissent bien renvoyer à des objets hors de lui, rien ne permet d'affirmer que de telles entités possèdent quelque réalité et par suite, que l'idée elle-même est pourvue de représentativité. Raul Landim en conclut d'ailleurs : « Si la conscience d'une passivité et d'une contrainte permet de considérer les sensations comme des idées puisqu'elles ont une fonction référentielle, ce qu'elles rendent présent, ce sont des états subjectifs. Ces états subjectifs peuvent être clairement et distinctement perçus. Mais, considérés comme représentations, ils présentent comme « objets » ce qui n'est qu'un état de conscience d'un sujet pensant qui est uni à son corps » (« Idée et représentation », p. 12 de l'édition en ligne de l'article : http://www.academia.edu/4697397/Idee_et_Representation)

¹⁴⁰⁵ Il abandonnera ensuite purement et simplement la notion d'idée matériellement fausse, qui apparaissait comme un accroc à la conception selon laquelle la fausseté ne se rencontre que dans le jugement. Que ces perceptions ne portent sur rien de réel dans l'objet sera toutefois repris dans les *Principes* (I, 70 ; IV, 198-204) et Descartes y expliquera alors ce qui, dans l'objet, cause telle ou telle impression dénuée de réalité objective. Il ne reviendra pas, en revanche, sur la thèse pour le moins étonnante, avancée dans la *Troisième méditation*, et selon laquelle les idées matériellement fausses « procède[raient] du néant, c'est-à-dire qu'elles ne seraient en [nous] que parce qu'il manque quelque chose à [notre] nature », autrement dit, « qu'elles [seraient] produites par [nous]-mêmes » (AT IX, p. 35). Une fois la preuve de l'existence des corps apportée, la connaissance de la matière approfondie et l'explication des mécanismes de la perception fournie, on pourra rendre raison de l'impression de froid ou de chaud par les effets de surface de la matière et vouloir garantir la représentativité par l'action causale des corps sur l'âme. On pourra alors dire que les perceptions sensibles ne représentent pas les objets tels qu'ils sont, en raison du mécanisme de la perception ; l'opposition représenter fidèlement/ représenter l'objet autrement qu'il n'est se substituant à représenter/ ne pas représenter. Deux questions coordonnées, ouvertes par l'ambigüe « fausseté matérielle », resteront cependant ouvertes : celle de la nature de l'objet perçu, celle de la structure représentative de l'idée sensible.

¹⁴⁰⁶ Michelle Beyssade établit que le questionnement de Descartes porte bien sur la question de savoir si ce que ma perception me représente est quelque chose qui est susceptible d'appartenir à une chose hors de moi. En ce sens, elle distingue la question de la réalité du contenu de conscience de celle de l'existence actuelle de ce qui apparaît comme l'objet de la perception : « l'erreur dans l'idée matériellement fausse ne concerne pas le rapport de ce qu'elle représente à quelque chose qui existe, mais la nature de ce qui est représenté : peut-être ce contenu représenté n'est-il même pas susceptible d'appartenir à quelque chose qui pourrait exister hors de moi » (« Réponse à Lilli Alanen et Raul Landim », p. 241).

Malebranche prend au sérieux le problème de la perception « de rien » ; comme le montre la récurrence de son appel à l'expérience paradoxale du rêve, aux hallucinations qui accompagnent les épisodes fiévreux et surtout à la perception mystérieuse du membre fantôme¹⁴⁰⁷. Ces différents cas, montrant qu'il est possible que nous soyons conscients d'objets qui n'existent pas ou de propriétés qui ne leur appartiennent pas, mettent à mal la croyance réaliste en une action des corps sur l'âme et l'explication de la perception par la correspondance réglée des ébranlements du corps aux affects de l'âme mais ils inclinent aussi à se demander quel est le contenu de l'expérience et s'il y a lieu de distinguer entre contenu de la perception et objet (réellement) perçu. Ainsi, si l'on considère le cas de l'amputé : « la douleur qu'un manchot souffre dans son doigt est certainement une perception. Je vous demande : de quoi est cette perception : n'est-ce pas d'un doigt ?¹⁴⁰⁸ ».

Malebranche affirme en premier lieu que ce doigt senti « ne peut pas être un pur néant » car « il n'y a point de pensée ou de perception qui n'ait son objet¹⁴⁰⁹ », c'est-à-dire que toute perception est intentionnelle – en termes cartésiens : toute idée possède une réalité objective. Ainsi, la perception du bras disparu doit non seulement avoir un contenu identifiable – une perception de douleur différente de toute appréhension d'autre propriété – mais aussi un objet, au sujet duquel cette perception est sentie. Or ce que permet de comprendre, par une preuve paradoxale, l'hallucination du bras fantôme, c'est que, contrairement à ce que pose le réalisme direct, le sujet n'est pas en contact, par la perception sensorielle, avec des entités physiques actuellement existantes. Reste donc à penser qu'il appréhende des entités mentales, bien que sa perception semble porter sur des objets du monde – en l'occurrence, le corps propre¹⁴¹⁰.

Pour rendre raison de l'hallucination de l'amputé, Malebranche propose en fait une analyse qui s'applique à toutes les perceptions, régulières ou « pathologiques ». Pour ce faire, il s'emploie non pas à déployer des raisons anatomiques¹⁴¹¹ pour expliquer la perception fautive – c'est-à-dire une forme de déviance de la légalité naturelle – mais à la considérer, au contraire, comme valide en elle-même. Ce qu'il s'agit alors de comprendre c'est « quel bras affecte l'amputé », autrement dit, à

¹⁴⁰⁷ CC III, PI I, pp. 1178-1179 ; OC IV, pp. 60-61 ; Lettre à Arnauld du 19 mars 1699 ; - *Troisième lettre à Dortous de Mairan*, PI II, p. 1112 ; ed. 1947 p. 135.) Nous nous accordons ici aux propos limpides de F Azouvi (« Les paradoxes de l'existence corporelle... », pp. 169-170) : « On comprend dès lors, le rôle vraiment central que tient dans cette philosophie du corps l'argument du manchot. En un sens, la place que lui donne Malebranche est l'inverse de celle que lui conférerait Descartes, pour qui l'illusion du membre fantôme était le minimum d'erreur possible, et la contrepartie de l'indivisibilité du corps d'un homme. Pour Malebranche, elle est au contraire l'exemple le plus propre à faire comprendre dans quelle situation l'homme normal se trouve, et, avec lui, la perception normale. »

¹⁴⁰⁸ *Entretiens sur la Mort*, II, PI II, p. 1012 ; OC XII-XIII, p. 406.

¹⁴⁰⁹ Lettre à Arnauld du 19 mars 1699 ; OC VIII-IX p. 946.

¹⁴¹⁰ On retrouve bien ici l'écart entre référentialité et représentativité mis en lumière par le cas des idées matériellement fausses.

¹⁴¹¹ C'était là la méthode adoptée par Descartes pour expliquer par le trajet des nerfs une confusion neurologique. Malebranche souligne la faiblesse de cette explication dans la lettre à Arnauld du 19 mars 1699 (OC VIII-IX, p. 960-961).

quoi il pense quand il éprouve une douleur dans son bras manquant. Car, si toute pensée est intentionnelle, on ne peut mieux en rendre compte qu'en tâchant de déterminer à quoi elle se rapporte. Or Malebranche affirme que ce n'est pas le bras réel – physique ou matériel – qui est l'objet d'une perception, puisqu'il est « pourri », « corrompu », mais un bras idéal. Ainsi, ce qui affecte le sujet d'une perception et constitue l'objet immédiat de sa pensée, c'est un bras intelligible, non le – supposé – bras physique, qui est « invisible » par lui-même, c'est-à-dire incapable de se signaler à la conscience et de se faire sentir¹⁴¹², c'est donc l'idée du bras telle que l'étendue intelligible peut la représenter¹⁴¹³.

Ainsi, ce que nous apercevons véritablement, y compris quand il s'agit du corps propre, intègre ou non, ce ne sont jamais les objets matériels sur lesquels nous croyons que portent nos perceptions, mais des idées, comme l'exprime bien l'opposition dont Malebranche use régulièrement, entre regarder et voir¹⁴¹⁴ : je regarde des étoiles appartenant au « monde sensible » mais je vois des étoiles intelligibles¹⁴¹⁵ et il faudrait ajouter : les étoiles physiques me sont inaccessibles en elles-mêmes. Ce à quoi le sujet se porte, en effet, croyant voir directement les objets matériels, ce sont leurs figures intelligibles, ce qu'il atteint, ce sont leurs apparences, revêtues des propriétés qu'il leur prête ; pour le dire autrement : il perçoit des corps sensibles. Ces distinctions entre différents registres du « voir » – dont il faut bien reconnaître que Malebranche n'en use pas toujours avec rigueur – permettent de comprendre comment nous pouvons voir les objets en un mode de donation spécifique qui les représente non selon leur vérité physique mais selon leurs propriétés pertinentes au regard de l'usage¹⁴¹⁶. Ainsi devient-il plus aisé d'expliquer que nous puissions voir les choses telles qu'elles apparaissent, et non telles qu'elles sont, comme un soleil changeant, selon qu'il se trouve au zénith ou sur l'horizon.

¹⁴¹² CC II, PI I, p. 1154-1155 ; OC IV, pp. 36-37.

¹⁴¹³ J. Laporte le marque bien : le néant n'étant pas visible, l'amputé aperçoit bien quelque chose, c'est-à-dire l'idée du corps ou corps intelligible et cela vaut aussi pour le sujet « normal » : « L'objet vu immédiatement dans le cas de l'illusion est entièrement homogène à celui que nous voyons dans le cas où nous avons affaire à un corps réel et matériel » (« L'étendue intelligible selon Malebranche », *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 179)

¹⁴¹⁴ Ce point sera expliqué de manière détaillée plus loin.

¹⁴¹⁵ CC III, PI I, p. 1178-1179 ; OC IV, pp. 61-62.

¹⁴¹⁶ John Yolton, dans *Perceptual Acquaintance* s'intéresse à la distinction entre voir et regarder selon Malebranche, s'il note (p. 44) un emploi des termes assez fluctuant, il établit toutefois une différence nette entre *regarder*, qui serait un « voir corporel » et *voir* comme « voir intellectuel », puisque « seeing things in God is not in fact a theory of perception but a theory of knowledge ». Précisément, le glissement de sens qui conduit Malebranche à user de « voir » en un sens intellectualiste montre, selon Yolton, qu'il développe une théorie de la connaissance et non de la perception (« With all causal links between objects and perceivers severed, with ideas as existing entities added by God to our sensations, and with the shift of emphasis from two suns in book I to ideas and objects in book III, one begins to suspect that Malebranche is developing a concept of knowledge rather than one of perception », op. cit. pp. 49-50). Selon nous, la différence passe plutôt entre un « regarder » qui désigne le fait de tourner les yeux vers un objet (une opération corporelle) et un « voir » qui renvoie à l'action de l'entendement et du jugement. Que la compréhension de la perception sensible soit englobée dans la théorie générale de la vision en Dieu, par laquelle Malebranche rend raison des relations de l'esprit à ses objets, ne nous semble pas signifier une réduction de la perception sensible à un « voir intellectuel » puisque Malebranche a grand soin de détailler la manière dont les objets sensibles s'attestent *spécifiquement* à la conscience. Ce point sera démontré tout au long de ce chapitre.

Par ailleurs, que des objets sensibles soient perçus n'indique pas avec une absolue certitude qu'ils existent véritablement (c'est-à-dire qu'ils aient été créés) et l'on peut supposer qu'un anéantissement du monde ne modifierait en rien les perceptions du sujet humain¹⁴¹⁷, attendu que les idées ne contiennent que les « rapports », c'est-à-dire les vérités portant sur l'essence des corps, et non des données relatives à leur existence effective ou possible. D'où cette conclusion : « Si l'on voyait les objets en eux-mêmes, on ne pourrait pas les voir s'ils n'étaient pas : mais de ce qu'on voit des idées de choses, il ne s'ensuit pas que les choses soient¹⁴¹⁸ ». En ce sens, on peut dire que les perceptions dépourvues de corrélat physique actuel qui, en tant que cause, y répondrait, ne sont pas des particularités au régime de la sensation, mais bien le cas général, qui ne souffre aucune exception¹⁴¹⁹.

L'examen de l'illusion permet donc de comprendre que l'objet immédiat de la perception est l'idée et non un corps matériel inexistant. Ainsi la douleur ressentie dans le bras fantôme n'est-elle pas perception d'un néant. Au contraire, on doit lui reconnaître non seulement sa conformité aux lois générales de l'union de l'âme et du corps, mais encore objectivité et représentativité : en tant que pensée, elle est bien visée de quelque chose et en outre, elle a pour objet une entité réelle – l'idée. Or, le fait que les perceptions aient pour objet des idées qui ne sont ni des néants, ni des entités immanentes à l'esprit est ce qui garantit que la perception sensible porte bien, avec pertinence, sur un au-delà de la conscience. C'est ce qui sera montré avec davantage de précision plus loin. Pour l'heure, il convient de s'arrêter sur l'idée-force que Malebranche dégage à partir de l'analyse du membre fantôme : l'objet de la perception, dans ce type d'expérience, n'est pas un corps matériel, puisque ceux-ci ne sont pas vus par eux-mêmes¹⁴²⁰.

Or cette conclusion peut être étendue à toutes les expériences perceptives : comme le troisième livre de la *Recherche* l'a montré, en effet, les corps ne peuvent se faire connaître à la conscience sans intermédiaire. C'est donc l'idée de l'étendue ou étendue intelligible¹⁴²¹ qui rend

¹⁴¹⁷ Hypothèse envisagée à de multiples reprises, par exemple : 3^{ème} Lettre à Dortous de Mairan, Pl II, p. 1112 ; ed. 1947, p. 135.

¹⁴¹⁸ Quatrième Lettre à Dortous de Mairan, Pl II, p. 1120/ ed. 1947, p. 170.

¹⁴¹⁹ *Réponses aux VFI*, OC VI-VII pp. 59, 48, 202 ; *Trois lettres*, Remarque X, OC VI-VII p. 231. C'est le même bras intelligible qui affecte le manchot et le pauvre Ariste, maltraité par Théodore (*Entretiens sur la mort*, OC XII-XIII, p. 409).

¹⁴²⁰ Première lettre, OC VI-VII, pp. 202, 212, 231 ; *Trois lettres*, Rem XXVI, OC VI-VII, p. 270 ; OC VIII-IX 946.

¹⁴²¹ L'étendue intelligible est caractérisée par différentes définitions qui toutes, concourent à en faire *l'idée même de la matière* : archétype des corps, « ce qu'il y a en Dieu qui représente des corps », objet immédiat de l'esprit quand on voit des corps (*Recueil des réponses à Arnauld*, OC VI-VII et VIII-IX, pp. 219, 232, 955). Ainsi comprise, l'étendue intelligible malebranchiste cesse de prêter le flanc aux accusations de spinozisme (sur ce point, on peut renvoyer à la redéfinition de l'étendue intelligible contenue dans les réponses à Arnauld, OC VI-VII pp. 231-232). Contrairement à ce que suppose Dortous de Mairan, l'étendue intelligible n'est pas la substance dont les corps matériels seraient des modes ; intelligible veut essentiellement dire « qui peut être clairement présenté l'âme ». Comme idée de la matière, elle ne saurait en aucune façon être étendue. Si la connaissance rationnelle de la matière consiste à en saisir les propriétés dans l'étendue intelligible, il ne nous paraît cependant pas nécessaire de la comprendre comme une *expression mathématique* des phénomènes physiques. Nous nous accordons donc aux arguments fournis par Jasper Reid pour rejeter diverses interprétations proprement mathématiques (dans la lignée de Paul Schrecker – « Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche » *Revue philosophique*, 1938/125, pp. 215-252 – ou Jean Laporte – « L'étendue intelligible selon Malebranche ») de la correspondance

l'étendue compréhensible malgré l'hétérogénéité des substances. En nous affectant de diverses façons, l'étendue intelligible nous fera donc avoir différentes perceptions.

Le détail de cette théorie, qui consiste en une application au domaine du sensible de la doctrine de la vision de toutes choses en Dieu, sera explicité par l'analyse des différentes occasions qu'aura Malebranche défendre son « sentiment bizarre », d'abord contre Arnauld puis contre Régis.

2. *Sentir, est-ce connaître ? Vraies et fausses idées en régime malebranchiste.*

L'enjeu principal de l'échange que nous considérons ici¹⁴²² concerne la question de la nature des idées. Arnauld, qui est à l'initiative de la discussion, examine la question de savoir si le sujet malebranchiste perçoit le monde extérieur ou seulement des idées¹⁴²³. Cette déclaration tardive de Malebranche résume bien l'enjeu de la discussion : « confondre les idées avec les perceptions, ce serait établir le pyrrhonisme. Ce serait renverser les sciences¹⁴²⁴ ».

Dans ce débat, crucial au regard de la postérité cartésienne, il est patent, comme le relèvent de nombreux commentateurs, que la polémique témoigne d'incompréhensions mutuelles et peut-être de méprises feintes¹⁴²⁵. Au fil de la dispute, qui court sur plus de vingt ans, et qui, après avoir passionné éditeurs et public, finit par lasser, les procès d'intentions et lectures peu amicales se multiplient et il faut bien dire qu'objections et réponses sont souvent répétitives. La querelle, si elle permet assurément d'éclaircir les positions, n'aboutit pas à un accord, les vues de Malebranche et Arnauld restant, pour l'essentiel, divergentes.

ou de l'isomorphisme entre l'étendue intelligible comme structure non étendue, et l'étendue matérielle (« Malebranche on intelligible extension », *British Journal for the History of Philosophy*, 2003/11(4), pp. 581-308).

¹⁴²² Les débats relatifs au *Traité de la nature et de la grâce* se situant hors de notre enquête et certains aspects de la controverse touchant la connaissance par l'âme d'elle-même ou la réalité du plaisir ayant déjà été évoqués, nous nous concentrerons ici sur les mises en causes du troisième livre de la *Recherche* (et du *Xe Ecl.*, qui le complète) telles qu'elles apparaissent dans les *Vraies et fausses idées* puis dans les textes qui alimentent le débat entre les deux auteurs. Ce choix ne signifie pas, bien entendu, que nous estimons ces pièces du dossier indépendantes des autres éléments constitutifs de la polémique. Nous ne pouvons en effet que souscrire à la démonstration de D. Moreau qui établit que les développements sur la connaissance sont « organiquement liés » aux théories du *Traité de la nature et de la grâce* » (*Deux cartésiens*, p. 141). Notons en outre que, dans les aspects de la polémique entre Arnauld et Malebranche dont nous traitons, une même question se retrouve : celle du statut de la sensation et de la connaissance du particulier.

¹⁴²³ Rép. aux VFI, XII, § XI, OC VI-VII, p. 157. Comme on le sait, ce qui est au cœur des débats et que Malebranche et Arnauld ne parviendront pas à trouver, c'est une définition commune de l'idée. Richard Glauser, dans son article « Arnauld critique de Malebranche, le statut des idées » (*Revue de théologie et de philosophie*, 1988/120, pp. 389-410) propose une reconstruction de la discussion, des objections qu'Arnauld propose à Malebranche et des raisons qui fondent la polémique.

¹⁴²⁴ Lettre du 19 mars 1699, OC VIII-XI, p. 932.

¹⁴²⁵ Ainsi Malebranche proteste-t-il sans cesse qu'Arnauld refuse de prêter attention aux distinctions conceptuelles qu'il propose tandis que celui-ci tempête contre le « dictionnaire particulier » de Malebranche et les variations et incohérences dont il l'accuse. Sur les accusations d'incohérence proférées par Arnauld à l'encontre de Malebranche, on peut renvoyer à M. Priarolo (« Una difficile eredità : Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana » pp. 384-385).

Le positionnement des deux auteurs, au regard du legs cartésien est manifestement différent. Arnauld, citant surtout la *Troisième Méditation*, revendique une compréhension orthodoxe de Descartes et Malebranche, quant à lui, s'emploie à résoudre les difficultés qu'il décèle dans le texte cartésien – en particulier par un appel à Augustin qui n'est pas sans susciter de nouvelles controverses interprétatives entre les deux auteurs¹⁴²⁶. Arnauld estime exposer la vraie théorie cartésienne des idées en affirmant que notre esprit a accès, en raison de sa nature cognitive, aux choses extérieures, d'où il suit qu'il n'y a pas d'entités représentatives qui constitueraient des intermédiaires – donc des voiles selon l'expression devenue célèbre, de Reid – entre la pensée et le monde. Malebranche, lui, soutient la transcendance des idées à notre pensée et l'impossibilité pour nous de « voir les corps en eux-mêmes » c'est-à-dire d'atteindre les objets directement. En somme, Malebranche autonomise la réalité objective cartésienne. L'opposition entre les deux auteurs marque donc une forme d'écartèlement de l'idée cartésienne, Arnauld accentuant ses aspects subjectifs et Malebranche son caractère objectif¹⁴²⁷.

Nous rendrons compte de la polémique sur la nature des idées en examinant d'abord les critiques arnaldiennes puis les réponses de Malebranche.

Dans les *Vraies et fausses idées*, Arnauld mobilise divers ordres de critiques à l'encontre de la théorie malebranchiste, interrogeant autant forme que fond. Ainsi relève-t-il diverses faiblesses méthodologiques, qui lui apparaissent comme autant de manquements aux « règles que l'on doit avoir en vue pour chercher la vérité dans cette matière des Idées et dans beaucoup d'autres semblables¹⁴²⁸ » ; la principale erreur de Malebranche lui semblant être la variation ou l'imprécision du vocabulaire. La cohérence de la pensée malebranchiste serait mise à mal par deux erreurs principales: d'une part, les variations de sens imposées au terme d'idée, d'autre part, les changements d'opinion sur ce qui est vu ou non en Dieu.

Concernant le premier problème, Arnauld procède, par exemple au chapitre III, à des relevés qui font apparaître d'indubitables écarts entre un premier sens du terme « idée » dans la

¹⁴²⁶ Ainsi dans la lettre à Arnauld du 1^{er} juillet 1694 Malebranche affirme-t-il que c'est bien de Descartes, aidé d'Augustin, qu'il a tiré son « sentiment bizarre » selon lequel toutes choses sont vues en Dieu. Malebranche revendique ces deux sources dont il reconnaît pourtant aussi les limites : « je ne lui abandonne pas M. Descartes, quoique je puisse m'en passer » (OC VI-VII, p. 214). Malebranche estime en effet que Descartes n'a que trop peu traité de la nature des idées et qu'il parle parfois de manière obscure, ce qui incline Arnauld à le lire comme il lui plaît, bien que son interprétation soit invalide (*Ibid.*).

¹⁴²⁷ Sur ce point, on peut renvoyer aux articles de Christiane Frémont : « Arnauld et Malebranche, la querelle des idées », *Corpus* 1987/, pp. 99-115, p. 107 et Mariangela Priarolo (notamment p. 378, 399, 400-402 : l'auteure s'attache à montrer comment chacun des deux protagonistes gauchit les textes cartésiens, les infléchissant dans un sens favorable à ses propres vues, si bien que tous deux trahissent l'original).

¹⁴²⁸ VFI, chapitre I, p. 49.

Recherche de la vérité – auquel il s'accorde – et la signification que Malebranche y attache par la suite¹⁴²⁹. C'est que, délaissant « ses sentiments purs et naturels touchant cette matière¹⁴³⁰ », qui indiquaient une équivalence entre idée et perception, Malebranche en serait venu à développer une conception ad hoc¹⁴³¹ et erronée, pour répondre au (faux) problème de savoir comment une âme immatérielle peut percevoir des corps qui ne peuvent assurément pas lui être présents¹⁴³². La conception malebranchiste est ainsi interprétée par Arnauld comme l'effet d'un préjugé enfantin, demandant une présence préalable à toute perception, présence pensée sur un mode local¹⁴³³. Usant de la distinction entre présence objective et présence locale, Arnauld dénonce donc une erreur de catégorie¹⁴³⁴ et ajoute qu'il est évident, ne serait-ce que par la conclusion de l'acte au pouvoir, que notre âme est apte à apercevoir des objets qui ne lui sont pas présents – et ne pourraient l'être, comme sont, par exemple, les figures géométriques abstraites¹⁴³⁵.

S'agissant de la deuxième erreur : Arnauld relève que la doctrine malebranchiste – qu'il estime d'abord rigoureusement fidèle à Augustin et Thomas d'Aquin, dans l'affirmation que toutes choses singulières sont connues en Dieu par des idées qui représentent chacune – connaît une réorientation à partir des *Eclaircissements*, quand apparaît le concept, obscur, selon lui, d'étendue intelligible. Deux éléments sont alors explicitement mis en question : d'une part, la supposée

¹⁴²⁹ Id., pp. 55-57. Notons qu'Arnauld estime que cette variation des significations concerne aussi le TNG : « Je me trouve d'autant plus obligé de faire cette observation [sur la nécessité d'un vocabulaire précis dans les sciences], que ce n'est pas seulement l'ambiguïté du mot d'idée qui fait beaucoup de brouillerie dans le premier ouvrage de cet Auteur, mais que c'est un défaut répandu dans son Traité de la nature et de la grâce, où de semblables mots, qui se prennent en différents sens, semblent donner lieu à de grands mystères, qui disparaîtront aussitôt qu'on en aura démêlé les équivoques. » (Id., pp. 168-169).

¹⁴³⁰ Id., p. 54.

¹⁴³¹ « Rien en doit être plus suspect à ceux qui philosophent raisonnablement, que ces entités philosophiques, dont on n'a que des notions fort confuses, et qu'on voit assez n'avoir été inventées, que pour expliquer de certaines choses, que l'on a cru ne se pouvoir expliquer sans cela. » Id, chap. X, p. 91.

¹⁴³² Id, pp. 57 et 61.

¹⁴³³ « Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matière importante, que de prendre d'abord pour un principe général, dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui non seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous est si clair et évident qu'il nous est impossible d'en douter. (...) Ce qu'il a supposé d'abord, comme un principe clair et indubitable, est que notre esprit ne pouvait connaître que les objets qui sont présents à notre âme. » (Mais, raillerie mise à part, il est certain que notre ami a supposé par ce qu'il dit en cet endroit aussi bien que dans tout le reste de son traité de la nature des idées : que notre âme ne peut voir, ni connaître, ni apercevoir (car tout cela est la même chose) les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. » (Id. chap. VIII, pp. 82 et 83)

¹⁴³⁴ Malebranche confondrait, ce faisant, propriétés des corps et des esprits, ce qui contrevient à la sixième des règles édictées au principe des VFI, p. 49.

¹⁴³⁵ « Il est certain, par la demande 6 que mon esprit n'aperçoit pas seulement les choses matérielles singulières, comme un tel carré, un tel triangle, un tel cube, mais qu'il conçoit un carré en général, un triangle en général, un cube en général : et sans cela il n'y aurait point proprement de géométrie. (...) Or ces sortes d'objets, quoique corporels, un carré en général, un triangle en général, un cube en général, ne sont nulle part localement ; et ce qui n'est nulle part localement ne peut être localement ni présent ni absent de mon âme. Et il en est de même des nombres abstraits qui sont l'objet de l'arithmétique », Id, chap. VIII, p. 87. Arnauld interprète en outre la nécessité pour l'objet d'être présent et connaissable pour être perçu et appréhendé comme une croyance en l'existence dans l'objet, d'une faculté active de se faire connaître. Il affirme quant à lui qu'une faculté passive de l'esprit à être affecté suffit à expliquer que celui-ci puisse avoir des représentations des choses matérielles, sans qu'il soit besoin de se demander d'où elles viennent : « Mais à qui persuadera-t-on que rien ne puisse être connu par notre esprit que ce qui peut agir sur lui, pour s'en faire connaître ? comme si être connu supposait une faculté active en ce qui est connu, au lieu que c'est tout au plus s'il en suppose une passive. » (Id, chap. XI, p. 103). Malebranche reconnaît la passivité mais l'envisage bel et bien comme le revers d'une activité (qui sera celle de Dieu, puis de l'idée)

« variation » de ce qui est effectivement « vu en Dieu ¹⁴³⁶ » ; d'autre part, le sens à donner à la notion nouvelle.

Or, selon Arnauld, dans ses créations conceptuelles, Malebranche violerait plusieurs règles d'économie, forgeant des concepts inutiles et doutant de ce qui paraît clair¹⁴³⁷. En particulier, l'oratorien méconnaîtrait l'évidence de la conscience. Aussi Arnauld en appelle-t-il à plusieurs reprises à son témoignage, qui fait office de « démonstration ». Ainsi de ce passage :

« Car si, au lieu de nous renvoyer à ce prétendu monde, qu'il dit être d'accord de ceci et de cela, il s'était consulté soi-même, et avait considéré attentivement ce qui se passe dans son esprit, il y aurait vu clairement qu'il connaît les corps, qu'il connaît un cube, un cône, une pyramide, et que se tournant vers le soleil, il voit le soleil (...) ¹⁴³⁸ ».

La « science certaine¹⁴³⁹ » dont il s'agit est alors mobilisée contre les démonstrations malebranchistes, elles-mêmes dénoncées pour leur manque de rigueur. Arnauld oppose en effet souvent à Malebranche des démonstrations mises en forme et ne se prive pas de reconstituer sous forme syllogistique les raisonnements de l'oratorien dont il lui suffit ensuite de contester la majeure pour accomplir la réfutation. Selon Olivia Chevallier, cette démarche témoignerait d'une conception logique de la vérité, clairement opposée à celle, mathématique, de l'oratorien¹⁴⁴⁰. Selon ce procédé, Arnauld met en cause les prémisses du raisonnement de Malebranche dans RV, III, II, 1, niant que, comme le suppose l'oratorien, « tout le monde tombe d'accord » sur ses prémisses et soulignant la faiblesse d'une argumentation par l'absurde fondée sur un choix partial d'hypothèses à examiner.

¹⁴³⁶ Cette critique est récurrente. Elle se rencontre notamment aux chapitres XII et XIII des VFI, pp. 106-107 et 113.

¹⁴³⁷ Arnauld énonce ainsi ces principes de sobriété conceptuelle : « ne point brouiller ce que nous connaissons clairement par des notions confuses dont on voudrait que nous nous servissions pour l'expliquer davantage ; car se serait vouloir éclairer la lumière par les ténèbres » (Id., p. 49) ; « ne point demander de définitions des termes qui sont clairs en eux-mêmes, et que nous ne pourrions qu'obscurcir » (*Ibid.*) ; « ne pas multiplier les êtres sans nécessité, ainsi qu'on fait si souvent dans la philosophie ordinaire » (Id., p. 51).

¹⁴³⁸ Id, chap. VII, p. 81. Arnauld utilise ailleurs le même procédé d'appel à la conscience : pp. 141-142, 164, 188, 189. Précisons que, s'il peut être fait appel à la conscience pour corroborer ces assertions, c'est qu'elle procure, selon Arnauld, une connaissance exacte. Sur la certitude de la connaissance de soi : « Je me connais donc moi-même, en connaissant toutes les autres choses. Et en effet, c'est par là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligents, de ceux qui ne le sont pas, de ce que les premiers sont *sunt conscia sui et suae operationis*, et les autres non. » (Id., p. 53). « Il y a lieu de croire que Dieu en créant l'âme lui a donné l'idée d'elle-même, et que c'est peut-être cette pensée d'elle-même qui fait son essence. Car, comme j'ai déjà dit en un autre lieu, rien ne paraît plus essentiel à l'âme que d'avoir la conscience et le sentiment intérieur de soi-même, que les latins appellent plus heureusement *esse sui consciam*. » (Id., p. 223). Cette conscience de notre âme doit être appelée idée, et elle est plus claire que les idées que nous formons du corps, étant l'idée la plus claire qui soit : c'est là tout l'argument des chapitres XXIII et XXIV qui apparaissent comme des critiques du *XVe Eclaircissement*.

¹⁴³⁹ Id. p. 164.

¹⁴⁴⁰ Olivia Chevallier, « Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration », *Corpus* 2005/49, pp. 249-275.

La dernière critique épistémologique d'Arnauld concerne le choix des questions à traiter. Pour lui qui définit la pensée par la perception ou la connaissance d'un objet, la question de savoir comment il est possible que nous connaissions les choses paraît dépourvue de sens et impertinente¹⁴⁴¹. En effet : « Comme donc il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose c'est-à-dire que je connais, et que j'aperçois, quelque chose. Car la pensée est essentiellement cela¹⁴⁴². » Toute pensée est donc pensée de quelque chose et se détermine en fonction d'un objet qu'elle vise. Or il ne peut être donné de raison au caractère intentionnel de la pensée, ni même de l'activité de penser dont nous avons la certitude, puisqu'il très clair à la conscience¹⁴⁴³, qu'une « sérieuse attention à ce qui se passe en nous » à l'occasion de n'importe quelle pensée – tout acte de l'esprit s'accompagnant d'une réflexion virtuelle et de ce que nous appellerions conscience de soi – nous permet de saisir le caractère intentionnel de la pensée¹⁴⁴⁴.

En effet, à l'axiome 8 du chapitre V, Arnauld pose que « la conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir ». Si donc notre esprit, ainsi que l'indique la conscience, aperçoit des objets et a des idées, c'est qu'il en a la capacité ou le pouvoir. Cette raison « logique » s'augmente de justifications métaphysiques finalistes et de considérations relatives aux modalités de l'action divine dont la relative discordance avec l'ambition supposément modeste – descriptive et factuelle – de l'analyse est à souligner¹⁴⁴⁵. Le deuxième argument, relatif à la simplicité des voies, converge dans la direction du premier pour affirmer qu'une âme intellectuelle n'a d'autre destination que de penser, et notamment, de penser à des corps. Partant, la seule interrogation légitime consiste, selon Arnauld, en une enquête sur la cause efficiente – et non formelle, ce qui serait, comme l'établissait la cinquième règle de méthode¹⁴⁴⁶, remonter au-delà des questions acceptables – de telle ou telle pensée, tandis que le caractère représentatif de nos pensées ne peut ni ne nécessite d'être mis en doute ni justifié : « quand on est arrivé jusques à connaître la nature d'une chose, on n'a plus rien à

¹⁴⁴¹ D. Moreau l'exprime de manière implacable: « La thèse arnaldienne a ici la force indiscutable et infondée du postulat : c'est la nature de l'idée de représenter, d'une manière qui lui est propre, et il ne sert à rien de chercher à comprendre comment » (*Deux cartésiens*, p. 145)

¹⁴⁴² Id. p. 52.

¹⁴⁴³ VFI Chapitre V, axiome 6 : « Rien ne nous est plus certain que la connaissance que nous avons de ce qui se passe dans nôtre âme, quand nous nous arrêtons là. Il m'est très certain, par exemple, que je conçois des corps, quand je crois concevoir des corps, quoi qu'il puisse n'être pas certain que les corps que je conçois, ou soient véritablement, ou soient tels que je les conçois. » Id., p. 70.

¹⁴⁴⁴ Dans le chapitre II des VFI, Arnauld défend en effet l'idée selon laquelle c'est par *une réflexion expresse* que l'on a conscience de soi et de sa propre essence, bien qu'une connaissance virtuelle accompagne chacune de nos pensées.

¹⁴⁴⁵ « Dieu n'a point voulu créer notre âme, et la mettre dans un corps qui devait être environné d'une infinité d'autres corps, qu'il n'ait voulu aussi qu'elle fût capable de connaître les corps, et que par conséquent, il n'ait voulu aussi que les corps fussent conçus par notre âme » et « Or Dieu, ayant voulu que notre esprit connût les corps, et que les corps fussent connus de notre esprit, il a été sans doute plus simple de rendre notre esprit capable de connaître immédiatement les corps, c'est-à-dire sans êtres représentatifs. » Id., chapitre X, p. 91.

¹⁴⁴⁶ « La cinquième est de ne pas confondre les questions où on doit répondre par la cause formelle avec celles où on doit répondre par la cause efficiente, et de ne pas demander de cause formelle de la cause formelle, ce qui est une source de beaucoup d'erreurs, mais répondre alors par la cause efficiente. » Id., p. 50.

chercher ni à demander quant à la cause formelle¹⁴⁴⁷ », et « nous ne ferions donc que nous embarrasser et nous éblouir, si nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par là (...) Car puisque la nature de notre esprit est d'apercevoir les objets (...) il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets¹⁴⁴⁸ ».

Arnauld revendique donc de pouvoir affirmer qu'il est dans la nature de l'esprit de voir les corps, parce qu'il possède une faculté qui l'en rend capable. Ce terme, comme on le sait, était considéré avec suspicion par Malebranche. Arnauld, considérant ces réserves, affirme qu'il en est de bons et de mauvais usages et que son emploi est légitime dès lors que la capacité qu'il désigne a été clairement expliquée. Or, il affirme qu'il en va ainsi de sa pratique quand il écrit que l'esprit possède un tel pouvoir de penser aux corps, la conscience ou sentiment que chacun a de sa propre pensée suffisant à en connaître la nature¹⁴⁴⁹.

S'il peut convenir, enfin, de s'interroger, étant donnée une pensée, sur sa cause efficiente, c'est en un sens spécifique, sans demander si c'est Dieu qui procure à l'âme ses modifications ou si elle se les donne à elle-même : « car cela ne regarde point la nature des idées, mais seulement leur origine, qui sont des questions toutes différentes¹⁴⁵⁰ ». Ainsi Arnauld affirme-t-il d'abord ne vouloir traiter que de la nature¹⁴⁵¹ des idées, entendues comme perceptions, et, quand il s'essaie à réfléchir à leur origine afin de réfuter la conception malebranchiste de la passivité de l'âme, c'est avec une certaine réserve qu'il fait sienne l'opinion selon laquelle l'âme posséderait la faculté de se donner – ne serait-ce que par volonté – ses idées, la considérant comme la plus « vraisemblable »¹⁴⁵². Sur ce point, il est clair, en tout cas, qu'Arnauld veut maintenir une forme d'indétermination, qu'il justifie notamment par le caractère secret des desseins divins¹⁴⁵³. Si l'origine des idées demeure en partie

¹⁴⁴⁷ Id., chapitre II, p. 52.

¹⁴⁴⁸ Id., chapitre II, pp. 53-54 ; et aussi : p. 58 ; chapitre VI, p. 78, chapitre XIX, p. 163 : L'enquête sur l'origine des idées est superflue ; ainsi n'est-il pas même nécessaire de savoir comment s'opère ce qu'Arnauld appelle la « perception directe » des corps extérieurs. Sur ce point, on peut renvoyer aux analyses de D. Moreau : *Deux cartésiens*, pp. 146-148.

¹⁴⁴⁹ « On s'en sert mal, quand par le mot faculté on entend une entité distincte de la chose à qui on attribue cette faculté (...). On s'en sert mal aussi quand on prétend avoir rendu raison d'un effet inconnu, ou connu très confusément, par le mot général de faculté, qu'on donne à la cause (...). Mais, si, après avoir expliqué, comme fait M. Descartes, ce que c'est que la vitrification et que le feu y contribue (...) on demandait de nouveau que le feu a ce mouvement violent (...) ce serait alors fort bien répondre que de dire que c'est parce que telle est la nature du corps qu'on appelle feu (...). » (Id, p. 163) ; « Or ce n'est qu'en des cas tout semblables que je me sers, au regard de la pensée de mon âme, des mots de nature et faculté. Car moi, âme, je sais que je vois des corps, que je vois celui que j'anime, que je vois le soleil, quelque distant qu'il soit de moi. Je sais de plus ce que c'est que de voir des corps, et, quand je ne le pourrais pas expliquer à d'autres, il me suffit que j'en aie en moi-même une science certaine. » (VFI., p. 164)

¹⁴⁵⁰ Id., p. 214.

¹⁴⁵¹ Voir aussi sur ce point la fin de la démonstration sur les 20 drachmes, Id., p. 78.

¹⁴⁵² Précisons qu'Arnauld distingue entre différents cas : l'idée de l'âme, celle de l'infini, des qualités sensibles, des objets mathématiques, qui toutes, viennent vraisemblablement de Dieu, et enfin, les idées que l'âme peut, selon toute apparence, connaître *par raisonnement*. Id., Chapitre XXVII, pp. 223-224. Soulignons que ces développements apparaissent comme des *propositions*, et non des affirmations définitives.

¹⁴⁵³ « Mais de quelque manière que nous ayons ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu : tant parce que c'est lui qui a donné à notre âme la faculté de les produire, que parce qu'en mille manières, qui nous sont cachées, selon les desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose par les ordres secrets de sa providence toutes les aventures de notre

mystérieuse, reste en tout cas le fait : l'âme possède sans conteste la faculté de percevoir le monde. Or, cela, Arnauld le comprend d'une manière essentiellement différente de Malebranche, malgré les prémisses – qui sont autant de points d'accord – que leurs sources communes leur octroyaient.

L'un et l'autre accordent en effet à la pensée un caractère intentionnel – percevoir, c'est toujours percevoir quelque chose et il est impossible de percevoir « rien » – ; Arnauld nie, tout autant que Malebranche, la causalité réelle entre corps et esprit¹⁴⁵⁴ et il est même prêt à accorder que les idées sont perçues immédiatement et les objets médiatement¹⁴⁵⁵, pourvu que cela s'entende ainsi : nos perceptions contiennent la réalité objective des choses que nous apercevons, par là même : « l'idée du soleil est le soleil, en tant qu'il est dans mon esprit, non formellement comme il est dans le ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les choses sont en notre pensée¹⁴⁵⁶ ».

Selon Arnauld, en effet, en raison de la représentativité des perceptions, l'esprit, quand il connaît – c'est-à-dire aussi quand il sent – a pour objet la chose pensée et non une – ou son – idée, à moins qu'il ne la prenne comme objet de sa réflexion expresse¹⁴⁵⁷. Car l'idée n'a d'autre fonction que de faire paraître à l'esprit objectivement les propriétés de l'objet – être objectivement dans l'esprit voulant alors dire « être par représentation »¹⁴⁵⁸. Aussi, avoir une perception, selon Arnauld, est-ce bien avoir perception de la chose à laquelle correspond l'idée que l'on s'en forme, c'est-à-dire en saisir par la pensée la réalité objective, ou appréhender objectivement ce qui est en elle formellement :

vie, d'où dépend presque toujours que nous connaissons une infinité de choses, que nous n'aurions pas connues s'il les avait disposées d'une autre sorte. » Id., p. 224.

¹⁴⁵⁴ Il semble juste, en effet, à Arnauld, de dire que « nous n'apercevons pas les objets qui sont au dehors par eux-mêmes », si l'on entend par là que ceux-ci seraient « la cause de ce que nous les apercevons ». Il convient de noter, d'ailleurs, que, s'il accorde la critique de la causalité psychophysique, cette question lui paraît découplée du cœur de l'enquête : « ce premier sens [de « par eux-mêmes »] est vrai mais il ne fait rien à la question qui est de la nature des idées et non pas de leur origine » (Id., p. 80).

¹⁴⁵⁵ « (...) si je pense au soleil, la réalité objective du soleil, qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception ; et le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat, pour parler ainsi. » ; « Et ainsi on voit que sans avoir recours à des êtres représentatifs, distingués des perceptions, il est très vrai en ce sens que non seulement à l'égard des choses matérielles, mais généralement au regard de toutes choses, ce sont nos idées que nous voyons immédiatement, et qui sont l'objet immédiat de notre pensée : ce qui n'empêche pas que nous ne voyions aussi par ces idées l'objet, qui contient formellement ce qui n'est qu'objectivement dans l'idée : c'est-à-dire, par exemple, que je ne conçoive l'être formel d'un carré, qui est objectivement dans l'idée ou la perception que j'ai du carré. » Id., pp. 73 et 74. Sur ces points, Arnauld renvoie au concept cartésien de réalité objective, tel qu'il est formulé dans l'Abrégé Géométrique des *Secondes Réponses*, qu'il a soin de retraduire.

¹⁴⁵⁶ Id., p. 69.

¹⁴⁵⁷ Sur ce point, on peut renvoyer à l'article de Kim Sang Ong-Van-Cung « L'argument de l'illusion. Faut-il en finir avec la représentation », notamment : « Traiter la pensée, ou la perception, comme un acte mental n'implique pas nécessairement de faire des représentations des objets qui sont réellement perçus. Dans le cas d'une réflexion explicite, mon attention peut se focaliser sur une idée que j'examine, qui devient un objet de la pensée (...). Voir ou penser consiste bien à voir ou à penser les choses du monde (...). Bien sûr, ce qui est donné dans la perception, comme dans la pensée, ce sont les choses, ou le monde, et non pas la simple « matière » mentale des idées (...). Les idées ne sont des objets véritables que pour autant que nous les exprimons, dans le travail de l'expression qui est l'activité par laquelle nous rendons claires nos pensées » (pp. 232-233) ; « dire que nos perceptions sont ce par quoi nous pensons, ou percevons, vise simplement à nous rendre attentifs au fait qu'en réfléchissant sur nos pensées, nous pouvons changer nos manières de voir » (p. 220).

¹⁴⁵⁸ VFI chap. VI, p. 74 : formule empruntée à la *Troisième méditation*.

« Toute perception étant essentiellement représentative de quelque chose, et selon cela s'appelant *idée*, elle ne peut être essentiellement réfléchissante sur elle-même, que son objet immédiat ne soit cette *idée*, c'est-à-dire, la *réalité objective* de la chose que mon esprit est dit apercevoir : de sorte que, si je pense au soleil, la réalité objective du soleil qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception, et que le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat, pour parler ainsi. Et ainsi, l'on voit que sans avoir recours à des êtres représentatifs, distingués des perceptions, il est très vrai en ce sens que non seulement au regard des choses matérielles, mais généralement au regard de toutes choses, ce sont nos idées que nous voyons immédiatement et qui sont *l'objet immédiat de notre pensée* : ce qui n'empêche pas que nous ne voyons aussi par ces idées l'objet, qui contient formellement ce qui n'est qu'objectivement dans l'idée, c'est-à-dire que je ne conçoive l'être formel d'un carré, qui est objectivement dans l'idée ou la perception que j'ai d'un carré¹⁴⁵⁹. »

Selon Arnauld, l'idée, comme perception de l'objet¹⁴⁶⁰, peut donc être considérée sous deux rapports différents : à l'âme qu'elle modifie et à la chose aperçue en tant qu'elle est objectivement dans l'âme ; « le mot de perception marque plus directement le premier rapport, et celui d'idée le dernier¹⁴⁶¹ ». Ce double aspect peut fonder une distinction modale, commode dans l'expression, mais qui ne renvoie à aucune distinction réelle entre modification de l'âme et idée¹⁴⁶². Pour l'affirmer, Arnauld se réfère à nouveau à l'expérience de l'unité de notre esprit dans la conscience de penser ou de sentir qui accompagne toute perception¹⁴⁶³ et à la définition de l'idée proposée par Descartes dans la *Troisième méditation*, qu'il interprète comme une reconnaissance de l'immanence de l'idée à l'esprit :

¹⁴⁵⁹ Id. chapitre VI, p. 74.

¹⁴⁶⁰ Id., chapitre V, p. 67.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*

¹⁴⁶² « Ce ne sont pas deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports »

¹⁴⁶³ Précisons que, s'il peut être fait appel à la conscience pour corroborer ces assertions, c'est qu'elle procure, selon Arnauld, une connaissance exacte. Sur la certitude de la connaissance de soi : « Je me connais donc moi-même, en connaissant toutes les autres choses. Et en effet, c'est par là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligents, de ceux qui ne le sont pas, de ce que les premiers sont *sunt conscia sui et suae operationis*, et les autres non. », Id., chapitre II, p. 53. « Il y a lieu de croire que Dieu en créant l'âme lui a donné l'idée d'elle-même, et que c'est peut-être cette pensée d'elle-même qui fait son essence. Car, comme j'ai déjà dit en un autre lieu, rien ne paraît plus essentiel à l'âme que d'avoir la conscience et le sentiment intérieur de soi-même, que les latins appellent plus heureusement *esse sui consciam*. » Id., XXVII, p. 223. Cette conscience de notre âme doit être appelée idée, et elle est plus claire que les idées que nous formons du corps, étant l'idée la plus claire qui soit : c'est là tout l'argument des chapitres XXIII et XXIV qui apparaissent comme des critiques du *XVe Ecl.*

« il paraît par ces deux définitions, aussi bien que par beaucoup d'autres choses, qu'il [Descartes] dit dans sa troisième méditation, et dans la cinquième, que ce qu'il appelle idée et sur quoi il fonde ses démonstrations de Dieu et de l'âme, n'est point réellement distingué de notre pensée ou perception, mais que c'est notre pensée même, entant qu'elle contient objectivement ce qui est formellement dans l'objet¹⁴⁶⁴ ».

Si l'idée peut être considérée du point de vue de l'esprit (formellement) et du point de vue de la chose pensée (objectivement), elle tient de ce double rapport son caractère essentiellement représentatif, en tant que modalité de l'âme. Or c'est en s'appuyant sur la distinction cartésienne entre réalité formelle et présence objective, qu'Arnauld peut affirmer que les corps, bien que perçus indirectement, via les idées, sont les objets véritables de la perception¹⁴⁶⁵. Au contraire, reconstruisant la théorie malebranchiste, Arnauld en dénonce l'échec en raison de la distinction posée entre idée et perception. Le mouvement de la pensée de l'oratorien suivrait ce déroulé : 1. Nous apercevons des corps ; 2. Ce doit être par les idées ; 3. Ces idées ne peuvent être qu'en Dieu ; 4. Ce sont elles que nous voyons et pas les corps ; 5. Nous ne voyons donc pas les corps. Selon Arnauld, en supposant un troisième terme et en réifiant les idées, Malebranche rendrait l'accès aux choses impossibles : l'idée constituerait alors un voile entre l'esprit et le monde, qu'elle occulterait, sa consistance ontologique interdisant finalement toute pensée d'une relation de l'esprit aux choses.

Or la supposition d'un troisième terme entre l'esprit et la chose s'expliquerait, selon Arnauld, par des réquisits erronés déjà mentionnés : Malebranche y serait conduit dès lors qu'il affirme l'incapacité des corps à se faire connaître et la nécessité d'un préalable à la représentation elle-même. Selon Arnauld en effet, si les idées représentatives de Malebranche sont les objets immédiats de l'esprit, elles doivent être perçues absolument et fonctionner comme les signes et les tableaux. En régime arnaldien, en effet, représenter un objet, consisterait, pour l'idée, à le faire voir, ou le faire connaître, ou encore, à en contenir la réalité objective et cela suffit pour affirmer que ce

¹⁴⁶⁴Id., chapitre VI, p. 74-75.

¹⁴⁶⁵ La question de savoir comment interpréter le réalisme d'Arnauld est illustrée par le débat bien connu entre Lovejoy et Laird, le premier affirmant qu'Arnauld reconnaissait la nécessité d'un être représentatif qui serve de médiation entre l'esprit et l'objet, tout comme Malebranche, la divergence entre les deux auteurs s'établissant autour de la question de savoir si les sensations elles-mêmes pouvaient être de telles entités. Laird, au contraire, estimait que le point de séparation entre les deux auteurs était plus radical encore, Arnauld soutenant un réalisme direct. Il nous paraît convaincant quant à nous d'affirmer une lecture « médiane » : l'idée est bien l'objet immédiat de l'esprit dans la perception et elle est bien une médiation entre l'esprit et la chose, toutefois, elle n'est pas le *terme* de la perception, qui la dépasse en visant l'objet. C'est donc bien l'objet qui est perçu et non l'idée comme telle. L'objet peut être dit perçu *immédiatement* bien qu'indirectement parce qu'il n'est pas besoin d'un troisième terme doté d'une existence réelle, outre le sujet et l'objet, pour que la perception ait lieu, puisque ce sont les modalités du sujet lui-même qui sont représentatives ; A. O. Lovejoy, « 'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld », *Mind*, oct. 1923, pp. 444-461, J. Laird, « The 'Legend' for Arnauld's Realism », *Mind*, Avril 1924, pp. 176-179, A.O. Lovejoy, « Reply to Professor Laird », *Mind*, avril 1924, pp. 180-181. Sur cette controverse et les arguments que l'on peut fournir à l'appui de chacune des thèses, voir M. Priarolo, p. 387 et A. Ndiaye, La philosophie d'Antoine Arnauld, p. 128. Sur la perception médiate/immédiate : Volton, pp. 58-75 et Joseph Moreau, p. 277.

que l'esprit voit au moyen de sa propre modification, c'est l'objet lui-même et non son double, substitut ou image. En ce sens, la médiation opérée par l'idée est toute relative et n'empêche en rien que l'esprit soit, par elle, en relation « directe » – c'est-à-dire non opérée par un troisième terme distinct de l'esprit et de la chose – avec le dehors. Ce que la conscience perçoit dans l'idée, c'est donc bien son contenu, c'est-à-dire l'objet même sous une forme adéquate à sa saisie par l'esprit. L'idée est perçue en elle-même si le sujet fait explicitement retour sur lui¹⁴⁶⁶ ; d'ordinaire, elle disparaît en faisant paraître son contenu. Aussi, que l'idée soit conçue comme opération ou objet, elle peut échapper à l'accusation d'occulter la chose, dès lors qu'on la pense par sa fonction qui ne peut être que de donner à voir l'objet. Aussi faut-il dire, selon Arnauld, que l'idée représente son objet en un sens tout différent de la manière dont opère un tableau au regard de son sujet ou un signe au regard de son signifié :

« Quand on dit que nos idées et nos perceptions nous représentent les choses que nous concevons, et en sont les images, c'est dans un tout autre sens que lorsqu'on dit que les tableaux représentent leurs originaux, et en sont les images, ou que les paroles prononcées ou écrites sont les images de nos pensées¹⁴⁶⁷. »

Ainsi, si les idées ou nos perceptions sont représentatives, ce n'est pas, selon Arnauld, en tant que copies ou indices des choses mais parce qu'elles contiennent objectivement leurs propriétés. Un échange avec Nicole permet de le confirmer. Celui-ci interroge Arnauld, en avril 1684, sur l'opportunité d'appeler « représentation » la relation de l'idée à son objet, attendu que l'idée, à la différence du signe, n'est pas connue par l'esprit comme chose, avant d'en indiquer une autre¹⁴⁶⁸. Or Arnauld élabore une conception de la représentation par idée qui prend ses distances avec les images, mais aussi les signes, tels que conçus dans la *Logique ou l'art de penser*. La représentation doit en effet être comprise selon lui, comme présentation à l'esprit de l'objet de sorte que la perception ne soit pas autre chose que la saisie dans l'esprit de la réalité objective de la chose. Aussi la représentation par idée désigne-t-elle une présentation directe, mettant l'esprit immédiatement en

¹⁴⁶⁶ Sur ce point, on peut renvoyer à l'article de Kim Sang Ong Van cung « L'argument de l'illusion. Faut-il en finir avec la représentation », notamment : « Traiter la pensée, ou la perception, comme un acte mental n'implique pas nécessairement de faire des représentations des objets qui sont réellement perçus. Dans le cas d'une réflexion explicite, mon attention peut se focaliser sur une idée que j'examine, qui devient un objet de la pensée (...). Voir ou penser consiste bien à voir ou à penser les choses du monde (...). Bien sûr, ce qui est donné dans la perception, comme dans la pensée, ce sont les choses, ou le monde, et non pas la simple « matière » mentale des idées (...). Les idées ne sont des objets véritables que pour autant que nous les exprimons, dans le travail de l'expression qui est l'activité par laquelle nous rendons claires nos pensées » (pp. 232-233) ; « dire que nos perceptions sont ce par quoi nous pensons, ou percevons, vise simplement à nous rendre attentifs au fait qu'en réfléchissant sur nos pensées, nous pouvons changer nos manières de voir » (p. 220).

¹⁴⁶⁷VFI, Chapitre V, p. 68.

¹⁴⁶⁸ Ce point est précisément commenté par Richard Glauser : « Arnauld critique de Malebranche », *Revue de théologie et de philosophie*, 1988/120.

contact avec la chose c'est-à-dire avec sa réalité objective. En revanche, les tableaux et les signes présentaient selon lui les objets de manière indirecte, en y faisant penser, c'est-à-dire en induisant une perception seconde : « la nature du signe consiste à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée ».

Or, la définition du signe donnée au chapitre 4 de la *Logique* s'appliquerait parfaitement, selon Arnauld, à l'idée malebranchiste, distinguée de son objet : « tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée¹⁴⁶⁹ », à laquelle est jointe la ressemblance. Car, formée sur le modèle de la représentation picturale, l'image malebranchiste, à en croire Arnauld, devrait ressembler à l'objet pour pouvoir l'indiquer avec justesse à un esprit, qui serait apte à juger de cette conformité, attendu qu'« un portrait n'est représentatif que comme un aliment est sain, par rapport à nos perceptions¹⁴⁷⁰ ». Représentative comme l'est le signe, l'idée malebranchiste serait donc tributaire d'un sujet susceptible de l'appréhender.

En outre, la conception malebranchiste de la représentation poserait le problème de la régression à l'infini de la connaissance : pour reconnaître le signe comme signe, le sujet devrait avoir une perception de la chose, sans doute simultanée, mais peut-être préalable :

« Il faut, de plus, considérer qu'appelant A l'être représentatif du soleil, et le soleil B, afin qu'A me soit représentatif, il faut que je n'aie pas seulement la perception d'A, mais que j'aie aussi celle de B, et que celle de A me soit un degré pour l'avoir. Car si mon esprit ne voyait qu'A, sans passer de la vue d'A à celle de B, je ne verrais A que comme une chose absolue, et non comme un signe représentatif de B, puisque la définition célèbre qu'a donnée saint Augustin du signe sensible se peut appliquer à toutes les autres sortes de figures : *signum est praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cogitationem venire*. Nous ne pouvons donc rien connaître comme représentatif, que nous ne connaissions en même temps ce dont il est représentatif : c'est pourquoi si je connaissais A sans connaître B, je ne connaîtrais pas A comme un signe, mais comme une chose, selon la différence que Saint Augustin met *entre les choses et les signes, inter res et signa*. (...) Rien n'est donc plus faux, en toute manière, que la philosophie des fausses Idées. Car, après nous avoir dit en général, que nous avons besoin d'un être représentatif pour voir le soleil, quand se vient à expliquer

¹⁴⁶⁹ Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Gallimard Tel, p 47.

¹⁴⁷⁰ *Œuvres d'Antoine Arnauld*, XXX VIII, pp. 584-585, texte cité dans l'édition des *Vraies et fausses idées* de Denis Moreau, pp. 241-244 : « Ce n'est pas, dit-on, ma perception qui me représente le soleil, quand je pense au soleil ; c'est un être représentatif, distingué de ma perception, intimement uni à mon âme, qui est l'idée archétype du soleil. Mais ce prétendu archétype du soleil, pourra-t-il me le représenter autrement que comme le tableau du Roi me représente le Roi ? On ne voit pas que ce puisse être d'une autre manière. Ce sera donc en contribuant à ce que j'aie la perception du soleil, sans laquelle il ne me serait pas possible que le soleil me fût représenté par son être représentatif, et avec laquelle il serait impossible qu'il ne me fût pas représenté, puisque c'est assurément nos perceptions qui nous rendent les choses présentes à l'esprit. ».

en particulier comment nous le voyons, on ne veut plus que la perception de cet être représentatif nous mène à celle du soleil ; mais on prétend que nous ne voyons que l'être représentatif, sans voir le soleil : ce qui est visiblement ôter à ce prétendu *être représentatif* la qualité de *représentatif*, comme je le viens de montrer, et nous ôter toute espérance de connaître les ouvrages de Dieu ; parce qu'après nous avoir promis de nous apprendre comment nous les connaissons, cette promesse se termine à nous dire que nous ne devons point nous attendre de les connaître, *parce qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connaissances*.¹⁴⁷¹ »

La lecture qu'Arnauld fait de la théorie des idées de Malebranche conduit donc à y voir un idéalisme radical qui subvertirait le cartésianisme et la théorie augustinienne de la vision en Dieu.

En effet, Malebranche lui paraît déroger à une conception compatible avec les l'enseignement d'Augustin – et par là, acceptable – pour introduire des nouveautés conceptuelles fautives¹⁴⁷². Sa première objection contre la théorie malebranchiste de la vision en Dieu consiste, comme cela a déjà été noté, à relever les incohérences et des variations d'un discours¹⁴⁷³ qui ne désignerait pas toujours les mêmes genres d'êtres comme étant connus par idées claires. Arnauld dénonce dès lors une « amplification » trompeuse : pourquoi affirmer que nous voyons toutes choses en Dieu s'il ne s'agit en vérité que des choses matérielles et de l'« essence des choses, les nombres, l'étendue » ?

« Toutes choses se réduisent donc aux choses matérielles et aux nombres. Et encore, pour les choses matérielles, il en excepte dans les *Eclaircissements* toutes celles qui existent, et généralement tous les êtres singuliers, ce qui comprend tous les ouvrages de Dieu.¹⁴⁷⁴ »

¹⁴⁷¹ Id., pp. 243-244 (*Défense d'Arnauld contre la Réponse aux Vraies et fausses idées*).

¹⁴⁷² Le verdict d'Arnauld est en effet sans appel : « Or je crois qu'il suffit de représenter ce qu'il dit en expliquant de quelle manière nous voyons les choses en Dieu, pour reconnaître qu'il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligible, et de plus mal propre à nous faire apercevoir les objets matériels, que nous souhaitons de connaître ». Id., p. 106.

¹⁴⁷³ « Une des premières preuves du peu de solidité de cette nouvelle doctrine, c'est que celui qui nous la propose comme une merveilleuse découverte n'a rien de ferme sur tout cela, qu'il en parle tantôt d'une manière et tantôt d'une autre ? » Id., p. 106 ; « Je ne vois même pas qu'il demeure ferme et constant dans la restriction qu'il fait des choses que l'on voit en Dieu, quand il les réduit aux nombres, à l'étendue, et à l'essence des êtres. Car dans le chapitre VII de la deuxième partie du livre III, il dit qu'il y a quatre manières par lesquelles notre esprit connaît les choses : 1) par elles-mêmes ; 2) par leurs idées (c'est-à-dire, par des êtres représentatifs, qui selon lui ne se trouvent qu'en Dieu) ; 3) par conscience ou sentiment intérieur ; 4) par conjecture. Or il ne met que les corps et les propriétés des corps dans cette seconde classe des choses qu'il prétend ne se pouvoir connaître qu'en la seconde manière, c'est à dire, par leurs idées, ce qui est la même chose que d'être vues en Dieu. » (Je trouve une même variation au regard des vérités immuables et éternelles. Il dit en quelques endroits qu'on ne les voit point en Dieu, et en d'autres qu'on les voit. » (Id., p. 109)

¹⁴⁷⁴ Id., chapitre XII, p. 107 et, plus loin, à propos du Xe *Ecl.* : « on en doit conclure que nous ne voyons en Dieu aucun des ouvrages de Dieu ».

Car Arnauld relève scrupuleusement l'infléchissement de la théorie malebranchiste entre sa première rédaction et les *Eclaircissements*¹⁴⁷⁵. Le concept d'étendue intelligible qui y apparaît contribue à l'effacement de la théorie selon laquelle il existerait – en Dieu – un monde intelligible contenant les idées de tous les êtres présents et possibles¹⁴⁷⁶. Or, Arnauld défend au contraire l'existence d'un tel « monde intelligible » qui désigne « le monde matériel et sensible, en tant qu'il est connu de Dieu ». Selon lui, une correspondance terme à terme existe donc entre chaque créature et son idée en Dieu, sur le modèle de laquelle la première a été créée. Pour appuyer cette thèse, Arnauld en appelle à la position augustinienne, telle qu'énoncée dans la 46^{ème} *Question* et qui affirme la valeur archétypale de l'idée de chaque chose et y ajoute un passage de la *Somme théologique* dans lequel Thomas d'Aquin pose que les idées qui sont en Dieu y peuvent représenter des choses particulières sans que cela mette en cause la simplicité de la substance divine. En effet, si les idées sont « les choses telles qu'elles sont dans l'entendement divin », alors on peut affirmer que toutes les créatures y résident objectivement.

Or, selon Arnauld, l'erreur de Malebranche aurait été de ne pas avoir distingué ce qui est en Dieu objectivement ou formellement et d'avoir, par suite, été conduit à réviser une doctrine exacte pour de mauvaises raisons. En effet, le concept d'étendue intelligible intervient quand Malebranche s'attache à répondre à l'objection suivante : si l'on voit en Dieu toutes choses, y voit-on aussi le changement qui affecte les corps ? Y a-t-il donc du changement en Dieu ? Or, selon Arnauld, le raisonnement de Malebranche s'enracine dans une fausse prémisse selon laquelle Dieu ne pourrait connaître que ce qui se trouve en lui – d'où la postulation de cette « étendue intelligible ». S'effrayant de l'obscurité du terme intelligible, Arnauld le ramène à « selon ce qu'il est dans l'entendement de celui qui le connaît¹⁴⁷⁷ ». Or, s'il ne s'agit que de cela, il serait juste de dire que l'étendue intelligible est dans notre esprit quand nous concevons une chose matérielle. Aussi Arnauld conteste-t-il le statut ontologique et le mode de connaissance que Malebranche attribue à l'étendue intelligible, dont le *Dixième Eclaircissement* affirme qu'elle n'est pas une des manières d'être de notre esprit mais la substance de Dieu en tant que participable par les créatures. Arnauld le conteste par une double série de critiques, la première visant les raisons pour lesquelles, selon

¹⁴⁷⁵ Arnauld procède ainsi, au chapitre XIII des VFI, à une comparaison éclairante de passages des *Eclaircissements* et du premier état de la théorie.

¹⁴⁷⁶ « (...) voulant changer sa première manière de voir les choses en Dieu, il l'a fait en niant une chose très véritable, qu'il avait reconnue auparavant. Car il avait assez fait entendre que cette manière consistait en ce que Dieu nous découvrirait chacune de ses idées. Et c'est de quoi il ne veut plus demeurer d'accord après les *Eclaircissements*. Il le déclare en ces termes ... » Id., chapitre XIII, p. 112 ; « Nous venons de voir que l'auteur de la Recherche de la vérité, demeurant toujours ferme dans la pensée que nous voyons toutes choses en Dieu, a varié dans l'explication de la manière dont cela se fait. Car ayant d'abord cru que nous voyons chaque chose par l'idée particulière qu'elle a en Dieu, il a depuis changé de sentiment, en déclarant qu'il n'a pas prétendu (il devrait plutôt dire qu'il ne prétend plus) qu'il y eût en Dieu certaines idées particulières, qui représentassent chaque corps en particulier, mais que nous voyons toutes choses en Dieu par l'application que Dieu a fait à notre esprit de l'étendue infinie en mille manières différentes. » Id., chapitre XIV, p. 117.

¹⁴⁷⁷ Id., p. 121.

Malebranche, l'étendue intelligible ne peut être vue en nous ; la seconde, pour établir qu'il est impossible d'affirmer, par ce qui précède, que l'étendue intelligible se trouve en Dieu. Il nie donc d'abord que l'étendue intelligible toute seule puisse être l'objet d'une perception – qui permettrait d'en prouver l'existence – dans la mesure où toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi. Cela est d'autant plus vrai, dans le cas de la perception de l'étendue intelligible, qu'on ne peut la dire telle, au sens d'Arnauld, que parce qu'il y a un esprit qui la connaît.

Dans un deuxième temps, réutilisant la distinction formellement/ objectivement, Arnauld affirme que les raisons alléguées par Malebranche pour affirmer que l'étendue intelligible ne peut être en notre âme – être fini et indivisible – ne vaudraient que si l'on voulait que l'étendue s'y trouve formellement, et non objectivement. Reprenant le raisonnement malebranchiste, il ajoute, superposant étendue intelligible et matérielle, que l'on peut penser à l'étendue intelligible sans penser à Dieu et qu'elle ne paraît pas pouvoir, en revanche, en être un mode, puisqu'elle est divisible et infiniment étendue, ce qui contrevient à la simplicité divine. Enfin, Arnauld dénonce la réserve malebranchiste qui refuse d'établir comment – formellement ou éminemment – l'étendue intelligible peut être en Dieu, écrivant qu'elle y est « d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre » et il accentue l'ambiguïté de cette réponse : si l'étendue intelligible était en Dieu formellement, cela n'implique-t-il pas qu'il y aurait en Dieu corporéité et changement ?

Quant à savoir comment l'étendue intelligible nous permettrait de connaître les corps, Arnauld le met en question aussi radicalement. Sa critique porte sur deux points : d'une part, il s'agit de déterminer comment la connaissance advient et comment elle progresse, d'autre part, de comprendre ce que Malebranche veut dire en affirmant que la pensée attache à l'idée d'étendue des sensations qui la particularisent.

Concernant le premier point, dans le chapitre XV, Arnauld l'explore en se servant d'une analogie : le sujet malebranchiste se trouverait, face à l'étendue intelligible, comme le peintre face à un bloc de marbre à tailler : comment y faire paraître une figure que l'on ne connaît pas déjà ? Cette parabole, qui rappelle le paradoxe du *Ménon*, conduit Arnauld à écrire :

« Quand notre esprit pourrait borner, comme il lui plairait, cette étendue intelligible, il n'y pourrait trouver l'idée d'aucune figure qu'il ne connaîtrait pas encore, et qu'il voudrait connaître. (...) Il est donc inutile aussi d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de borner l'étendue intelligible infinie, pour y trouver l'idée d'une figure qu'il a besoin de connaître. (...) Et s'il en a déjà une idée, il connaît cet objet, et il lui est inutile d'en former une nouvelle dans cette étendue intelligible infinie.¹⁴⁷⁸ ».

¹⁴⁷⁸ Id., chapitre XV, p. 135.

Arnauld ajoute que la supposition de l'étendue intelligible rend incompréhensible la distinction entre ignorance et savoir, puisque chacun voyant dans l'étendue intelligible, tous devraient convenir des mêmes idées¹⁴⁷⁹. Or, c'est ce que l'expérience ne démontre pas, ce qui plaiderait contre l'hypothèse de départ.

Ensuite, l'affirmation malebranchiste selon laquelle toute perception sensible se compose d'une idée et de sensations, se trouve mise en question au motif que le sujet serait libre de joindre n'importe quelle sensation à l'idée d'étendue, de sorte que la prétendue objectivité de la vision en Dieu ne serait que chimère¹⁴⁸⁰.

Enfin, Arnauld interroge les implications morales de la théorie : Malebranche soutient qu'elle affirme la dépendance totale de l'esprit à Dieu, ce qu'Arnauld récuse, maintenant que la dépendance des esprits comme créatures ne peut être augmentée par celle des idées. Il suggère au contraire que, si l'on voit Dieu en voyant toutes choses, cela peut justifier que nous aimions les choses matérielles – comme les plaisirs sensibles. Car Arnauld prête à Malebranche l'idée selon laquelle en voyant Dieu on le verrait – ce qui, si c'était exact, mettrait en cause le principe suivant lequel Dieu est connu de simple vue.

Avant de détailler les réponses que Malebranche oppose à ces diverses critiques, il convient d'en souligner les traits les plus saillants.

¹⁴⁷⁹ L'article que Jean-Claude Pariente consacre aux débats entre Arnauld et Malebranche porte essentiellement sur ces questions : « Arnauld critique de Malebranche : théorie des idées et théorie de la connaissance », *Corpus* 2005/49, pp. 227-248.

¹⁴⁸⁰ Après avoir rappelé la distinction entre propriétés physiques des corps et qualités perçues puis la régularité de l'action divine suivant l'ordre naturel, Arnauld affirme que Malebranche renonce à ces principes cartésiens : « Mais il faut que la trop forte application qu'a eue cet auteur à faire trouver les idées de tous les corps que nous voyons dans son étendue intelligible infinie, lui ait fait oublier toutes ces vérités, qu'il avait auparavant si bien expliquées, pour l'avoir rendu capable de nous vouloir persuader que, quand notre âme voit un carreau de marbre blanc, ce n'est point ce carreau qu'elle voit d'une figure carrée, mais qu'elle envisage une partie de l'étendue intelligible infinie, et qu'elle la conçoit bornée comme il faut, pour avoir cette figure, et que ce n'est point aussi à ce marbre qu'elle attache la sensation de la couleur blanche, comme on a cru jusqu'ici qu'elle devait faire, selon l'institution de l'Auteur de son union avec le corps, mais que c'est à une partie quelconque de cette même étendue intelligible. Je dis quelconque ; car c'est ce qu'il enseigne, quand il dit qu'afin que nous puissions voir le soleil intelligible, tantôt grand et tantôt petit, il suffit que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, et tantôt une plus petite, et que nous ayons un sentiment vif de lumière pour attacher à cette étendue. C'est pourquoi, ajoute-t-il, comme toutes les parties de cette étendue intelligible sont de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit. (...) Dieu a jugé à propos de nous donner le moyen de les [les propriétés physiques des corps] discerner plus facilement par ces sensations de différentes couleurs, qu'il a bien voulu causer dans notre âme à l'occasion de ces divers ébranlements de notre nerf optique : comme les tapisseries ont un patron qu'elles appellent rude, où les diverses nuances d'une même couleur sont marquées par des couleurs toutes différentes, afin qu'elles s'y trompent moins. Mais ce dessein de Dieu serait renversé, si sous prétexte que nul de ces marbres n'est proprement ni blanc, ni noir, ni jaspé, mais que ces couleurs ne sont que des modifications de mon âme, je pouvais attacher chacune de ces couleurs auquel je voudrais ; car alors, bien loin que ces couleurs me servissent à les distinguer, elles ne me serviraient plus qu'à les confondre. C'est pourquoi Dieu n'a pas voulu que cela dépendît de ma liberté ; et j'en suis convaincu par l'expérience. » (Id., pp. 138-140).

En premier lieu, on notera la manière dont Arnauld entend déterminer le champ des investigations légitimes, ne retenant que la question de la nature des idées et non de leur origine. Il est clair que chez Malebranche, une telle césure – même s’il semble parfois l’entériner – ne peut guère faire sens, dans la mesure où une fois admises la distinction entre modification de l’âme et idée, puis la définition de l’idée comme archétype, entité universelle et infinie, le statut ontologique de l’idée se trouve déterminé et la provenance des perceptions en découle. Répondre sur la nature des idées et l’origine des modifications devient donc tout un.

On soulignera d’autre part qu’Arnauld transforme le questionnement, sans jamais le relever, puisqu’il traite plutôt de la connaissance que nous pouvons avoir des corps que de la perception sensible, y compris quand il s’adresse à la théorie malebranchiste de l’étendue intelligible, qui se propose justement d’expliquer les deux modes de relation aux objets : conception et perception. Il est clair que la question de savoir comment fonctionne la perception n’est pas celle d’Arnauld et qu’en outre, il entend avant tout maintenir, contre les risques qu’il attribue à la théorie malebranchiste, la relation cognitive de l’esprit au corps propre et aux corps extérieurs, sans préjudice, sans doute, de la valeur objective des caractères que nous en percevons. Il reste qu’une enquête approfondie sur les modalités de la perception pourrait conduire à remettre en cause la véracité du perçu, et par là, à affaiblir l’affirmation d’une saisie directe des objets qui paraît découler de sa doctrine. Enfin, on soulignera les appels répétés d’Arnauld à la conscience intime qui apparaît dès lors comme source fiable de connaissance et limite intrinsèque du questionnement, puisqu’il n’y a pas lieu de remettre en cause ce que la conscience nous dit, même si le témoignage qu’elle livre échappe à une élaboration claire.

Enfin, s’il est certain qu’Arnauld se montre fort attentif aux variations de vocabulaire et aux inflexions de la théorie, il est clair également qu’il accorde peu de prix à certains choix conceptuels que Malebranche s’efforce toujours de soutenir et de justifier dans sa réplique.

Les réponses de Malebranche à Arnauld qui, comme on le sait, ne le satisferont pas, opèrent, avec une grande constance, sur les différentes dimensions de la mise en cause.

En premier lieu, Malebranche reconnaît certaines variations de son vocabulaire mais défend la cohérence d’ensemble de sa pensée. Ainsi, il accorde des expressions impropres et des formulations maladroites au moment d’établir quelles choses nous voyons en dieu – tout ou seulement tous les corps¹⁴⁸¹ – pourtant, il récuse avoir soutenu que nous voyions toutes choses sans exception en Dieu et plus encore, Dieu lui-même. En outre, l’oratorien reconnaît les changements

¹⁴⁸¹ OC VI-VII, p. 106.

de sens donné au terme « idée » mais il les justifie par un approfondissement graduel des questions au fil de l'ouvrage : les premières occurrences du terme, alors que la nature des idées n'était pas encore au centre du questionnement, restaient conformes à l'usage ordinaire et il aurait été vain d'employer dès l'abord des significations dépendantes de la métaphysique mûre¹⁴⁸². Ainsi Malebranche admet-il une variation des discours à l'origine de l'embarras d'Arnauld, concernant l'existence d'une idée de Dieu : « je prends quelquefois le mot d'idée généralement, pour ce qui est l'objet immédiat de l'esprit quand on pense »¹⁴⁸³. D'après cette définition, il est donc juste de dire que l'on voit Dieu par une idée. Le terme indique alors une entité consubstantielle à Dieu – alors que les autres idées doivent être distinguées de la chose qu'elles représentent.

Cela dit, concernant les choses que nous voyons en Dieu, par idées, Malebranche admet avoir modifié sa position à partir du *Dixième Eclaircissement*. Le changement est alors à comprendre comme un approfondissement de la doctrine que les remarques d'Arnauld sont une autre occasion d'expliciter. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est pour répondre à une objection – le changement d'apparence sensible est-il aussi en Dieu, si je vois cet arbre, cette chose changeants ? – que Malebranche en vient à prendre deux positions : il affirme d'une part qu'il n'existe qu'une seule idée de l'étendue dans laquelle les modifications sont à titre virtuel et, d'autre part, que les corps nous apparaissent sous une forme individuelle et avec leur mouvement à partir de nos sentiments. L'affirmation selon laquelle nous voyons toutes choses dans l'étendue intelligible permet ainsi de conserver le principe augustinien de la vision en Dieu, en l'étendant aux créatures, en niant à la fois que celles-ci soient perçues par des idées individuelles et que les idées et/ou Dieu soit mobiles ou changeants.

Se référant à Augustin, Malebranche explicite la divergence : selon le premier, seules les natures immuables sont vues en Dieu et non les choses sensibles. L'oratorien, lui, affirme le contraire. Mais il précise que la perception que l'on a des choses matérielles contient idée pure et sentiment confus : la première est effectivement vue en Dieu, le second en nous. Ainsi faut-il dire que nous voyons en Dieu ce qui représente les créatures et que quelque chose de notre conscience, qui n'est pas représenté mais seulement présenté, nous fait accéder à leurs particularités¹⁴⁸⁴. La

¹⁴⁸² OC VI-VII, pp. 172-173.

¹⁴⁸³ OC VI-VII, p. 166. Dans le Xe *Eclaircissement*, on trouve un autre usage particulièrement malheureux du terme idée (éclairci, il est vrai, par le contexte), qui se trouve utilisé pour caractériser la perception que l'on a de soi et qui se maintient au fil des éditions : « Mais ce que l'esprit aperçoit par sentiment, ne lui est jamais clairement connu : non par défaut d'application de sa part, car on s'applique toujours beaucoup à ce que l'on sent, mais par le défaut de l'idée qui est extrêmement obscure et confuse » (PI I, p. 914-915 ; OC III, p. 142).

¹⁴⁸⁴ Trois lettres, OC VI-VII, p. 200 : « A parler exactement, on ne voit en Dieu que leurs essences, qui sont immuables, nécessaires et éternelles. On ne voit en Dieu que ce qui représente à l'esprit ces objets, que ce qui les rend intelligibles, que ce qui les fait connaître, et l'on ne les voit comme actuellement existants, que par les sentiments de couleur ou autres, dont Dieu nous frappe à leur occasion et à leur présence ; ou plutôt à l'occasion des ébranlements qui se font dans le cerveau en conséquence des lois qu'il a établies (...). ».

divergence à Augustin s'explique alors, selon Malebranche, par la méconnaissance, chez le Père, de la nature subjective de nos modalités sensibles : estimant que les couleurs sont dans les objets, Augustin aurait pensé qu'on les voyait en eux-mêmes¹⁴⁸⁵. Or, c'est pour répondre à cette erreur, que Malebranche revendique la référence cartésienne. Quant au renvoi à Thomas D'Aquin proposé par Arnauld et destiné à renforcer l'idée que c'est bien en lui-même que Dieu connaît les choses, par idées – d'où il ressortirait que ce sont bien des idées de toutes les choses particulières qui sont en Dieu, perceptibles – Malebranche en propose une autre interprétation, insistant sur le fait que ce n'est pas dans son entendement mais dans sa sagesse que Dieu connaît les créatures, c'est-à-dire non grâce à ses idées mais par les inflexions de sa volonté. De sorte que, quand nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est pas à un monde intelligible qui contiendrait toutes les idées particulières des êtres existants ou possibles mais seulement à ce qui en lui les représente virtuellement que nous aurions affaire : l'étendue intelligible. Ainsi, nous connaîtrions dans la raison de Dieu les idées générales et par le sentiment, ce qui advient par sa volonté, c'est-à-dire ce qui particularise les corps.

En outre, Malebranche met en lumière le parallèle audacieux qu'Arnauld construit entre le régime de l'idée dans l'entendement divin et son statut dans notre esprit : dans les deux cas, à en croire Arnauld, l'idée des choses est semblable à la perception que Dieu ou nous en a /avons. L'idée semble bien alors n'être qu'une représentation mentale et l'univocité de la connaissance entre Dieu et l'homme apparaît totale. La position malebranchiste, au contraire, entend maintenir une distinction essentielle entre la manière dont Dieu voit les choses – dans sa puissance – et la façon dont un sujet humain peut s'y rapporter, saisissant leurs propriétés essentielles dans l'étendue intelligible et se sentant affecté de ce qui les particularise.

S'agissant des autres critiques méthodologiques d'Arnauld, Malebranche en relativise la portée. Ainsi justifie-t-il l'énumération des différentes manières dont on peut voir les objets et le « tout le monde tombe d'accord » qui ouvraient l'examen de la nature des idées au livre III de la *Recherche* par sa stratégie d'écriture, adoptée en fonction des destinataires putatifs du texte. En outre, se plaçant à son tour sur le plan de la logique du raisonnement, il récuse la reconstruction

¹⁴⁸⁵ OC VI-VII, pp. 67-69 : Mais il faut que j'explique une difficulté qu'on peut avoir sur la différence apparente qui se trouve entre le sentiment de Saint Augustin et celui que j'ai appuyé dans la Recherche de la vérité. Car Saint Augustin ne dit pas, qu'on voit en Dieu les objets sensibles, mais seulement les natures immuables, les nombres et l'étendue intelligible ; je ne dis pas les choses nombrées, ni l'étendue matérielle. Et moi j'ai assuré, qu'on voit en Dieu généralement toutes les choses qu'on voit par idée. XI. Pour comprendre clairement, qu'il n'y a point de différence essentielle entre ces deux sentiments, il faut lire avec attention ce que je dis dans la Recherche de la vérité, Chap. 6 de la 2. Part du 3. Liv. (...) XII. On peut voir de ce passage, et de ce que j'ai dit dans l'Eclairciss. X. sur la nature des idées, Liv. 3, 2. Part. de la Recherche de la vérité et ailleurs, et encore dans le chapitre précédent, que je prétends, et que j'ai toujours prétendu, que dans la perception que nous avons des corps, il y avait sentiment et idée pure, sentiment confus de couleur et idée de l'étendue ou étendue intelligible, et que nous voyions en Dieu l'étendue intelligible, et sentions en nous la couleur, par rapport à un soleil, par exemple, à un cheval, à un arbre intelligible. (...) XIII. Car encore un coup, je ne dis pas qu'on voit en Dieu les couleurs dont nos modalités sont représentatives ; mais l'étendue intelligible, nature immuable, selon Saint Augustin, et à laquelle cette couleur se rapporte, ou est attachée par les lois de l'union de l'âme et du corps afin que nous jugions, qu'il y a des corps qui ont quelque rapport à nous, puisqu'ils agissent en nous : que nous jugions, dis-je. Car les corps qu'on voit ne sont nullement ceux qu'on regarde. »

qu'Arnauld propose de son argument et dénonce chez son opposant une pétition de principe. En effet, Malebranche a soin de marquer que, dans sa réécriture, Arnauld impose ses propres définitions des termes, refusant la distinction par lui-même proposée, entre « voir directement » et « voir indirectement »¹⁴⁸⁶. Ainsi souligne-t-il les présupposés d'un discours qu'il estime non démonstratif. C'est que la faculté représentative des modifications y est affirmée sur la seule foi de la conscience, dont Malebranche, pour les raisons longuement exposées au chapitre 2 de cette étude, estime qu'elle ne suffit pas à nous faire connaître ce que c'est, pour l'esprit, que penser. L'essentiel – que l'on peut voir les corps sans idée – reste donc indémontré¹⁴⁸⁷.

S'agissant précisément du rôle du sentiment intérieur, on sait que Malebranche ne le récuse que dans la mesure où il y est fait recours comme à une source absolue de connaissance sur la nature de l'âme. Quant à s'y référer pour connaître les modifications dont nous sommes capables, il n'y a là rien qui pose difficulté et Malebranche y a d'ailleurs recours pour défendre l'idée selon laquelle nous éprouvons en nous-mêmes le désir de connaître qui nous fait nous porter d'attention vers les objets jusque là seulement confusément saisis¹⁴⁸⁸. Ainsi le sentiment intérieur de l'attention est-il sollicité au cours d'une réfutation du chapitre XXVII des *Vraies et fausses idées* consacré à la critique arnaldienne de la passivité malebranchiste de l'esprit. Celle-ci mobilise deux arguments : le premier porte sur la manière dont l'oratorien établit sa démonstration – l'analogie corporelle. A cela, Malebranche répond en affirmant que le procédé n'est que provisoire, livré dans les premières pages du livre, et que la passivité de l'entendement – et non de l'esprit – n'est véritablement prouvée que plus loin, une fois la doctrine des idées entièrement explicitée. Le second concerne le témoignage de la conscience : Arnauld affirme qu'aucune raison valable ne permet de soutenir que l'âme ne peut se donner des modifications, puisque la conscience la montre capable de changer ses volontés. Selon le raisonnement d'Arnauld, il en va ainsi : soit elle peut vouloir différentes choses, partant, se donner des modifications et il n'y a pas lieu de nier qu'elle puisse procéder de même avec ses perceptions ; soit l'esprit n'est susceptible d'aucune activité et il est impossible que nous soyons libres. Pour répondre à cela, Malebranche fait observer d'une part, que l'activité de la

¹⁴⁸⁶ OC VI-VII, pp. 101-102.

¹⁴⁸⁷ OC VI-VII, pp. 83-84 : Malebranche met en question les définitions 3, 4 et 5 d'Arnauld, qui supposent ce qui est à démontrer. Le détail de la réfutation est introduit par cette contestation générale de la méthode arnaldienne d'exposition : « Il serait fort à désirer, que Monsieur Arnauld, qui se glorifie d'avoir une idée de l'âme, aussi claire que celle des géomètres ont de l'étendue, nous apportât des preuves, que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives, aussi bonnes et aussi courtes, que celles qu'on peut donner, que la rondeur n'est autre chose que la modification de la matière : il convaincrail assurément toute la terre de son sentiment. Mais il est étrange, que tout ce qu'il dit là-dessus n'est qu'une pure pétition de principe, à quoi néanmoins, comme géomètre, il donne un certain tour géométrique, dont je doute que les autres géomètres soient contents. » (Id., p. 81).

¹⁴⁸⁸ « On sait fort bien qu'on s'approche, pour ainsi dire, des idées par le mouvement de l'âme qui sont ses désirs, comme on s'approche des objets éloignés par le mouvement des jambes et des pieds. » ; « Car chacun sait assez par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, qu'on peut avoir un fort grand désir de connaître distinctement ce qu'on ne voit que fort confusément : et même qu'on cesse presque toujours de désirer d'avoir actuellement la perception d'un objet, lorsqu'on l'a épuisé, et que la perception en est très distincte. », OC VI-VII, p. 179.

volonté seule n'implique pas celle de l'entendement¹⁴⁸⁹, d'autre part, que le fait que l'âme puisse vouloir se porter à tel ou tel nouvel objet n'implique pas que la volonté soit éclairée par l'entendement se donnant ses propres perceptions. Il fait sienne, au contraire, l'hypothèse qu'Arnauld en venait à rejeter et selon laquelle « cela prouve seulement, qu'il faut que j'aie déjà une perception obscure et confuse du bien A, avant que mon âme puisse désirer de le connaître plus parfaitement. » Cette vue obscure, pour Malebranche, c'est l'idée vague de l'étendue intelligible, qui précède toute perception particulière et n'est aucunement une modification que l'esprit fini se donnerait. La déclaration assez énigmatique d'Arnauld « il me suffit d'avoir montré qu'on n'a point de raison de croire, que notre âme n'étant point purement passive au regard de ses inclinations, elle le doive être au regard de ses perceptions : ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse dire, que notre âme n'est peut-être active, qu'en tant qu'elle est volonté, parce que ce n'est peut-être qu'en le voulant, que nous nous pouvons donner diverses perceptions » lui est une occasion de triomphe, puisque Malebranche y voit la confirmation de sa propre position.

Contre les critiques de fond, Malebranche défend opiniâtement son sentiment sur la nature et la fonction des idées.

Sa réplique se fonde essentiellement sur une inlassable reprise de la distinction entre contenu objectif et perception subjective de la pensée, c'est-à-dire entre idée et modification¹⁴⁹⁰. L'idée est toujours conçue par Malebranche comme ce qui permet la perception : « je nie, qu'il puisse y avoir sans idée, de perception qui représente à l'esprit un être distingué de lui¹⁴⁹¹. » Se référant comme Arnauld au texte de la *Troisième méditation*, l'oratorien en retient effectivement la notion de réalité objective tandis qu'il élude l'aspect formel de l'idée et attribue radicalement aux modifications l'absence de représentativité que Descartes reconnaissait à l'idée envisagée comme pensée¹⁴⁹². Bien conscient de l'écart de sa doctrine à la compréhension arnaldienne des textes

¹⁴⁸⁹ OC VI-VII, p. 177.

¹⁴⁹⁰ Une telle distinction cristallise les incompréhensions comme le montrent ces remarques de Malebranche : « Parait-il, par ce discours, que Monsieur Arnauld sache seulement distinguer entre connaître et sentir, entre avoir l'idée claire d'une chose, ou le sentiment confus ? » *Réponse aux VFI*, XXII, § III, OC VI-VII, p. 152. ; ou encore : « M Arnauld suppose que je ne doute point que l'âme ne se connaisse, quoique j'aie dit plusieurs fois, qu'elle ne faisait que se sentir, ou se connaître par le sentiment intérieur qu'elle a de ce qui se passe en elle. »

¹⁴⁹¹ *Réponse aux VFI*, VI, § II, OC, VI-VII, p. 56.

¹⁴⁹² Malebranche se montre parfaitement conscient de cet écart : Id., OC VI-VII, pp. 216-217. « Monsieur Arnauld dit que les modifications de l'âme sont essentiellement représentatives : M. Descartes, que les pensées de l'âme considérées comme étant simplement des modifications de la pensée, n'ont entre elles aucune inégalité, et ne représentent rien. M. Arnauld dit qu'il ne faut rien à l'âme de distingué d'elle pour apercevoir les objets : M. Descartes soutient que c'est par la diversité des réalités objectives qu'elle peut apercevoir divers objets. Grande conformité, Monsieur, entre ces deux sentiments ! Ce seul passage, dit M. Arnauld, suffit pour découvrir mon éblouissement. Mais de plus, M. je n'ai point assuré que personne n'a jamais dit, mais que personne que M. Arnauld n'a jamais compris que l'idée, ou pour parler comme M. Descartes, la réalité objective d'un cercle ou de l'infini fût une modification de son esprit. Je crois même aujourd'hui, que M. Arnauld ne le comprend pas trop bien, tant est étrange l'éblouissement dont je suis frappé. Mais quoi ! M. Descartes dit que les idées sont des modalités de l'âme. Cela est vrai : mais c'est qu'il ne prend pas comme moi le mot d'idée, pour signifier uniquement la réalité objective, mais pour ces sortes de pensées par lesquelles on aperçoit un homme, un ange, etc., comme il est clair par

cartésiens, Malebranche défend contre son adversaire sa conception des idées comme interfaces entre l'esprit et ce qu'il regarde et justifie son acception du terme « représentation ».

Or, se demandant comment les objets extérieurs pourraient être présents à la conscience si les idées n'en étaient que des modifications, Malebranche rencontre d'abord les objections d'Arnauld contre la notion de « présence dans l'esprit ». Il se défend de ces mises en cause en invoquant l'usage de métaphores assurément maladroites, comme celle d'une âme incapable de marcher à la rencontre des objets hors d'elle, maintenue au fil des éditions¹⁴⁹³, ce qui est pour le moins surprenant, compte tenu de son caractère ambigu, bien souligné par Arnauld. C'est que l'image se justifie par sa signification : elle aide à figurer la distinction entre objets physiques et entités mentales et à faire paraître l'embarras d'une théorie qui se contenterait d'affirmer que les objets existent sous une forme spécifique dans l'esprit sans l'expliquer davantage, comme le fait, selon Malebranche, la notion cartésienne de présence objective.

L'exigence d'une forme de présence à l'âme de l'objet que Malebranche affirme met en outre au jour la nécessité d'une médiation proportionnée à l'esprit et de nature à représenter les corps – c'est-à-dire un moyen terme qui permette qu'une relation cognitive entre âme et monde s'opère. Malebranche, avec ce qu'il appelle une « raillerie¹⁴⁹⁴ » entend donc mettre en question les présupposés non questionnés de la position cartésienne en même temps que, retrouvant la question scolastique du lieu dans lequel est perçu l'objet¹⁴⁹⁵, il invalide la pensée du réalisme direct, adossée à une conception matérialiste et causale de la perception¹⁴⁹⁶. Selon Malebranche, ni l'affirmation

la première partie du passage que rapporte M. Arnauld. Il le prend, comme il paraît en la seconde partie de ce même passage, pour la perception, non en tant simplement que modalité de l'âme, mais en tant que renfermant la réalité objective : car j'avoue à M. Arnauld, que la perception de la réalité objective de l'infini est une modalité de l'âme, et que cette perception est représentative de l'infini, en ce sens qu'elle contient cette réalité représentative bien différente de sa propre modification. J'avoue qu'une bourse qui contient cent pistoles, est une bourse de cent pistoles ; mais ce n'est pas simplement comme bourse. De même, nos pensées représentent l'infini, mais c'est parce qu'elles contiennent l'idée ou la réalité objective de l'infini. Et je prétends que sans la réalité objective de l'infini, l'âme ne peut en avoir la perception : de même qu'une bourse de cent pistoles, si elle ne les reçoit, et ne les contient. »

¹⁴⁹³ RV PI I, p. 320 ; OC I, p. 413.

¹⁴⁹⁴ OC VI-VII, p. 95.

¹⁴⁹⁵ « Quand vous ouvrez les yeux du corps et que vous regardez la campagne, vous voyez diverses couleurs répandues sur différents objets. Consultez, je vous prie, le sentiment intérieur que vous avez de ce qui se passe en vous dans cette supposition. Or les couleurs ne sont que des modifications de l'âme : entendez encore de la douleur et de tous les autres sentiments, ce que je dis des couleurs. Donc l'âme est partout où vous voyez les couleurs, et où vous sentez la douleur. Car il y a contradiction, que la modification d'une substance se trouve où cette substance n'est pas. Donc l'âme se trouve en même temps là et là, je veux dire en plusieurs endroits. Or l'âme n'est point étendue. Donc, pour démêler tout cela, il faut revenir à mon sentiment, et conclure nécessairement que ces là et là où l'âme voit la couleur où l'âme sent la douleur, ne sont que des là intelligibles, et nullement des endroits matériels (...) » *Trois lettres*, OC VI-VII, p. 211.

¹⁴⁹⁶ Il convient ici de remarquer que l'hypothèse saugrenue, clairement parodique, d'une âme se promenant dans les cieux pour y voir les étoiles permet à Malebranche de récuser les fausses évidences du réalisme. Or, on trouve une objection extrêmement similaire dans un article de Louis Allix (in J. Bouveresse et JB Rosat, dir. *Philosophies de la perception*) qui s'interroge sur la question de savoir si, lors d'une expérience de perception, nous voyons directement la réalité extérieure. L. Allix s'emploie à réfuter le réalisme direct en faisant paraître ses impasses : si les expériences de couleur ont leur origine dans le cerveau et que les couleurs sont des propriétés attribuées au monde, alors il faudrait, pour que le réalisme ait raison, que notre cerveau colore la réalité à distance ; si nous percevions directement les objets du monde, il serait impossible que nous ayons des hallucinations. D'autres arguments sont convoqués mais ceux-ci nous intéressent particulièrement dans la mesure où, comme nous l'avons déjà montré, ils se trouvent chez Malebranche, que Louis Allix cite significativement quand il examine

d'une sorte de contigüité « de fait » entre l'âme et le corps propre, ni le concept métaphysique d'union, ni un hypothétique lien causal entre les deux substances ne permet donc de rendre raison des perceptions et des connaissances¹⁴⁹⁷. C'est pourquoi il entend penser une forme de proximité et d'intimité à l'esprit de la chose qui implique en même temps la distance inhérente à une connaissance objective. Malebranche établit par là qu'être conscient de quelque chose, pour un esprit, ce n'est pas avoir présent l'objet dans le cerveau, sous une forme matérielle spiritualisée, ni le posséder sous une mystérieuse forme cognitive mais être en relation à son idée.

Or ainsi que Malebranche l'établissait dans le livre III de la *Recherche*, celle-ci n'est ni une modification de l'esprit, ni un événement corporel¹⁴⁹⁸ elle n'est pas non plus un acte, ou une opération de notre esprit¹⁴⁹⁹ mais un objet indépendant de lui, doté d'une consistance ontologique propre¹⁵⁰⁰ et qui ne résulte ni de la conscience réflexive ni d'opérations d'abstractions successives à partir de l'expérience sensible, comme semblait au contraire le suggérer Arnauld, avec l'exemple de la formation du concept du nombre 20 par la comparaison de 20 hommes et 20 drachmes¹⁵⁰¹. L'idée est donc l'objet immédiat et transcendant de l'esprit, appréhendé par une perception plus ou moins

la manière dont il faudrait, pour que le réalisme ait raison, que le cerveau teigne à distance ses objets (p. 33). Précisons toutefois que si L. Allix envisage bien les sensations comme des « propriétés internes à notre esprit », il reconnaît que « les sources causales de nos expériences de perceptions sont dans notre cerveau » (p. 49) et que, lors de toutes nos expériences perceptives, comme le montre l'hallucination, nous percevons *notre cerveau* et non les objets du monde, propositions qu'un Malebranche n'aurait pu accepter.

¹⁴⁹⁷ Soulignons qu'en affirmant la nécessité pour l'âme d'être « unie immédiatement » avec ses objets, Malebranche pointe la nécessité d'une proximité de nature entre âme et entités en question tout en rejetant l'idée d'une action à distance, fût-elle « cognitive », si cette action n'est pas définie.

¹⁴⁹⁸ L'idée que les objets ne sont pas perçus par eux-mêmes mais par les idées que nous en avons est présente dès la première édition de la *Recherche*. Le premier chapitre de la seconde partie du livre III commence alors ainsi : « Nous allons expliquer dans ce chapitre, et dans ceux qui suivent, la nature des idées de l'esprit, et comment elles nous sont des occasions d'erreur. Je crois que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les choses qui sont hors de nous par elles-mêmes mais par les idées que nous en avons. ». Malebranche transforme cette entrée en matière dès 1675, supprimant à la fois l'expression « idées de l'esprit » et la perspective épistémologique qui la colorait singulièrement : il pouvait sembler en effet que le caractère indirect de l'appréhension par idée était la cause des erreurs. Il écrit alors : « Je crois que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'autres objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point en eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme, et c'est ce que j'appelle idée. », amendant un passage qui laissait croire à la nature corporelle des idées : «...par les idées que nous en avons. Elle ne les voit donc au plus que dans le cerveau, et l'objet ...».

¹⁴⁹⁹ Les deux conceptions cartésiennes de l'idée comme acte et comme objet tracent, selon Richard Glauser (*Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle. Perception et scepticisme*, pp. 82-83) deux voies divergentes pour penser la perception : si l'idée est un acte, alors il est possible de concevoir l'acte de perception comme relevant du réalisme direct, si elle est l'objet de l'esprit, il faut adopter les vues du réalisme représentatif. Selon l'auteur, Malebranche se réclamerait (indûment) du réalisme indirect, tandis qu'Arnauld proposerait une « conception non réifiante des idées comme établissant une version du réalisme représentatif qui [serait] compatible avec le réalisme direct », c'est-à-dire une position médiane.

¹⁵⁰⁰ RV III, Pl I, p. 327 : idées pensées comme des êtres réels ; p. 329 : ne dépendent pas de la volonté humaine (OC I, pp. 423 et 425).

¹⁵⁰¹ Cette question est discutée par Malebranche en plusieurs endroits, notamment dans sa Réponse à la lettre posthume d'Arnauld, OC VIII-IX, pp 926-927 : « l'objet des mathématiques pures, c'est la grandeur en général qui comprend les nombres nombrants avec leurs propriétés (...) Arnauld s'imagine qu'on les peut former ces nombres nombrants au moyen des représentations particulières qu'on peut avoir par les sens des choses nombrées. Il méprise ainsi ce qui est intelligible et divin, pour chercher la lumière dans les objets qui environnent son corps. ». Sur le même point, on peut se reporter, dans le même volume, à la page 969.

légère, immédiate et non réflexive¹⁵⁰². S'appuyant sur la *Troisième* et la *Cinquième méditation*¹⁵⁰³ pour distinguer entre idée et modification, l'oratorien reproche donc à Arnauld la confusion de ces deux notions et défend une distinction utile notamment pour la démonstration de l'existence de Dieu à partir de son idée. Le dialogue entre Aristarque et Théodore, dans la *Deuxième Entretien des Conversations chrétiennes* est sur ce point explicite : Aristarque y adopte le langage d'un réalisme assez proche de celui d'Arnauld¹⁵⁰⁴ et si son interlocuteur en reconnaît la commodité, le discours ne laisse pas de pécher au regard de deux difficultés : la perception d'objets « faux » et la possession de l'idée d'infini. Aristarque se trouve finalement convaincu par la démonstration de la nature transcendante des idées à notre conscience à partir de cette dernière. Or ce même argument se trouve mobilisé par Malebranche dans la *Réponse aux Vraies et fausses idées*. Reprenant à son compte l'axiome admis par Arnauld – on ne peut pas apercevoir ce qui n'est pas, toute pensée a donc un objet – il se demande comment les modalités pourraient être représentatives de l'infini, c'est-à-dire donner à voir bien plus de réalité qu'elles n'en contiennent. Du constat d'une disproportion de la conscience à l'infini¹⁵⁰⁵ il découle, selon lui, que la possibilité donnée à l'esprit fini de concevoir l'infini ne peut pas résulter de ses hypothétiques facultés représentatives mais doit relever de la saisie d'une idée elle-même infinie et immuable dans l'entendement divin¹⁵⁰⁶. Pour Malebranche, en conséquence, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu ne peut conduire à la certitude qu'à condition de renoncer à toute référence à la subjectivité de la pensée, c'est-à-dire à la définition de l'idée comme modification de l'âme et/ou résultat de l'activité propre de l'esprit¹⁵⁰⁷.

En effet, seule l'existence hors de nous des idées peut assurer leur capacité représentative. En refusant le caractère subjectif de l'idée entendue comme modification de l'âme, Malebranche s'attache donc à penser les conditions d'une saisie objective des objets perçus et c'est bien en tant qu'elles résident dans l'entendement divin que les idées peuvent être conçues comme vérares. L'assimilation idée/perception aurait au contraire pour effet de conduire au scepticisme dès lors que l'on se prive de l'accord à la raison universelle, via les idées, c'est-à-dire que l'on minore l'union de l'esprit à Dieu par sa sagesse :

¹⁵⁰² Remarquons qu'en faisant de l'idée l'objet immédiat de l'esprit, Malebranche est au plus près des déclarations de Descartes dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 et il qu'il congédie l'interprétation d'Arnauld, qui la reconnaissait telle seulement dans le cas d'un exercice volontaire de conscience.

¹⁵⁰³ De la *Troisième méditation*, il retient la distinction entre les idées qui représentent quelque chose de distingué de nous et les sensations (*Première lettre*, OC VI-VII, p. 216). Il se prévaut en outre de la définition des idées comme entités non dépendantes de mon activité présente dans la version latine de la *Cinquième méditation* (AT IX, p. 68).

¹⁵⁰⁴ CC II, p. 1187, OC IV, p. 71 : « cette étendue sphérique que j'aperçois n'est qu'une modalité de mon esprit, que ma perception, mais en tant que relative à une sphère ou représentative d'une sphère ».

¹⁵⁰⁵ RVFI, OC VI-VII p. 58.

¹⁵⁰⁶ OC VIII-I, X pp. 947-949, 952. Voir aussi : RV, PI I, p. 460, PI I, p. 97 ; CC, PI I, p. 1190, OC IV, p. 75.

¹⁵⁰⁷ Première lettre, OC VI-VII, pp. 217-218.

« Soutenant que les modalités de votre âme sont essentiellement représentatives, vous dites que vous êtes à vous-même votre propre lumière, votre sagesse, votre maître intérieur. Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnaissez que vous n'êtes pas la cause de votre lumière. Mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentatives de la vérité, en soutenant qu'elles sont réellement et formellement la lumière qui vous éclaire.¹⁵⁰⁸ ».

Chez Malebranche en effet, le statut ontologique des idées, par lesquelles nous connaissons le réel, doit garantir l'objectivité de la connaissance. Au contraire, la théorie arnaldienne contreviendrait au principe même de l'union à Dieu par la participation à la raison universelle. Malebranche y décèle deux conséquences : méconnaissant l'union par la sagesse, Arnauld minore la dépendance de la créature au créateur ; soutenant que les modalités subjectives sont représentatives, il prive l'esprit humain de la possibilité d'une garantie objective des vérités et ouvre la voie d'un idéalisme. Ainsi Malebranche soupçonne-t-il la position d'Arnauld, qui se réclame pourtant du réalisme, de contenir le risque d'une forme singulière de solipsisme : en accentuant le caractère subjectif de l'idée, elle la dépouillerait de toute valeur ontologique qui permettrait le passage de la pensée à l'être¹⁵⁰⁹.

Selon Malebranche en effet, on ne peut alors plus sortir de la pensée, dont le pouvoir représentatif, s'il est sans cesse affirmé, n'est pas démontré. Or c'est précisément à cette difficulté laissée ouverte par la conception cartésienne et dont Arnauld accuse le trait que Malebranche s'adresse, en affirmant que, pour que la conscience ait accès à quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire pour qu'elle possède l'intentionnalité, il est nécessaire qu'intervienne, dans notre pensée, outre son sentiment c'est-à-dire l'une de ses modalités, une idée de chose qui s'en distingue. La conception arnaldienne se contenterait d'affirmer que l'on ne peut guère faire mieux entendre ce que c'est qu'apercevoir un objet, qu'en disant que la nature de l'esprit est d'apercevoir or ce serait là selon Malebranche réaliser une erreur similaire à celle des philosophes scolastiques qui rendent raison des propriétés des choses par des facultés ou des dispositions dont la nature et le mode opératoire reste particulièrement obscur¹⁵¹⁰. Aussi distingue-t-il entre la capacité à « avoir » des représentations dont la conscience suffit à attester et l'implication qu'Arnauld veut y voir à une puissance de « se donner » ses représentations : « quoi que l'âme soit essentiellement capable de

¹⁵⁰⁸ OC VI-VII, p. 64.

¹⁵⁰⁹ *Recueil de toutes les réponses*, OC VIII-IX, pp. 948-949.

¹⁵¹⁰ Que l'observation de « ce que nous faisons tous les jours et dont nous sommes assurés que nous pouvons le faire » par le sentiment intérieur ne produit aucune démonstration, c'est ce que Malebranche montre également, dans sa lettre à Arnauld du 19 mars 1699, OC VIII-IX, p. 929.

connaissance et de volonté, il est faux qu'elle ait des facultés par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées, ou son mouvement vers le bien¹⁵¹¹ ». Si la capacité intentionnelle de l'esprit n'est pas mise en doute, il reste selon Malebranche à déterminer à quoi la conscience se porte et comment elle peut atteindre ses objets.

Cela se conçoit, chez l'oratorien, grâce à l'analyse des propriétés représentatives de l'idée.

Selon Malebranche, l'idée réalise sa fonction d'interface ou d'intermédiaire entre l'esprit et l'objet, précisément parce qu'elle a une relation essentielle à chacun, sans être de l'esprit ni dépendante de la chose. Pour qu'une représentation par idée ait lieu, il faut que trois termes distincts soient en relation : ce qui représente, ce qui est représenté, celui pour qui l'idée représente. Ainsi le rapport de représentation authentique suppose-t-il que le représentant et le représenté soient différents¹⁵¹² c'est pourquoi il n'y a pas d'idée de Dieu à proprement parler, puisque son « idée » lui est consubstantielle et non séparée de lui.

Comme être intelligible, l'idée peut affecter l'esprit, comme archétype des choses matérielles, elle en contient objectivement l'essence. L'idée possède donc de fait, sous une forme accessible à l'entendement, la raison de la chose. Et c'est pourquoi elle peut en être dite représentative – tenant pour la chose, tenant lieu de la chose pour l'esprit – précisément parce qu'elle en contient intelligiblement, c'est-à-dire sous une forme accessible à la conscience, les propriétés¹⁵¹³.

Mais, selon Malebranche, si l'idée peut réaliser la fonction que lui prête Arnauld, c'est bien à condition d'être un troisième terme entre esprit et chose, et non une perception qui aurait deux rapports, l'un à l'esprit et l'autre au corps, car elle ne serait jamais que mode de la pensée. La distinction des substances continuerait en effet à interdire qu'un mode spirituel ait du « rapport » à l'étendue. Ainsi donc, l'équivalence entre perception et idée chez Arnauld, quand bien même elle se doublerait d'une conception duale de l'idée, prise objectivement et subjectivement, ne parviendrait pas, selon Malebranche, à expliquer comment la conscience peut avoir affaire aux choses du monde. C'est pour cette raison qu'il s'applique à montrer que la distinction arnaldienne entre les deux rapports de l'idée-perception n'est qu'exercice rhétorique¹⁵¹⁴ recelant une difficulté de vocabulaire majeure:

¹⁵¹¹ Xe *Ecl.*, Pl. I p 917 ; OC III, p. 145.

¹⁵¹² OC VI-VII, p. 96 : « j'ai prétendu seulement qu'il fallait quelque chose de différent du soleil pour le représenter à l'âme ».

¹⁵¹³ Pour cette raison, nous ne pouvons nous accorder à l'interprétation radicale d'E. Scribano, qui affirme, pp. 211-212 de son article « Foucher and the dilemmas of representation : a « modern » problem ? » (*The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2003, pp. 197-212) que les idées malebranchistes ne sont pas un voile parce qu'elles ne se rapportent en vérité à rien d'autre qu'elles-mêmes et ne sont donc pas supposées représenter autre chose qu'elles-mêmes.

¹⁵¹⁴ *Réponse aux VFI*, OC VI-VII, p. 59. Sur ce point, on peut renvoyer à l'analyse de Mariangela Priarolo, « Una difficile eredità... », p. 391.

« Quoique je prenne pour une même chose la perception et l'idée : il faut néanmoins remarquer, que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports, l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme. Ceux qui attachent des idées aux termes verront bien que le terme de rapport est si général, qu'il ne signifie rien de distinct à l'esprit, et qu'une chose ne peut être ni objectivement, ni de telle ou telle manière dans l'esprit, lorsqu'elle n'y est point du tout ; puisque la modalité d'une substance ne peut être la manière d'être d'aucune autre substance (...).¹⁵¹⁵ »

La critique porte à nouveau ici sur les notions peu claires de rapport et de présence objective qui, censées résoudre le problème de la représentation – comment des modes de l'esprit peuvent-ils représenter des corps auxquels ils ne ressemblent pas – mettraient en danger la métaphysique de la substance et le principe de la distinction en conservant quelque chose de l'exigence de contact et de ressemblance entre connaissant et connu.

Si, selon Malebranche, il ne peut suffire, comme le propose Arnauld, de dire que l'idée contient la chose objectivement et/ou que l'étendue intelligible n'est que l'étendue matérielle telle que pensée, c'est parce qu'une telle conception peut conduire à deux erreurs : soit, à supposer que l'étendue intelligible est objectivement dans notre entendement, soit à penser un mode de présence de l'étendue intelligible en Dieu sur le modèle de la représentation dans l'esprit fini, ce qui conduirait à une forme ambiguë d'univocité¹⁵¹⁶. Or l'étendue intelligible ne peut être pensée, selon Malebranche, que comme l'idée que Dieu a des corps ou encore ce qui en lui représente le monde matériel : « l'idée que Dieu a des corps créés et possibles » et « l'objet immédiat de l'esprit quand il pense à des corps qui ne sont point et qu'il les regarde comme privés de couleur et autres qualités sensibles¹⁵¹⁷ », c'est-à-dire ce qui nous permet d'en saisir le concept. En ce sens, les corps et les figures sont en Dieu idéalement, mais pas comme elles seraient en nous¹⁵¹⁸ et Malebranche affirme « par étendue intelligible j'entends ce qui représente à Dieu la matière, et je l'ai toujours défini ainsi ; j'ai droit de définir mes termes¹⁵¹⁹ ». Quand donc nous voyons les corps par l'étendue intelligible, on peut dire que nous voyons quelque chose de l'essence de Dieu en tant que participable par ses

¹⁵¹⁵ Réponse aux VFI, OC VI-VII, p 59.

¹⁵¹⁶ OC VI-VII, pp. 206-207 : « Je prétends que tout cela est beaucoup plus clair que ce que dit ici M. Arnauld, que l'étendue intelligible ne doit être autre chose que l'étendue en tant qu'elle est idéalement en Dieu, pour parler ainsi ; comme le dessein d'une maison qui est dans l'esprit de l'architecte peut être appelé une maison intelligible. Car ce terme idéalement est équivoque. Quand je pense au soleil, je puis dire que le soleil est idéalement dans mon esprit, aussi bien qu'en Dieu qui le connaît. Cependant il n'est pas dans mon esprit comme en Dieu, en tant que ma substance est représentative du soleil, ou participable par le Soleil. Il n'y est pas comme en Dieu, qui renferme en lui-même les perfections de tous les êtres, selon le même passage de S. Thomas, que je répète afin qu'on y pense, et qu'on juge si M. Arnauld a raison de l'apporter pour appuyer son sentiment. »

¹⁵¹⁷ Trois lettres, p. 204.

¹⁵¹⁸ Id., p. 209.

¹⁵¹⁹ Id., p. 243.

créatures – sa sagesse – et non que nous voyons la substance de Dieu même, comme Arnauld le pensait, puisque nous ne saisissons pas toute son essence quand nous pensons.

Quant à déterminer ce que nous voyons exactement en Dieu, Malebranche y insiste : quelque chose des corps n'y est pas vu mais seulement éprouvé en nous par sentiment. En effet, quand un corps matériel est perçu par un sujet, sa perception sensible contient idée claire – portant les propriétés géométriques du corps – et modification – manifestant ses propriétés sensibles. Cette dualité du contenu est affirmée dès le départ dans la *Recherche*¹⁵²⁰, confirmée par le *Xe Eclaircissement*¹⁵²¹ et à nouveau défendue dans les réponses à Arnauld :

« J'ai toujours prétendu que dans la perception que nous avons des corps, il y avait sentiment et idée pure, sentiment de couleur et idée de l'étendue, ou étendue intelligible¹⁵²² » ; « j'ai déjà dit plusieurs fois, que dans la perception que nous avons des objets matériels, il se trouvait deux choses : sentiment confus et idée claire. Que dans la perception que j'ai, par exemple, d'une colonne de marbre, il y a l'idée de l'étendue, qui est claire, et le sentiment confus de blancheur qui s'y rapporte. (...) supposé que cette colonne soit dépouillée de sa couleur, ou que le sentiment de couleur qui s'y rapporte ne s'y rapporte plus ; certainement je n'y verrai plus son étendue, car il est certain qu'on ne voit l'étendue que par la perception et modification de l'âme, qu'on nomme couleur. Cependant, je sais que la couleur n'est point essentielle à ce marbre, j'y concevrai toujours son étendue, quoi qu'invisible ; et alors l'idée de mon esprit sera une colonne intelligible.¹⁵²³ »

Si la stabilité de cette conception est hors de doute, son sens paraît plus délicat à établir. Que veut dire Malebranche, en effet, quand il affirme qu'« *il y a* » idée et sentiment confus dans notre perception des corps ?

Comme nous l'avons déjà signalé, Arnauld pointe une ambiguïté textuelle : quand l'oratorien affirme que nous percevons les corps grâce à la couleur que *nous appliquons* à l'idée de

¹⁵²⁰ RV III, PI I, pp. 342-345 ; OC I, pp. 442-446 en particulier : « Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous ; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception, sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous : et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable ». Dans les deux premières éditions, le passage suivant, qui mettait l'accent sur la fausseté du sentiment, était intercalé entre les deux premières phrases : « Dans Dieu, il n'y a point de fausses idées et les sentiments des choses sensibles sont faux ». (344/445).

¹⁵²¹ PI I, pp. 914-915, OC III, pp. 142.

¹⁵²² OC VI-VII, p. 68.

¹⁵²³ *Ibid.* Voir aussi : OC VIII-IX, p. 999.

l'étendue, veut-il dire que la conjonction d'une sensation à une idée est arbitraire ? Les passages qui semblent accréditer cette interprétation sont légion :

« Quoique nous ne voyions point les corps en eux-mêmes, mais seulement par l'étendue intelligible (que cette étendue soit supposée immobile ou non intelligiblement) nous pouvons par elle voir ou imaginer actuellement des corps en mouvement, parce qu'elle nous paraît mobile, à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, laquelle nous attachons successivement, à diverses parties de l'étendue intelligible qui nous sert d'idée, lorsque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps.¹⁵²⁴ »

« On voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est-à-dire lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière par la couleur, ou par quelque autre perception sensible dont son idées affecte l'âme, et que l'âme y attache, car l'âme répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement »

Malebranche se défend pourtant d'avoir octroyé à l'esprit le pouvoir d'appliquer comme il lui plaît telle ou telle propriété sensible aux corps perçus : ces modifications ne sont pas plus au pouvoir de sa volonté que les autres. Il reste qu'une fois acquise la théorie des idées efficaces, qui, comme nous le montrerons plus loin, permet d'éclaircir cette thèse surprenante, Malebranche conservera intacts ces passages litigieux qui acquerront cependant un sens plus net quand il sera affirmé que les idées provoquent les sentiments perçus à l'occasion de la rencontre de tel ou tel corps.

Il reste que ces modifications sont perçues en nous, tandis que l'étendue intelligible est vue en Dieu. *Toutes choses* ne sont donc pas vues de même façon. Ainsi les propriétés générales – et objectives – des corps sont-elles connues par idées claires – saisies dans l'étendue intelligible – et leurs apparences sensibles par sentiment – données subjectives, saisies en nous. Or, cette disjonction reproduit selon Malebranche, la dualité de la connaissance de Dieu : celui-ci voit le possible – les essences des corps – dans sa sagesse et l'actuel dans sa puissance – c'est-à-dire dans la connaissance qu'il a de ses propres volontés. De même, nous connaissons les propriétés géométriques des corps et leur mouvement virtuel dans l'entendement divin mais sommes affectés sensiblement de telle ou telle modification. Reste à comprendre comment ces deux séries de données s'articulent dans notre perception. La théorie des idées efficaces entreprendra de le montrer.

¹⁵²⁴ Xe Ecl., Pl I, pp. 924-925 ; OC III, pp. 152-153.

Avant toutefois d'en venir au développement de cette conception, cruciale mais tardive, il convient de poursuivre l'analyse de la conception malebranchiste de la représentation par idées.

La théorie malebranchiste de la représentation consiste finalement en un renversement du rapport de la chose à l'idée par lequel il renoue en partie avec la conception médiévale de l'idée archétype¹⁵²⁵ et s'oppose à certaines formulations cartésiennes qui voient les idées « dépendre » des objets matériels qu'elles représentent¹⁵²⁶. En effet, selon Malebranche, si les idées sont représentatives des objets, ce n'est pas parce qu'elles en seraient des copies – qui les redoubleraient, comme le *re-présenter* pourrait le faire croire – mais au contraire, parce qu'elles leur sont (onto)logiquement antérieures, étant leurs archétypes. Il n'y a d'idées, en effet, que des créatures – en tant qu'existantes ou possibles – dans la mesure où les idées en sont les modèles, préalables à leur création : « il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites¹⁵²⁷ ».

Le terme *représenter* peut avoir, ou n'avoir pas, chez Malebranche, selon les contextes, de connotation existentielle. Ainsi, quand l'oratorien écrit que « si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plu à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent », il paraît clair que si A est ce qui représente et B ce qui est représenté, on ne peut dire que A représente B que parce que B existe, ce qui pourrait laisser croire que Malebranche adopte la vue commune à Arnauld et Régis, selon laquelle l'étendue matérielle serait la cause exemplaire de l'étendue intelligible. Une telle conception, pourtant, contrevient manifestement aux très nombreux passages dans lesquels Malebranche affirme que l'idée représente des êtres possibles ou actuels, et, en particulier, que l'on pourrait « avoir » une idée du monde même s'il n'existait pas. Représenter ce qui n'existe pas, c'est alors « représenter comme possible¹⁵²⁸ ». Ainsi donc, les idées sont représentatives des choses avant même leur création, dans l'entendement divin¹⁵²⁹. Toute représentation n'a donc pas d'implication existentielle et Malebranche attribue aux idées la faculté de représenter un objet comme possible

¹⁵²⁵ Kim Sang Ong-Van-Cung (« Malebranche et l'exemplarisme médiéval », *Revue de métaphysique et de morale*, 1997/3, pp. 343-363) décrit les emprunts variés de Malebranche au répertoire médiéval. Elle explique par une telle pratique le tour artificiel et hétéroclite que prendrait la doctrine, minée par des tensions entre ses différentes sources (principalement entre exemplarisme et occasionnalisme) et des inconsistances. Mais il faut préciser que l'auteure n'examine ni la thèse des idées efficaces ni le statut des idées en Dieu qui auraient peut-être permis de réduire les tensions qu'elle souligne.

¹⁵²⁶ *Entretien avec Burman* AT V, p. 161 : « Objection. Mais nos idées dépendent des choses, si donc il y a contradiction entre elles, il en sera de même dans les choses. Réponse. *Les idées, en vérité, dépendent des choses dans la mesure où elles les représentent* : cependant il n'y a pas de contradiction dans les choses, mais dans nos seules idées que nous lions de telle sorte qu'elles peuvent se faire opposition » (nos italiques). Texte commenté par Leo Freuler dans son article « Comment Descartes est devenu un idéaliste », p. 245.

¹⁵²⁷ EMR II, PI II, p. 691 ; OC XII-XIII, pp. 53-54.

¹⁵²⁸ *Trois lettres*, Première lettre, OC VI-VII, p. 201.

¹⁵²⁹ *Id.*, p. 206.

ou comme existant – « car la substance divine est nécessairement représentative des espaces soit créés soit possibles¹⁵³⁰ ».

Puisque c'est grâce aux idées, en tant qu'elles sont représentatives, que l'esprit peut accéder à des objets, ces idées seraient représentatives, même si ce qu'elles représentent n'existait pas : « Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seraient capables d'en avoir des idées »:

« A l'égard de mes idées, je crois qu'elles ne me représentent qu'elles directement, que je ne vois directement et immédiatement que ce qu'elles renferment ; car voir rien, c'est ne point voir ; mais si Dieu a créé quelque être qui réponde à mon idée comme à son archétype, je puis dire que mon idée représente cet être, et qu'en la voyant directement, je le vois indirectement.¹⁵³¹ ».

Cet extrait de la réponse à Régis implique donc que l'idée représente en deux manières : elle *se présente* et par là, *représente directement* – c'est-à-dire donne à appréhender – son contenu, que celui-ci se réfère à une chose possible ou existante et elle représente indirectement la chose, si elle existe. Que l'on ait donc une perception d'une chose réellement existante ou non, on a accès à une idée, représentative en une ou deux manières, la seconde venant le cas échéant s'adjoindre à la première. Concevoir les idées comme archétypes et supposer qu'elles peuvent représenter l'existant ou le possible rend donc compréhensibles les perceptions sans corrélat matériel réel – comme l'était l'expérience de la douleur dans le bras fantôme – et permet de rejeter la conception selon laquelle les choses matérielles en seraient les causes exemplaires. C'est pourquoi Malebranche peut affirmer que les idées sont préalables aux choses et à la perception que nous en avons¹⁵³².

Ainsi, c'est une caractéristique ontologique de la créature, selon Malebranche, que d'être représentée par les idées et c'est parce que Dieu a créé le monde sur le patron des idées qui sont les objets de notre esprit quand nous pensons que celles-ci peuvent être dites représentatives pour nous. Leur relation aux objets créés est donc ontologique avant d'être cognitive. De ce fait, leur fonction représentative ne dépend pas d'un sujet percevant ni ne nécessite un témoin extérieur de conformité pour en valider l'adéquation, comme image de la chose. C'est pourquoi c'est essentiellement en ce sens précis que Malebranche dira des idées qu'elles représentent les objets.

Ces points étant établis, il faut bien reconnaître des écarts et des variations de vocabulaire qui rendent ambigus certains emplois du terme « représentation ». L'un a déjà été marqué, il

¹⁵³⁰ Id., respectivement pp. 206 et 232.

¹⁵³¹ Réponse à Régis, PI I, p. 785 ; OC XVII-I, p. 303.

¹⁵³² Id., PI I, p. 780 : « Je dois distinguer l'idée de ma main de la perception que j'en ai. Les idées des objets sont donc préalables aux perceptions que nous en avons. » ; OC XVII-I, p. 288.

induisait la croyance dans la fonction « mimétique » de l'idée. L'autre concerne la représentativité prêtée aux sentiments:

« Ainsi la modalité de l'âme ne peut point représenter les objets, mais seulement la façon d'être, c'est-à-dire la perception qu'elle a de l'objet : laquelle perception, j'avoue qu'elle se fait sentir sans idée, j'avoue qu'elle est *essentiellement représentative*, par *sentiment* intérieur, de ce qu'elle renferme. Mais je nie qu'elle puisse représenter par *idée*, ou faire connaître ce qu'elle ne renferme pas¹⁵³³. »

Si la perception peut ici être dite représentative, c'est en un sens bien différent de la représentation par idée qui suppose clarté et évidence – c'est-à-dire connaissance vraie. Il est indéniable selon Malebranche que l'âme s'éprouve effectivement dans l'expérience qu'elle fait d'une perception, c'est-à-dire d'un sentiment, ressentant ses modifications et ses états intérieurs. En ce sens, les perceptions témoignent d'elles-mêmes – ou se représentent – puisque l'âme ne se connaît que sur ce mode obscur, par un contact immédiat auquel fait défaut la lumière. Or, ces modalités de l'âme qui indiquent bien quelque chose, quand elles consistent en des perceptions de sensibles extérieurs, témoignent d'une affection de l'esprit et en ce sens peuvent être dites représentatives de la manière dont les idées, et par elles, des choses, se présentent à notre conscience. Ce que le sentiment renferme et qui est connu sans idée, est donc bien l'objet en tant que senti ou reçu. Si « nos perceptions sont essentiellement représentatives de ce qu'elles sont¹⁵³⁴ » elles nous font connaître, par une forme d'acointance, sentiments, passions, qualités sensibles.

Si donc l'on entend par représentation la capacité de faire connaître les objets clairement, alors les idées seules, chez Malebranche, sont représentatives tandis que les modifications, elles, manifestent sans clarté leur contenu sensible :

« Ainsi, bien loin que les *modalités* de l'âme puissent être *représentatives* des *objets*, en sorte qu'elles les fassent *clairement connaître*, et qu'elles apprennent, par exemple, aux géomètres les vérités certaines de leur science, qu'elles ne se font elles-mêmes nullement connaître¹⁵³⁵. »

¹⁵³³ Réponse aux VFI, OC VI-VII, p 57.

¹⁵³⁴ Id., OC, VI-VII, p 56 ; OC VIII-IX, p 923 : « il est vrai que lorsqu'on a la perception d'un carré, l'on aperçoit par sa réflexion, qu'on a cette perception. Ainsi, l'on peut dire que la perception qu'on a d'un carré n'est représentative que d'elle-même, et cela par conscience ou sentiment intérieur, et non par idée claire ».

¹⁵³⁵ Réponses aux VFI, OC VI-VII, p 57.

Si l'on entend par représentation une forme de présentation ou de manifestation à l'esprit, il peut donc être juste de dire que les modifications sont représentatives d'elles mêmes¹⁵³⁶. En ce sens, on pourra même affirmer que les idées représentent par ou à travers les modifications, dans la mesure où elles se manifestent à nous sous cette forme. Mais si les sensations ont alors quelque chose à « représenter » – en un second sens non rigoureux –, ce sera toujours parce que les idées elles-mêmes représentent au sens plein.

À prendre les termes au sérieux, on devra donc dire que l'esprit ne possède pas de capacité représentative propre – il ne se représente pas les choses par ses propres modifications – et qu'il ne peut connaître les objets que dans la mesure où il les saisit dans les idées : si nous ne pouvions voir les figures des corps *qu'en nous-mêmes* elles nous seraient inintelligibles. Aussi Malebranche conclut-il : « représenter et apercevoir sont aussi peu la même chose que donner et recevoir. Comment peut-on donc dire que les perceptions représentent ?¹⁵³⁷ ». Ainsi donc, les perceptions ne représentent au sens strict ni l'objet matériel – objet second – ni l'idée elle-même – objet premier – mais elles contiennent d'une part une conscience de soi, d'autre part une particularisation de l'idée. Les perceptions ne « renferment » donc pas autre chose que l'idée en tant que perçue, dans des circonstances spécifiques, c'est-à-dire une présentation de l'archétype de la chose, sous forme subjective, particularisée.

Dans le processus de la perception sensible, il se produit en effet une subjectivation comparable à l'application des règles d'optique à la situation présente du corps du sujet dans les jugements naturels, puisque l'idée n'est pas présente comme telle *dans* notre âme¹⁵³⁸ : « Il est évident que c'est par les perceptions que les objets sont aperçus : mais ils ne sont aperçus que parce qu'ils sont rendus présents à l'esprit par les idées qui les représentent et qui sont nécessairement préalables aux perceptions qu'on en a.¹⁵³⁹ ». Ainsi le sujet aperçoit le contenu de l'idée adéquat à sa situation et non l'idée elle-même qui précède et cause la perception, se manifeste à l'esprit mais ne s'épuise pas dans ce qu'elle lui en fait connaître.

En quoi consiste alors le contenu de l'idée qui est proprement saisi dans la perception ? Une lettre dont la datation et les destinataires sont controversés¹⁵⁴⁰ permet de le comprendre :

¹⁵³⁶ « il est vrai que lorsqu'on a la perception d'un carré, on aperçoit par sa réflexion, qu'on a cette perception. Ainsi on peut dire que la perception qu'on a d'un carré est représentative. Mais elle n'est représentative que d'elle-même : et cela par conscience ou sentiment intérieur et non par idée claire. » 19 mars 1699, OC VIII-IX, p. 923

¹⁵³⁷ Lettre III à Arnauld, du 19 mars 1799, OC VIII-IX, p. 923.

¹⁵³⁸ « La couleur n'est que la perception sensible de l'idée qui vous touche », *Entretiens sur la mort*, II, Pl II, p. 1008 ; OC XII-XIII, p. 401.

¹⁵³⁹ OC VII-VIII, p. 923. Et aussi : « L'esprit aperçoit ce qui lui est représenté : c'est par la perception qu'il aperçoit. Mais que la perception qui suppose la représentation, la fasse ou soit la même chose que l'idée aperçue, c'est ce que personne ne verra jamais », Id. p. 920.

¹⁵⁴⁰ Voir : G. Rodis-Lewis, notice de son édition chez Gallimard des *Œuvres complètes* de Malebranche, tome II, p. 1341-1343 ; A. Robinet, note 1 p. 279 du tome XVIII de son édition des *Œuvres de Malebranche* (Vrin CNRS).

« Je vous prie cependant de méditer un peu sur la notion qu'on doit attacher au mot de représenter. Car pour moi, je crois qu'à parler exactement et en toute rigueur, rien de ce qu'on voit immédiatement n'est représenté, mais seulement présenté, qu'on ne voit que ce qui est, que l'idée contient ce qu'on voit en elle, que c'est précisément ce qu'on voit qui affecte l'âme par son efficace, qu'ainsi les réalités intelligibles sont plus nobles que celles que Dieu forme comme modèle : *sunt maxime qua sunt*, dit Saint Augustin ; en un mot, je crois que la substance divine, comme participable par les créatures, en est représentative, parce qu'elle affecte les esprits par ce qui est en elle, qu'elle veut communiquer aux créatures. Mais on ne voit point les créatures qui sont formées sur ces idées, s'il ne contient pas les perfections qui sont en elles. Parce qu'encore un coup, l'esprit ne voit rien de distingué d'elles¹⁵⁴¹ »

Ce passage permet d'abord d'établir quelques distinctions utiles : en premier lieu, entre *se présenter* – mode de donation qui concerne les objets immédiats de l'esprit, c'est-à-dire les idées qui n'y sont pas – et *être représenté* – c'est-à-dire saisi par le truchement d'un moyen terme le *re-* (présenté) indiquant un tel redoublement. En tant qu'objet immédiat de l'esprit, l'idée se présente elle-même à la conscience tandis qu'elle nous représente les propriétés des objets que nous regardons – c'est-à-dire que nous visons. Quand donc nous avons une perception (sensible ou légère) de carré, c'est donc le carré idéal – c'est-à-dire l'idée de carré – « qui se fait connaître ou sentir ou imaginer selon la manière dont il modifie l'âme, selon l'espèce de perception qu'il cause en elle¹⁵⁴² ». Par ailleurs, Malebranche distingue entre représentation active et représentation passive :

« Pour présenter ou représenter passivement, il faut contenir réellement, et pour représenter activement, il faut que ce qui contient réellement nous affecte, et si ce qui nous affecte le fait non selon tout ce qu'il contient, nous verrons les créatures¹⁵⁴³ ».

La représentation passive suppose que ce qui représente comprenne – c'est-à-dire contienne en soi – le représenté : c'est ce qui interdit que nos modifications puissent nous représenter l'infini ; et la représentation active désigne la capacité d'affecter l'esprit : à nouveau, l'âme ne pouvant s'auto-affecter, étant dépourvue d'efficace, elle ne peut produire ses propres représentations. Dans ce

¹⁵⁴¹ PI II, p. 1041.

¹⁵⁴² OC VII-VIII, p. 911.

¹⁵⁴³ La compréhension de la fin du texte semble délicate. On peut avancer que « non selon tout ce qu'il contient » signifie que c'est en tant qu'il nous représente des perfections particulières attachées à un corps et non l'étendue générale qu'on « verra en Dieu » une créature définie.

deuxième sens de la représentation, transparait l'idée selon laquelle ce sont les idées ou plutôt leur contenu intelligible qui nous affectent et l'action des idées sur l'esprit apparait comme la condition pour que les perceptions qu'elles causent en nous se rapportent avec justesse à leur contenu.

Par ce qui précède, l'étendue intelligible apparait donc comme représentative des corps selon les deux modalités, passive et active : en tant qu'elle en contient l'essence et en tant qu'elle agit sur l'esprit pour les faire sentir. Ainsi l'on comprend plus exactement quel est le contenu véritable de la perception : les perfections et modifications des corps qu'elle permet d'appréhender, autrement dit, des complexes de propriétés, des choses singulières. Or, ce contenu, en tant qu'appréhendé par idée, est *vrai* puisque, dans les idées, « on ne voit que ce qui est », c'est-à-dire que ce qui est perçu clairement ne peut être qu'adéquat : « il est de plus évident que les objets sensibles, que l'on n'aperçoit point directement en eux-mêmes, sont tels qu'on les aperçoit, que les corps par exemple sont divisibles et mobiles, puisque l'idée que nous avons de l'étendue est celle sur laquelle Dieu les a créés¹⁵⁴⁴ ». Si l'esprit voit dans et par l'idée les propriétés de la chose, cela signifie qu'il ne la saisit pas comme terme et objet unique de sa visée.

Ces points étant établis, que penser de l'interprétation, par Arnauld, de la représentativité malebranchiste des idées ?

Comme nous l'avons noté plus haut, Arnauld considère la représentation chez Malebranche comme une relation de renvoi de la chose à son image. Or, si une telle conception pouvait à la rigueur sembler adéquate à décrire la relation entre monde sensible (matériel) et monde intelligible dans la première présentation de la vision en Dieu, elle apparait manifestement exclue dès lors que Malebranche conçoit les idées comme archétypes des êtres, possibles ou existants¹⁵⁴⁵. Loin que l'idée puisse jouer comme signe d'une réalité déjà connue et dont elle serait l'image, elle est capable de représenter la chose, que celle-ci ait déjà fait l'objet d'une expérience ou non.

Il est clair en outre que l'interprétation arnaldienne, qui sous-entend que l'idée malebranchiste, étant comme une image de la chose, la représente en vertu d'une ressemblance, méconnaît le cas des perceptions sans corrélat matériel actuellement existant, pourtant paradigmatique, comme on l'a montré, de la conception malebranchiste de la perception par idée. Si l'interprétation arnaldienne de la théorie des idées de Malebranche en termes matérialistes et mimétiques était juste, en effet, l'explication de l'illusion par la présence de la seule idée à la conscience serait invalidée.

¹⁵⁴⁴ CC III, PI I, p. 1188 ; OC IV, p. 72.

¹⁵⁴⁵ Une phrase comme celle-ci « Que les idées qui nous représentent les créatures, ne sont que des perfections de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures et qui les représentent » (RVI, PI I, p. 118 ; OC I, p. 157) paraît ambiguë : il est clair que les idées ne sont pas des copies opérées par notre esprit, mais peut-être le seraient-elles par Dieu ?

Transcendante à l'esprit, l'idée représentative chez Malebranche est effectivement son objet immédiat, tandis que la chose n'est atteinte que de manière indirecte. Cela n'autorise cependant pas, et Malebranche y insiste inlassablement, à en inférer, comme le fait Arnauld, que les objets matériels ne sont pas perçus : si l'objet immédiat de notre esprit, quand nous voyons un corps, n'est pas ce corps lui-même, il reste que nous le voyons assurément : « je crois qu'on voit les corps mais non en eux-mêmes immédiatement et directement¹⁵⁴⁶ ». Ainsi, ce n'est qu'en n'accordant pas à Malebranche sa définition de la perception, c'est-à-dire en niant que percevoir médiatement soit encore percevoir qu'Arnauld peut affirmer que les objets matériels ne sont aucunement perçus selon Malebranche. Si l'on ne voit pas les corps en eux-mêmes, on les voit assurément, selon l'oratorien.

Or, et cela confirme que l'interprétation sémiotique qu'Arnauld fait de la représentation selon Malebranche est erronée, la perception ne donne pas lieu à deux saisies successives, de l'idée puis de la chose et l'idée n'acquiert pas son caractère représentatif de la lecture ou de l'interprétation que l'esprit en ferait. Par son *action*, elle est présente à l'esprit sur un mode non local, comme une cause à son effet, puisque c'est de l'affection par l'idée que résulte la perception – entendue comme réception d'un contenu.

Avant d'en venir au détail de la théorie des idées efficaces, il convient de tirer quelques enseignements de la confrontation entre Arnauld et Malebranche sur le sujet des « vraies et fausses idées ». La lecture qu'Arnauld fait des textes malebranchistes révèle bien des fluctuations de vocabulaire et des inflexions décisives dans la théorie ; elle souligne aussi avec justesse les attendus essentiels de la réflexion malebranchiste sur la perception : distinction entre ce qui représente et ce qui est représenté ; passivité de l'esprit et nécessité pour la perception d'être précédée d'une idée. En revanche, Arnauld ne retenant pas la distinction entre voir immédiatement et voir médiatement, il ne restitue pas le sens malebranchiste de l'objet de la perception ; en outre, il fait erreur sur le statut ontologique de l'étendue intelligible et ne s'engage pas dans la question de savoir comment esprit fini et Dieu collaborent à la perception. De même, il néglige la différence chez Malebranche entre vision de Dieu et appréhension de quelque chose de sa substance. En revanche, il est évident que ses instances obligent Malebranche à éclaircir sa théorie en retravaillant notamment les concepts d'étendue intelligible et de vision de Dieu.

3. *La constitution progressive de la thèse des idées efficaces.*

¹⁵⁴⁶ Lettre du 19 mars 1699, OC VIII-IX, p. 959.

La polémique qui oppose Malebranche à Régis, à partir de 1693, est l'occasion d'une nouvelle exposition de la vision en Dieu dans laquelle se découvrent les prémisses de la théorie de l'idée efficace, dernier état de la réflexion malebranchiste.

Répondant en premier lieu à la question de savoir pourquoi la lune nous apparaît plus grande à l'horizon qu'au méridien¹⁵⁴⁷ – question traitée plus haut – puis en second lieu, à une critique de sa conception des idées exposée dans la deuxième partie du livre III de la *Recherche*, Malebranche présente l'alternative à trancher : « il s'agit de savoir s'il y a une Raison universelle qui éclaire toutes les intelligences immédiatement et par elle-même ou si chaque esprit particulier peut découvrir, dans les diverses modalités de sa propre substance, la nature de tous les êtres et créés et possibles, et l'infini même.¹⁵⁴⁸ ».

Il s'agit donc de savoir « comment on voit les objets qui nous environnent » et Malebranche réaffirme ceci : voir les corps, c'est faire l'expérience d'être modifié par l'idée de l'étendue intelligible d'autant de manières que l'on sent de particularités dans les objets qui nous sont ainsi (re)présentés :

« Si donc je vois présentement ce livre, ce bureau, ce plancher ; et si je juge de leur différence, et de celle de l'air d'alentour, c'est que l'idée de l'étendue, selon ses diverses parties, modifie mon âme, là d'une couleur, et ici d'une autre. Et comme l'air est invisible, cette idée ne modifie point mon âme de quelque couleur, ou de quelque perception sensible, pour le lui représenter, mais d'une perception pure. C'est assurément ainsi qu'on voit les objets¹⁵⁴⁹ »

Ainsi, l'idée de l'étendue peut, selon Malebranche, nous affecter de différentes perceptions, dès lors que nous sommes en présence de corps, conformément aux lois de l'union¹⁵⁵⁰. Ainsi en recevons-nous des couleurs qui individualisent les objets, les « découpant » dans l'espace perçu. Voir les corps, c'est donc percevoir la particularisation de l'étendue intelligible en fonction de la

¹⁵⁴⁷ RV I, chap. XIV.

¹⁵⁴⁸ OC XVII-I, p. 280.

¹⁵⁴⁹ OC XVII-I, p. 281. A la page suivante, ce passage est également clair : « Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue qui le touche ou le modifie de diverses couleurs : car on ne les voit point directement ou immédiatement en eux-mêmes. Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étendue intelligible et générale, rendue sensible et particulière par la couleur ; et que les couleurs ne sont que des perceptions sensibles que l'âme a de l'étendue, lorsque l'étendue agit en elle, et la modifie. Quand je dis l'étendue, j'entends l'intelligible, j'entends l'idée ou l'archétype de la matière » Id., p. 282.

¹⁵⁵⁰ Le terme « perception » s'entend donc comme le sentiment, c'est-à-dire la conscience immédiate d'être affecté (ici, par quelque idée). Dans la conscience, le sujet ne différencie pas idée et sentiment, parce que tous deux « ne sont pas séparés, du moins dans le temps que les idées nous affectent », *Entretiens sur la mort*, OC XII-XIII, p. 401.

manière dont les causes occasionnelles se rencontrent. Pour me faire voir un cercle, c'est-à-dire pour m'apprendre qu'il existe un certain cercle, tel ou tel, Dieu doit, selon Malebranche, « me l'apprendre », « et il ne me l'apprend que par les sentiments dont il me touche, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, selon lesquelles il agit en moi sans cesse ». En ce sens, le sentiment de couleur peut apparaître comme une « révélation naturelle » des corps hors de nous¹⁵⁵¹, dans la mesure où nous jugeons que des objets existent qui sont porteurs des qualités que la couleur nous indique.

Il est donc clair que, selon Malebranche, les couleurs ne sont ni sur les objets matériels, ni sur ou dans l'étendue intelligible¹⁵⁵² mais seulement dans la conscience du sujet. Elles sont rigoureusement privées¹⁵⁵³ et, comme les autres sensations éprouvées, elles renvoient *directement* à l'étendue intelligible et *indirectement* aux choses matérielles :

« ce sont des perceptions vives et sensibles, qui se rapportent directement à l'idée de l'étendue qui les produit, et indirectement aux objets qui en sont ordinairement l'occasion ».

Les couleurs senties se rapportent donc à l'étendue intelligible comme à leur cause – rapport direct – et à certains aspects des corps perçus comme à leurs correspondants – puisque certains effets de surface sont l'occasion de la modification que l'idée procure à l'esprit. Ainsi, la couleur se rapporte au corps matériel dans la mesure d'une correspondance entre propriété objective – effet de surface – et qualité perçue – modification subjective –, cette dernière étant causée par l'action efficace de l'idée. Sans les couleurs, Malebranche affirme donc que l'étendue ne serait pas perçue : « il est certain qu'on ne voit l'étendue que par la perception et modification de l'âme, qu'on nomme couleur¹⁵⁵⁴ ». Ainsi peut-on affirmer que, selon Malebranche, l'étendue est perçue *à travers* la couleur : « il est certain qu'on ne voit l'étendue que par la perception et modification de l'âme qu'on nomme couleur¹⁵⁵⁵ ». Cela implique que, dans l'expérience, aucune étendue ne puisse paraître sans couleur, et réciproquement, qu'aucune couleur ne puisse nous apparaître sans étendue – c'est-à-dire ici sans être « supportée » par l'idée de l'étendue intelligible¹⁵⁵⁶.

¹⁵⁵¹ *Réponse aux VFI*, OC VI-VII, p. 100.

¹⁵⁵² Certaines formulations restaient ambiguës sur ce point (par exemple : « comment l'esprit peut découvrir toutes sortes de figures et voir ce monde sensible dans l'étendue intelligible »).

¹⁵⁵³ « Ceux mêmes qui résident en la Chine peuvent voir le Louvre, non pas néanmoins en conséquence des lois générales de la Nature mais je ne puis être modifié de la même modalité qui modifie celui qui regarde le même objet que moi. » (*Réponse aux VFI*, OC VI-VII, p. 98)

¹⁵⁵⁴ *Id.*, p. 98.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁵⁶ « Nous devons avoir l'idée des corps, car sans elle, nous ne pouvons ni les connaître, ni les sentir » OC VI-VII, p. 156

Quand à savoir comment Dieu agit pour nous faire voir les couleurs, ce n'est rien qu'il détermine exactement pour la première publication de sa réponse : la manière dont Dieu agit en nous par son idée reste assez énigmatique.

Il est certain en tout cas que, si l'idée de l'étendue nous est présente, ce n'est pas comme l'une de nos modifications. Comme souligné plus haut, Malebranche récuse, en raison de la disproportion de notre esprit à certains objets de ses conceptions, qu'ils lui appartiennent. Réintroduisant, dans son débat avec Régis, la différence entre idée de l'immensité et perception qu'on en a, Malebranche réaffirme que l'idée elle-même se découvre par des perceptions proportionnées à notre situation. L'idée infinie de l'étendue ne pouvant être qu'en Dieu, c'est bien en lui que nous voyons les choses. Cela signifie alors que Dieu agit en notre âme « par sa propre substance ; non telle qu'elle est en elle-même mais en tant qu'elle est la lumière ou la raison universelle des esprits : en tant qu'elle est représentative des créatures et participable par elles : en tant en un mot, qu'elle contient l'étendue intelligible, l'archétype de la matière¹⁵⁵⁷ », Malebranche admettant qu'il ne peut (encore) expliquer comment cela se fait¹⁵⁵⁸.

En 1700, Malebranche ajoutera à son texte le paragraphe dans lequel se trouve la célèbre formule « les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis, substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie¹⁵⁵⁹ » et dans lequel il insiste sur l'action de Dieu dans les esprits, qui les touche de sa substance¹⁵⁶⁰. Cette action se traduit par des sensations, qui se distinguent des idées par leur caractère subjectif : « pour moi, je distingue mes idées de la perception que j'en ai, de la modification qu'elles produisent en moi, lorsqu'elles me touchent. Je crois que les modalités de mon âme ou mes perceptions ne me représentent qu'elles-mêmes, et cela par un sentiment intérieur¹⁵⁶¹ ». Au moment des répliques à Régis, il est donc clair pour Malebranche que « la perception que j'ai de ces idées dépend de Dieu comme de sa cause efficiente ».

Dès 1696, dans la préface des *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, cependant, Malebranche semble modifier sa théorie en accordant aux idées elles-mêmes l'efficace de se faire connaître de l'esprit. Cette évolution de la conception, qui est, selon nous, moins une innovation qu'une confirmation de ses traits essentiels, permet de fixer le sens malebranchiste de la « vision de toutes choses en Dieu ».

¹⁵⁵⁷ OC XVII-I, p. 288.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.* : « On ne doit pas exiger de moi que j'explique plus clairement la manière dont Dieu agit sans cesse dans les esprits : j'avoue que ne n'en sais pas davantage ».

¹⁵⁵⁹ *Id.*, p. 289.

¹⁵⁶⁰ Un peu plus bas dans le texte (p. 303), il ajoutera, en 1700, une formule qui accrédite l'action des idées elles-mêmes en nous : « pour moi, je distingue mes idées de la perception que j'en ai, de la modification qu'elles produisent en moi, lorsqu'elles me touchent » (en italiques, l'addition).

¹⁵⁶¹ *Id.*, p. 303.

L'évolution de la pensée de Malebranche sur ce point est largement documentée¹⁵⁶². Il est bien connu que la notion d'idées efficaces apparaît dans la préface des *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, puis dans des ajouts successifs aux *Conversations chrétiennes*, dans le deuxième des *Entretiens sur la mort*, la *Troisième lettre* à Arnauld de 1699, *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, les *Lettres à Dortous de Mairan* et enfin, les *Réflexions sur la prémotion physique*. Dans la *Recherche*, ce sont les additions de 1700 qui voient apparaître ce concept, qui reste couplé avec l'idée plus classique d'une action de Dieu en nous.

En vérité, l'idée selon laquelle voir les idées en Dieu consiste à être agi par lui est présente dès la première édition de la *Recherche*. Les rapports d'une passivité du sujet à une activité de Dieu – sous la forme de ses idées – restent donc identiques. C'est précisément pourquoi dans bien des textes, la théorie de l'idée efficace s'acclimate aux premières expressions de la vision en Dieu. A de nombreuses reprises, en effet, on voit voisiner des formulations qui attribuent à Dieu ou aux idées le pouvoir d'agir sur les esprits. Ainsi, le thème des idées efficaces nous paraît-il être un approfondissement qui éclaire certaines difficultés de la vision et Dieu et non un développement qui en ruinerait le principe.

Voici donc la première occurrence de l'expression :

« Je tâche dans quelques-uns de ces entretiens de bien convaincre Ariste, l'un des interlocuteurs, que les objets sensibles ont bien moins de réalité qu'on ne s'imagine, et qu'ils n'ont sur nous aucune action : que toutes les sensations que nous en avons viennent uniquement de l'efficace des idées divines ; que l'âme n'est directement, immédiatement unie qu'à Dieu, qu'à la souveraine raison, en qui se trouve, dit saint Augustin, la puissance qui nous donne l'être, la lumière qui nous éclaire, et la règle immuable de notre conduite : *causa subsistendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi*.¹⁵⁶³ »

¹⁵⁶² Notamment par M. Gueroult (*Malebranche I*, pp. 153-202), A. Robinet (*Système et existence*, pp. 257-284), JC Bardout (« Toute puissance et singularité », p. 112), D. Moreau (*Malebranche*, pp. 27-28 et 72-73). André Robinet, dans la note 49 de la page 240 de *Système et existence*, synthétise la manière dont l'évolution de la conception malebranchiste de l'idée (finie puis infinie) a été perçue par ses grands commentateurs : rupture ou continuité. Lui-même tenant d'une interprétation qui accentue les changements opérés (et non l'approfondissement d'une thèse restée latente dans les premières éditions, comme le soutenait H. Gouhier), il résume ainsi ce qu'il appelle la « crise de 1677 » : « La nature « finie » de l'idée n'est pas une invention d'Arnauld, les traces d'une conception créationniste des vérités éternelles ne sont pas qu'une clause de style, l'explication délibérée de la « nature » de l'idée par son « origine » et non son « essence » ou son « effet », ne sont pas des inventions des critiques » (p. 241). Il est clair en tout cas que le changement que Malebranche reconnaît concerne la focalisation de la réflexion : il ne s'agit plus seulement d'affirmer que l'on voit toutes choses en Dieu, mais d'établir *comment* cela se fait.

¹⁵⁶³ Préface EMR, PI II, p. 653 ; OC XII-XIII, p. 9.

Ce texte appelle deux remarques : d'une part, cette formulation s'inscrit dans un contexte qui abritait déjà une expression plus classique de l'action des idées sur l'esprit : dès la première édition de 1688, en effet, Théodore affirmait que le monde intelligible dans lequel notre esprit « se transporte sans cesse » le touche et par là lui devient sensible¹⁵⁶⁴ ; d'autre part, il est clair que Malebranche conçoit alors l'énoncé de l'efficace des idées comme une explicitation de la conception augustinienne de la vision en Dieu¹⁵⁶⁵.

Dans la première édition des *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Malebranche mentionnait en effet à de multiples reprises l'action de Dieu ou des idées en nous. Ainsi, imaginant le monde détruit, il écrivait que Dieu « imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il présente à notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui » et plus loin « que Dieu néanmoins produisît dans notre cerveau les mêmes traces, ou plutôt, qu'il les présentât à notre esprit les mêmes idées qui s'y produisent ». Capables de nous toucher ou de nous affecter, les idées sont opposées à la matière inefficace qui, elle, ne peut se faire connaître et il apparaît que si nous sentons différents événements et voyons différentes apparences sensibles, c'est en raison de l'*application* diversifiée à notre esprit de cette étendue intelligible. La notion d'application se trouve utilisée pour différencier plusieurs manières de penser à l'étendue. Elle signifie que Dieu agit sur nous par le moyen des idées. Dans le *Deuxième Entretien*, de même, l'idée de l'étendue est dite toucher l'âme, c'est-à-dire la modifier d'un sentiment ; elle peut « se faire connaître, se faire imaginer, et se faire sentir, selon que la substance divine qui la renferme l'applique diversement à notre esprit ». Ces différents textes se maintiennent une fois la préface rédigée et Malebranche y insère des notes qui renvoient aux passages qui mobilisent le concept d'idées efficaces, *Deuxième Entretien sur la mort* ou Lettre à Arnauld de juillet 1699, preuve qu'il estime les différents textes compatibles, voire complémentaires¹⁵⁶⁶.

Dans les *Conversations chrétiennes*, on trouve un régime de discours assez similaire : l'énoncé de l'efficacité des idées date de 1702 et s'insère dans une variation de 1695 qui établissait l'action de l'étendue intelligible sur l'esprit¹⁵⁶⁷. Ainsi, dans le *Troisième entretien*, Malebranche affirme-t-il

¹⁵⁶⁴ PI II, p. 675 ; OC XII-XIII, p. 36.

¹⁵⁶⁵ La préface indiquait déjà que voir toutes choses en Dieu signifie être modifié par l'étendue intelligible : « Donc, selon la doctrine de ce saint docteur, c'est en Dieu, que nous voyons les corps. Car nous ne les voyons, autant que nous sommes capables de les voir, que parce que l'étendue intelligible devient visible à notre égard, lorsqu'elle cause en nous la perception de couleur ; et nous ne les sentons que parce qu'elle devient sensible à notre égard, lorsqu'elle cause un sentiment plus vif, tel qu'est la douleur. » (PI I, p. 663 ; OC XII-XIII, p. 20)

¹⁵⁶⁶ On peut se reporter par exemple aux notes suivantes : PI II, pp. 685 et 698 ; OC XII-XIII, pp. 47 et 61.

¹⁵⁶⁷ « Reconnaissez dis-je, que ces idées sont immuables, éternelles, efficaces, divines, en un mot ; communes à tous les esprits et à Dieu même qui les trouve dans sa substance ; tout à fait différentes des modalités de l'âme ou des perceptions passagères qu'elles produisent en nous. Car quoique la nature de l'âme soit d'apercevoir, elle ne peut directement apercevoir que ce qui la touche immédiatement : et telle est sa grandeur, que rien ne la peut immédiatement toucher que la substance efficace de la Divinité. », PI I, p. 1185 ; OC IV, p. 69. Les additions de 1695 apportaient déjà la notion d'affection par les idées, par ex, pp. 1186, 1191.

successivement que les idées immuables vues en Dieu éclairent l'esprit parce qu'elles le touchent¹⁵⁶⁸ et que nos perceptions sont « causées véritablement non par l'action des objets hors de nous mais par la réalité intelligible et efficace de la souveraine raison qui nous pénètre¹⁵⁶⁹ ». La conjonction de ces deux formulations nous incline à nouveau à l'interpréter comme une équivalence ou à tout le moins une compossibilité entre les deux présentations.

En toute rigueur, selon les distinctions commentées plus haut, il conviendrait plutôt de dire que les idées sont présentées par l'entendement divin qui les contient, plus qu'elles ne se présentent elles-mêmes à la conscience car c'est Dieu qui représente les objets qui sont des participations de sa substance. L'idée peut donc être dite représentative – activement – parce que ce qu'elle contient – les propriétés de l'objet comme participations à la substance divine – affecte l'esprit et quand il affirme que les idées sont efficaces, Malebranche ne dit donc pas autre chose que lorsqu'il établit Dieu comme cause de toutes nos perceptions, par le moyen des idées. Ainsi, il pourrait sembler plus exact de dire que c'est Dieu qui représente passivement les perfections des créatures en tant qu'il les contient, c'est-à-dire en tant qu'il est participable par elles et qu'il les représente activement au sujet en lui donnant à voir leurs perfections en lui – c'est-à-dire dans la Raison universelle – en l'affectant par les idées, celles-ci lui étant par là présentées. Si un certain flottement semble demeurer dans le texte quant à savoir qui agit véritablement dans l'esprit, de Dieu, des idées ou de leur contenu – c'est-à-dire de l'étendue intelligible – qui n'est pas sans rappeler l'hésitation dont nous avons plus haut fait état quant à l'efficace des lois naturelles, il nous semble que les différentes formulations se complètent plus qu'elles ne s'excluent puisque toutes indiquent le double lien de représentation – passive et active – que les idées ont aux objets et qu'elles sont conformes à la théorie générale de la vision en Dieu, assurant par là l'objectivité de la pensée. La variation des formules que Malebranche fait voisiner ne dit donc pas autre chose que l'inhérence des idées en Dieu, ce qui permet d'évacuer diverses mécompréhensions de la théorie que l'on trouvait à l'œuvre, en particulier, chez Arnauld.

Si les idées sont assurément des êtres réels – on ne peut percevoir rien, comme l'a montré le cas de l'amputé – on ne doit pas les considérer pour autant, selon Malebranche, comme des substances séparées de Dieu. Elles se « trouvent » en effet en lui. Quand donc il fait déclarer à Théodore dans le deuxième des *Entretiens sur la mort*, que le vrai lieu des intelligences est le monde intelligible¹⁵⁷⁰, Malebranche n'entend pas affirmer par là l'existence d'un monde des idées subsistant par soi, hors de Dieu. Il a grand soin, en effet, dans ses réponses à Arnauld, de marquer sa distance

¹⁵⁶⁸ PI I, pp. 1185, 1186, 1187 ; OC IV, pp. 69, 70, 71.

¹⁵⁶⁹ CC, PI I, p. 1190 ; OC IV, p. 74.

¹⁵⁷⁰ PI II, p. 1006 ; OC XII-XIII, p. 399.

à la conception platonicienne¹⁵⁷¹. L'inclusion des esprits dans le monde intelligible apparaît alors comme la métaphore de l'union des esprits finis à la Raison universelle, c'est-à-dire à la sagesse ou à l'entendement divin. Les idées ne sont donc pas des substances séparées mais s'identifient à la substance même de Dieu, d'une manière qui garde son mystère selon Malebranche, du fait même de l'incompréhensibilité de l'infinité des perfections divines¹⁵⁷². La substance de Dieu contient en tout cas éminemment toutes les perfections ou la réalité des créatures, c'est-à-dire en renferme les idées¹⁵⁷³. Celles-ci ne peuvent toutefois lui appartenir comme des modalités à leur substance et ce pour deux raisons : d'une part, la perfection de Dieu interdit qu'il puisse souffrir des modifications particulières, c'est-à-dire des limitations, et d'autre part, tout mode donne à comprendre la substance qui le porte or, nous n'avons pas d'appréhension, par les idées, de Dieu. Ainsi, le statut ontologique des idées apparaît-il comme une exception à l'« axiome des philosophes » selon lequel tout être est mode ou substance¹⁵⁷⁴. Malebranche affirme donc qu'elles sont la substance de Dieu même, sous un certain aspect, c'est-à-dire selon l'une de ses propriétés : la représentation – aux deux sens dégagés plus haut : en tant qu'elle contient éminemment les créatures (raison) et en tant qu'elle agit sur elles (puissance). Les idées sont en effet manifestement confondues, selon la vue de Malebranche, avec la substance de Dieu « en tant qu'il est représentatif des créatures et participable par elles ». Ainsi l'étendue intelligible peut-elle être définie comme idée de l'étendue ou comme substance divine en tant que participable par la créature corporelle¹⁵⁷⁵ et quand elle est dite agir sur nous, c'est comme par délégation de puissance, ou, en tant que Dieu agit par elle¹⁵⁷⁶.

Les idées ne sont donc pas des êtres distincts de Dieu mais bien sa substance, et c'est pourquoi il est possible de dire que Dieu agit ou les idées, sans changement majeur du sens de la théorie : « il est donc clair que l'âme n'est unie immédiatement ni à son corps ni à ce monde matériel, mais à l'idée de son corps et au monde intelligible, en un mot à Dieu, à la substance intelligible de la Raison universelle, qui seule peut éclairer les intelligences, et agir sur nos esprits en

¹⁵⁷¹ OC VIII-IX, p. 952.

¹⁵⁷² OC VI-VII p. 204 ; *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* : « Le Dieu que nous adorons n'est point un tel être en ce sens, que son essence soit bornée : il est bien plutôt tout être. Mais il est un tel être en ce sens, qu'il est le seul Etre qui renferme dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limitées, que des imitations infiniment imparfaites de son essence. Car c'est une propriété de l'Etre infini d'être un, et en un sens toutes choses : c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, de perfections, et imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait clairement comprendre : mais c'est ce qu'un esprit fini, quoique fini, peut clairement déduire de l'idée de l'être infiniment parfait », PI II, pp. 1083-1084 ; OC XV, p. 10.

¹⁵⁷³ OC VIII-IX, p. 933.

¹⁵⁷⁴ OC V-VIII, p. 245.

¹⁵⁷⁵ OC VI, p. 201.

¹⁵⁷⁶ Cette idée se trouve clairement énoncée dans le *Deuxième Entretien sur la mort* : « car Dieu ne touche et ne pénètre l'esprit, du moins présentement, que par les divines idées » (PI II, p. 1010, OC XII-XIII, p. 403) ; « or cette étendue est efficace : elle peut agir dans l'esprit. Elle peut l'éclairer, le toucher, le modifier en mille manières. Car cette étendue qui est l'archétype de la matière, n'est que la substance de Dieu en tant que représentative des corps, et il n'y a rien en Dieu d'impuissant. » (PI II, p. 1013, OC XII-XIII, p. 407).

mille manières différentes.¹⁵⁷⁷ ». Ainsi, « Dieu seul en conséquence des lois naturelles agit dans notre âme par l'idée de l'étendue qu'il renferme, et par là il nous unit non seulement à notre corps, mais encore par notre corps à tous ceux qui nous environnent. » ; « les douceurs de la vie ne sont aussi que les sentiments semblables produits en nous par l'efficace des idées divines.¹⁵⁷⁸ ».

Cela conduit donc Malebranche à écrire, dans les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, que Dieu peut nous « découvrir ou représenter » tous les êtres en nous touchant de son essence :

« Dieu est aussi notre sagesse et l'auteur de nos connaissances, parce que lui seul agit immédiatement dans nos esprits, et qu'il leur découvre les idées qu'il renferme des êtres qu'il a créés, et qu'il peut créer : c'est-à-dire qu'il nous touche l'esprit par sa substance toujours efficace, non selon tout ce qu'elle est, mais seulement selon qu'elle est représentative de *ce que nous voyons*¹⁵⁷⁹ »

Ainsi c'est tout un, pour Malebranche, que de dire que Dieu agit lui-même en nous – ce que signifie proprement la théorie de la « vision en Dieu » – et qu'il le fait en usant de certaines des perfections qu'il contient ; ou que ce sont les idées qui nous affectent ; toute l'efficace capable de toucher nos esprits appartenant à la substance divine.

Il est à noter en outre qu'au fil des textes, l'action des idées en nous est toujours établie de même sorte : il s'agit en premier lieu de montrer que les corps sont aussi incapables de se faire connaître à nous que nous de les connaître par notre propre activité et que des idées sont donc nécessaires à la connaissance, puis que nous sommes capables d'avoir plusieurs sensations différentes d'une même chose¹⁵⁸⁰, ce qui implique qu'une seule idée nous touche de différentes manières, enfin, que l'idée de l'étendue ainsi découverte ne peut être qu'en Dieu, dont elle est la

¹⁵⁷⁷ PI II, p. 1015 ; OC XII-XIII, p. 409.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*

¹⁵⁷⁹ EPCPC, PI II, p. 1095 ; OC, XV, p. 23 (n.s.).

¹⁵⁸⁰ EPCPC PI II, p. 1082, OC pp. 8-9 : « Afin que vous compreniez mieux tout ceci, la réalité et l'efficacité des idées, il est bon que vous fassiez beaucoup de réflexion sur deux vérités. La première, qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, et qu'on ne sent point même son propre corps en lui-même, mais par son idée. La seconde, qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes. » ; plus loin : « ce ne peut être, comme je vous l'ai déjà dit, que l'idée du doigt qui modifie d'un sentiment de douleur notre âme, c'est-à-dire, cette substance de l'homme capable de sentir » (1087/13-14) ; dans la Lettre à Arnauld de 1699 : « par les idées nos perceptions ont rapport aux objets extérieurs » (OC VIII-IX, p. 915), l'âme, passive, ne peut être affectée que par « la substance lumineuse et efficace de la divine Raison » (OC VIII-IX, p. 921) : « l'âme est une substance qui pense, c'est une intelligence qui aperçoit ; mais elle n'aperçoit que ce qui la touche, que ce qui l'affecte ; et elle n'est pas ce qui l'affecte, elle n'est pas à elle-même formellement sa lumière. Dic quia tu tibi lumen non es, dit S. Augustin. Rien ne peut l'affecter, la toucher que les idées divines, que la substance lumineuse et efficace de la divinité, de la souveraine Raison. » (id., p. 921) ; à Mairan, Malebranche écrit en Juin 1714 que seul ce qui peut « se faire voir », c'est-à-dire toucher l'âme est saisissable par elle, attendu qu'elle est comme « une substance qui aperçoit mais elle n'aperçoit que ce qui la touche et la modifie, ce que le corps ne peut faire » (PI II, p. 1112) ; ainsi, seule l'idée de l'étendue est intelligible, parce que l'étendue créée « que j'appelle matérielle », elle, ne peut agir sur l'esprit (id., p. 1113) et « car la même idée peut par son efficace, car tout ce qui est en Dieu est efficace, peut, dis-je, affecter l'âme de différentes perceptions » (id., p. 1114).

substance, en tant que participable par les créatures¹⁵⁸¹. La théorie des idées efficaces semble alors être une réponse à la question de savoir comment Dieu agit en nous : par une partie et une partie seulement de sa substance.

Pour le figurer, Malebranche propose à plusieurs reprises une image : à supposer qu'un objet – un pan de mur ou une feuille blanche – soit capable de nous affecter, il pourrait nous apparaître de diverses façons, à proportion qu'il nous révélerait telle ou telle figure en lui incluse¹⁵⁸². Ainsi Dieu peut-il, selon Malebranche, proportionner son action sur notre esprit à la mesure de ce qu'il entend nous représenter. De sorte qu'appréhendant les idées et par elles les corps, ce n'est pas Dieu lui-même que nous saisissons – contrairement à l'interprétation qu'Arnauld fait de la vision en Dieu/ de Dieu¹⁵⁸³ – mais seulement ce que Dieu veut nous présenter en fonction des nécessités de l'union de l'âme et du corps ou de ce que vers quoi notre attention se porte, afin donc que nous voyions ce que nous regardons.

En effet, d'après l'extrait des *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* ci-dessus rapporté, il apparaît clairement que Dieu proportionne la sagesse dont il nous éclaire à notre situation de créatures, ce qui confirme la distinction malebranchiste entre perception et idée : en toute rigueur, nous ne saisissons pas les idées mais en sommes affectés d'une perception sensible ou intelligible, selon qu'elle représente des corps matériels possibles ou existants – l'activité mentale s'accompagne alors d'événements corporels concordants – ou bien des notions pures. Notre affection par l'essence de Dieu « prise relativement à ces êtres » respecte la légalité générale des

¹⁵⁸¹ EPCPC : « Dieu, l'être infiniment parfait, contenant en lui tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection, comme je vous l'ai déjà et prouvé et expliqué, il peut en me touchant par ses réalités efficaces, car il n'y a rien en Dieu d'impuissant ; c'est-à-dire en me touchant par son essence, en tant que participable par tous les êtres, me découvrir ou me représenter tous les êtres. Je dis en me touchant, car quoique mon esprit soit capable de penser ou d'apercevoir, il ne peut apercevoir que ce qui le touche ou le modifie : et telle est sa grandeur, qu'il n'y a que son Créateur qui puisse agir immédiatement en lui. » (PI II, pp. 1091-1092 ; OC XV, p. 19) ; Lettre à Arnauld de 1699 : « c'est uniquement cette étendue intelligible qui agit dans l'esprit, et qui le blesse par une modification ou perception douloureuse dont elle l'affecte. Car les perceptions ne sont point des actions, mais des passivités de l'âme produites en elle par l'efficace des idées divines, qui par là se font ou connaître ou sentir ; et non Dieu encore un coup selon ce qu'il est en lui-même, puisqu'alors ce n'est pas Dieu lui-même, l'être infiniment parfait qui est directement aperçu, mais ce qui est en lui relatif à un bras. » (OC VIII-IX, p. 961) ; Lettre à Dortous de Mairan de juin 1714 : « car il n'y a que les idées qui affectent les esprits, idées efficaces parce qu'elles ne sont que l'essence du Tout Puissant, en tant qu'elle renferme éminemment les perfections qu'il a créées, qui touche l'esprit. » (PI II, p. 1115). Ces points se trouvent confirmés dans la *Réflexions sur la prémotion physique* : « Dieu produit aussi en nous, par l'efficace des idées, toutes nos perceptions agréables ou désagréables, intéressantes ou non », Dieu est seul « capable d'agir dans les intelligences finies, par l'efficace des idées qu'il renferme dans sa sagesse, dans son verbe par qui et avec lequel il opère sans cesse » (OC XVI, pp. 41 et 99)

¹⁵⁸² « Pour vous rendre sensible ce que je veux dire; imaginez-vous que le plan de ce mur soit visible immédiatement et par lui-même, capable d'agir sur votre esprit et de se faire voir à lui (...) il est clair qu'il pourrait vous y faire voir toutes sortes de lignes courbes et droites, et toutes sortes de figures, sans que vous vissiez le plan. Car si le plan vous touchait seulement en tant que ligne de telle ligne, et le reste de ce plan ne vous touchât point, et devint parfaitement transparent, vous verriez la ligne sans voir le plan, quoi que vous ne vissiez la ligne que dans le plan, et par l'action du plan sur votre esprit : parce qu'en effet ce plan renferme la réalité de toutes sortes de lignes, sans quoi il ne pourrait vous les représenter en lui-même », EPCPC, PI II, p. 1095 ; OC XV, p. 23. Dans la lettre à Arnauld de 1699, Malebranche propose un exemple similaire, l'action de Dieu étant alors comparée à celle d'une feuille blanche qui ferait paraître successivement différentes figures (OC VIII-IX, p. 923).

¹⁵⁸³ Malebranche précise bien, dans sa lettre à Arnauld de 1699 que la substance divine nous éclaire « mais non tout ce qu'elle est en même temps » ou « son être absolu », sans quoi, nous la verrions (OC VIII-IX, p. 921).

volontés divines, aussi répond-elle aux lois de l'âme et du corps et à notre attention. Il serait donc faux d'estimer en tension efficacité des idées et activité de l'esprit – c'est-à-dire attention – chez Malebranche : étant entendu, en système malebranchiste, que les esprits finis ne sont pas leur propre lumière, il ne suffit pas de leur reconnaître une faculté d'attention ou de saisie d'objets pour en inférer le pouvoir de se donner des représentations. Ainsi, loin que la caractérisation de l'esprit fini comme capable d'attention rende superflue la théorie des idées efficaces¹⁵⁸⁴, elle en est au contraire le complément : de même que Dieu n'agit dans le monde qu'en considération des lois physiques qu'il y a établies, de même, selon Malebranche, il ne nous découvre d'objets par les idées qu'en réponse à l'attention. Au même titre que le choc des corps, l'attention est donc l'occasion d'un déploiement de puissance qui, s'appliquant à l'esprit, est de nature à lui faire connaître des objets selon un mode de donation et un point de vue qui n'appartiennent qu'à l'âme humaine :

« Dieu ne nous découvre maintenant en lui que les *sciences humaines*, et ce qui nous est nécessaire par rapport à la société et à la conservation de la vie présente, tantôt en conséquence de notre attention, et tantôt en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps.¹⁵⁸⁵ »

Si Dieu, pour nous faire avoir des perceptions sensibles, proportionne son action, via les idées, à notre situation corporelle, leur efficace est ce qui permet d'affirmer l'objectivité de ce qui, dans nos connaissances, se révèle clair. Or, si toutes nos perceptions sont également opérées par l'efficace des idées, certaines produisent des perceptions sensibles, d'autres pures :

« l'idée de l'étendue, archétype ou modèle éternel de la matière, affecte les esprits ou de pure perception, ou de toutes ces perceptions sensibles, qu'on appelle couleur, saveur, odeur, et le reste¹⁵⁸⁶ »

Ainsi, selon que l'on perçoit sensiblement ou que l'on conçoit des corps, ce sont différents types de perceptions qui sont reçus :

¹⁵⁸⁴ C'est ce que suggère Susan Pepper-Bates dans un article « Does Malebranche need Efficacious Ideas ? the Cognitive Faculties, the Ontological Status of Ideas and Human Attention » (*Journal of the History of Philosophy*, 2005/43(1), pp. 83-105), qui se conclut ainsi : « Any account of Malebranche's philosophy that banishes our faculties of understanding and will and replaces them with efficacious ideas misses the very nature of human and divine minds in Malebranche's metaphysics » (p. 105).

¹⁵⁸⁵ EPCPC, PI II, p. 1096, OC XV, p. 23 (n.s.).

¹⁵⁸⁶ Lettre du 19 mars 1699 à Arnauld, OC VIII-IX, p. 959.

« Lorsqu'on pense à l'étendue les yeux fermés et le cerveau sans images, alors cette étendue intelligible affecte l'âme d'une pure perception. Elle paraît telle qu'elle est, immense, nécessaire, éternelle. On ne remarque point de différence dans ses parties intelligibles, parce qu'elle touche partout également l'esprit. Et comme cette étendue le touche légèrement, on la regarde ordinairement comme n'ayant point de réalité ; car naturellement, on juge la réalité des choses par l'impression qu'elles font en nous. (...) Mais lorsqu'on ouvre les yeux au milieu d'une campagne, alors cette même étendue intelligible devient sensible, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Je veux dire que l'idée de l'étendue touche l'âme plus vivement qu'elle faisait, et de plus elle la touche différemment selon ses diverses parties intelligibles, ici d'une couleur, et là d'une autre.¹⁵⁸⁷

« Quand je pense à l'étendue les yeux fermés, alors l'idée de l'étendue me la représente immense et partout la même, parce qu'elle affecte mon esprit partout d'une pure perception et si légère qu'il me semble qu'elle n'est rien et qu'elle ne représente rien de réel. J'appelle cette étendue intelligible, parce que cette idée ne m'affecte point par mes sens. Mais dès que j'ouvre les yeux, je dis que c'est cette même idée et non quelque autre, qui m'affecte de perceptions sensibles qu'on appelle couleurs, rouge vert bleu ; alors, cette même idée devient sensible d'intelligible qu'elle était, c'est-à-dire qu'elle m'affecte de perceptions sensibles.¹⁵⁸⁸ »

Malebranche affirme donc que la même idée nous affecte d'une sensation pure et éclairante quand nous tâchons d'y découvrir par la raison les propriétés des corps, d'une sensation légère et uniforme quand nous fermons nos yeux et d'une gamme variée d'impressions, sitôt que nous les ouvrons sur un paysage.

Or, même si Malebranche conserve des premières éditions de la *Recherche* la distinction entre perceptions pures et perceptions sensibles¹⁵⁸⁹, la théorie des idées efficaces permet d'affirmer que toutes les modifications, qu'elles soient pures ou sensibles, sont produites par les idées et reçues dans l'esprit sur le mode de l'affection. De sorte que Malebranche amende certains passages en 1712, introduisant une distinction entre toucher sensiblement et toucher non sensiblement l'esprit¹⁵⁹⁰. Il devient clair alors que perceptions pures et perceptions sensibles nous touchent, même

¹⁵⁸⁷ *Entretiens sur la mort*, Pl II, pp. 1013-1014 ; OC XII-XIII, pp. 407-408/

¹⁵⁸⁸ Troisième lettre à D de M, p. 1114.

¹⁵⁸⁹ « les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières que l'on appelle perceptions pures, sont, pour ainsi dire, superficielles à l'âme : elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, que l'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. » RV Pl I, p. 23 ; OC I, p. 41.

¹⁵⁹⁰ RV I, Pl IV, p. 451 ; OC II, p. 87.

si c'est de manière différente. Ainsi, percevoir, c'est toujours recevoir une impression. Si son intensité dépend de la force avec laquelle l'idée modifie l'esprit et si les perceptions pures, qui sont plus faiblement ressenties, sont aussi les plus justes, il n'en demeure pas moins que la causalité qui s'établit entre idées et modifications de l'âme garantit la véracité de l'expérience au regard de ses conditions phénoménales. La révélation du monde extérieur dans le sentiment est bien le fruit de l'efficace des idées – c'est-à-dire de Dieu et c'est pourquoi la perception complexe d'une campagne peut servir de preuve par le sensible, face au Chinois qui n'est pas convaincu par la démonstration « fort simple (...) mais si abstraite » de l'existence de Dieu par l'idée d'infini.

En outre, la théorie des idées efficaces permet in fine de justifier que la perception sensible puisse contenir des informations fiables (étendue, mouvement, rapport de distances mais aussi données pertinentes au regard de l'usage), de sorte que toute perception enferme une forme d'objectivité qu'elle tient de son origine. L'écart entre les deux types de perceptions, pures et sensibles, s'en trouve encore réduit.

4. *Objet, contenu et terme de la perception.*

D'après de très nombreux textes, on peut affirmer que l'objet immédiat de l'esprit – c'est-à-dire ce qui lui est le plus proche ou ce qui l'affecte¹⁵⁹¹ – est l'idée. C'est en effet ce qu'ont révélé les cas de perception d'objets absents – membre fantôme, chimère, etc... Notons que la distinction entre ce qui est vu immédiatement/ médiatement est établie dès les premières éditions de la *Recherche*¹⁵⁹². Ainsi, Malebranche fait une distinction entre les deux soleils que nous percevons dès 1674. Si l'on regarde un soleil matériel, on voit un soleil intelligible¹⁵⁹³. Ainsi, on peut affirmer que l'idée est toujours, pour Malebranche, avant même qu'un sens plus précis du terme ne soit dégagé, ce que l'âme voit immédiatement, parce qu'elle est unie à notre âme. Des textes plus tardifs l'affirment encore :

« Quand en ouvrant les yeux je regarde une maison, certainement *la maison que je vois ou ce qui est l'objet immédiat de mon esprit n'est nullement la maison que je regarde*. Car je pourrais voir ce que je vois, quand même la maison ne serait plus : puisque pour voir une maison, il suffit

¹⁵⁹¹ Réponse à Régis, OC XVII-I, p. 286.

¹⁵⁹² RV I, PI I, pp. 118-119, OC I, pp. 157-158.

¹⁵⁹³ Id., p. 120/ 159.

que l'idée de l'étendue modifie l'âme par des couleurs distribuées de la même manière que si je regardais actuellement une maison¹⁵⁹⁴ »

« il y a en Dieu de l'étendue intelligible, celle que je *vois immédiatement et directement* quand je regarde les corps¹⁵⁹⁵ »

« l'objet immédiat de notre esprit, lorsque nous voyons un corps, n'est point ce corps même. Cela est certain, puisque souvent nous voyons des corps qui n'existent point réellement. Ainsi nous ne voyons point les corps en eux-mêmes.¹⁵⁹⁶ »

Il est clair, alors, que l'existence ou non de la chose est indifférente à sa perception :

« il est certain que pour voir un objet, il n'est pas absolument nécessaire qu'il soit présent aux yeux du corps ; il suffit que les organes de la vue soient affectés de la même manière que s'il était présent.¹⁵⁹⁷ »

« si par objet de la pensée, l'on entend son objet immédiat et direct, qui est ce que les philosophes appellent idée, j'avoue qu'il n'y a point de pensée qui n'ait son objet. Mais si par l'objet de la pensée, l'on entend l'objet extérieur que l'idée représente, il y a mille pensées qui n'ont point d'objet¹⁵⁹⁸ »

De tout ceci il faut donc conclure que l'objet immédiat de la perception est bien l'idée qui modifie l'âme « selon la perception qu' [elle] cause en elle¹⁵⁹⁹ ».

Pourtant, Malebranche récuse inlassablement l'affirmation d'Arnauld selon laquelle l'idée constituerait, chez lui, le seul objet de la perception. Il insiste au contraire pour affirmer que ce l'on *voit* – c'est-à-dire ici ce dont on a une appréhension sensorielle – est bien la chose même, sous les traits que nous indique notre conscience, et non sa seule idée car celle-ci nous donne à voir la chose quand elle « touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet¹⁶⁰⁰ ». En effet, l'idée est cause du contenu sensible de la perception qui représente la chose sous un certain aspect mais si l'on demande de quoi la perception est-elle perception on devra répondre « du soleil, d'un arbre, d'un visage ». En tant qu'elle est dotée d'un pouvoir actif de représentation, l'idée s'applique à l'esprit pour lui faire avoir des modifications différentes en fonction des rencontres corporelles ; en ce sens, elle lui présente la chose, sous des traits pertinents pour l'usage : elle lui fait percevoir

¹⁵⁹⁴ OC XVI-I, p. 289.

¹⁵⁹⁵ OC VI-VII, p. 61.

¹⁵⁹⁶ Id., p. 231.

¹⁵⁹⁷ OC VIII-IX, p. 1008 ; et lettre 19 mars 1699, Id., p. 961.

¹⁵⁹⁸ Id., p. 910.

¹⁵⁹⁹ Id., p. 911.

¹⁶⁰⁰ RV III, Pl I, p. 320 ; OC I, p. 414.

un objet matériel selon ses apparences – par exemple : la lune plus grande à l’horizon qu’au méridien. L’idée contenant intelligiblement les propriétés de la chose et affectant l’esprit de modalités adéquates, elle la représente à double titre et c’est pourquoi Malebranche affirme, contre Arnauld, qu’un objet sensible est bien perçu par la médiation de l’idée.

Ainsi, le *terme* de la perception, entendue comme événement de percevoir dans son entièreté, n’est pas l’idée mais un objet paré de qualités sensibles adéquates à la situation du corps propre. Si la rencontre d’une chose matérielle est nécessaire pour que, sous le régime des lois naturelles, des modifications perceptives aient lieu, la conscience y accède sous la forme du sentiment, c’est-à-dire à travers des modifications que la chose ne cause pas elle-même mais que l’idée produit en nous. Ainsi peut-on affirmer que le sujet appréhende un objet sensible, c’est-à-dire un complexe de modifications répondant à la fois à ses capacités perceptives et à des propriétés objectives de la chose. Selon Malebranche, en effet, l’étendue intelligible devient bien « arbre visible et sensible, si l’âme a quelque sentiment à l’occasion des corps pour attacher à ces idées, c’est-à-dire si ces idées affectent l’âme de perceptions sensibles » ; car « c’est de cette vaste idée que se forme en nous non seulement l’idée de cercle (...) mais aussi celle de toutes les figures sensibles que nous voyons en regardant le monde créé¹⁶⁰¹ ». Par l’action des idées efficaces, le sujet accède donc à un monde sensible, c’est-à-dire à « un tiers-monde qui ne parle ni de l’objet en soi, ni de l’esprit en son essence¹⁶⁰² », mais des coordonnées singulières de la double union.

Or, ce monde sensible est aussi en partie l’œuvre de l’esprit lui-même, puisque, si, comme nous l’avons montré plus haut, on considère l’expérience perceptive dans son déploiement, celle-ci s’achève dans le dernier jugement opéré par le sujet et qui attribue à un objet hors de lui, les propriétés inhérentes à sa propre modification – causée en lui par l’affection de l’idée. Divers textes de la correspondance avec Arnauld¹⁶⁰³ en attestent, qui permettent d’affirmer que le terme du processus perceptif est bien un objet du monde au sujet duquel le sujet élabore une représentation sensible, en consentant au sentiment que son affection par l’idée lui fait éprouver.

¹⁶⁰¹ EMR I, PI II, p. 681, OC XII-XIII, p. 42.

¹⁶⁰² A. Robinet, *Système et existence*, p. 219.

¹⁶⁰³ *Réponse aux VFI* : « Car encore un coup, je ne dis pas qu’on voit en Dieu les couleurs dont nos modalités sont représentatives ; mais l’étendue intelligible, nature immuable, selon Saint Augustin, et à laquelle cette couleur se rapporte, ou est attachée par les lois de l’union de l’âme et du corps afin que nous jugions, qu’il y a des corps qui ont quelque rapport à nous, puisqu’ils agissent en nous : que nous jugions, dis-je. Car les corps qu’on voit ne sont nullement ceux qu’on regarde. » OC VI-VII, p. 69 ; *Première lettre*, OC VI-VII, p. 201-202 : « or je sens en moi diverses couleurs, dont Dieu me touche à l’occasion ou à la présence des corps : et delà je juge qu’ils existent actuellement : car l’opération de Dieu en nous n’ayant rien de sensible, non plus que l’idée des corps en elle-même, c’est une espèce de nécessité, que j’attribue à une réalité créée, aux corps qui m’environnent, le sentiment que j’en ai, et qui se produit en moi, malgré moi. » ; et un peu plus loin : « Remarquez seulement, Monsieur, qu’on ne voit point les corps en eux-mêmes, car si on les voyait en eux-mêmes, on ne pourrait jamais en voir qui ne seraient pas ; ce qui arrive néanmoins très souvent. De sorte que la vue sensible des objets renferme nécessairement un jugement qui peut être faux, si on rapporte aux objets ce qui n’a de rapports nécessaire qu’aux idées qui les représentent, et aux sentiments par lesquels on juge de leur existence. » ; Lettre du 16 mars 1699, OC VIII-IX, pp. 910-911.

5. Remarques conclusives.

Par ce qui précède, on peut conclure que la perception sensible, entendue comme événement de percevoir des objets extérieurs, selon Malebranche, ne peut pas davantage s'entendre comme une relation sémiotique que comme une relation causale – si on identifie sa cause à l'action des corps sur l'esprit – ni comme un exercice opéré par la raison claire sur des données conceptuelles.

Par ailleurs, si Malebranche établit bien une continuité entre les diverses sortes du penser, ce n'est pas au prix d'une réduction du sentir au connaître mais bien de la reconnaissance d'une source commune aux phénomènes cognitifs, sensitifs et passionnels : l'affection par les idées efficaces.

La représentation quant à elle, au sens strict, en vient à désigner un rapport ontologique entre archétype et objet ; puissance divine et créatures dont nous devenons témoins dans la perception, à raison de l'efficace de la substance divine. Si les idées que nous percevons sont représentatives, ce n'est donc pas en raison de leur rapport à notre esprit, qu'on le conçoive comme actif ou passif à leur égard¹⁶⁰⁴.

L'affirmation par Malebranche selon laquelle le pouvoir de représenter n'appartient pas à l'âme elle-même conduit enfin à penser son affection par les idées, ce qui rend raison de sa faculté à percevoir sensiblement comme à penser à des objets intelligibles. Or, l'efficace de Dieu, répondant à l'attention ou aux rencontres corporelles, loin de priver la conscience d'intentionnalité, nous paraît au contraire garantir qu'elle puisse viser des objets et qu'elle en saisisse les propriétés grâce aux idées, sans que leur contenu soit réductible à son instanciation subjective dans la conscience¹⁶⁰⁵. Ainsi, c'est bien l'élimination radicale du sujet comme producteur ou source de la représentation – entendue ici comme contenu de pensée – qui confère à cette dernière, chez Malebranche, une valeur de vérité.

La théorie malebranchiste des idées présente donc le bénéfice d'apporter des solutions aux difficultés spécifiques que Malebranche s'était employé à résoudre. En effet, si comme Descartes

¹⁶⁰⁴ Voir sur ce point voir l'analyse de l'attention par Susan Peppers-Bates (article précité).

¹⁶⁰⁵ Dans son article « L'occasionnalisme épistémologique » (in *La légèreté de l'être*, dir. J-L Vieillard-Baron pp. 47-54), Frédéric Nef s'interrogeait sur le sens, au regard de la noétique, de la perception des corps dans l'étendue intelligible et concluait à la disparition de l'intentionnalité de la conscience chez Malebranche, ce qui conférerait à sa théorie une inactualité manifeste. En raison de ce qui précède, cette interprétation nous paraît injuste : si Malebranche délie représentativité et intentionnalité, il conçoit toutefois toute pensée comme conscience – visée et perception – de quelque chose et il est clair que toute perception (sensible et intellectuelle) se réfère à un objet.

et Arnauld, Malebranche insiste sur le caractère indirect de l'appréhension des choses matérielles, c'est bien pour nier que le réalisme direct explique quoi que ce soit à la manière dont l'esprit se rapporte au monde et pour attirer l'attention sur la nature irréductiblement mentale des contenus perceptifs¹⁶⁰⁶.

Or il ajoute que l'immanence radicale des objets à l'âme la priverait d'intentionnalité et plus radicalement encore, de spiritualité. Qu'un intermédiaire soit requis entre l'esprit et le monde apparaît donc comme une conséquence du dualisme des substances, et, chez Malebranche, de sa théorie occasionnaliste. Pour autant, cet intermédiaire, à supposer même qu'on le conçoive comme un troisième terme entre la conscience et le monde, ne saurait être compris, chez Malebranche, comme un voile ou un écran¹⁶⁰⁷. D'une part, parce que l'idée n'est pas elle-même saisie comme signe, d'autre part parce que ce sont bien les propriétés de la chose qu'elle contient qui sont présentées à la conscience, dans la mesure où elle en est l'archétype. Ainsi l'idée ne masque pas les choses mais les dévoile. Pour ces raisons, nous ne pouvons nous accorder à l'interprétation radicale proposée par Jean-Christophe Bardout, dans *Malebranche et la métaphysique*¹⁶⁰⁸ selon laquelle l'idée malebranchiste n'est même pas un troisième terme mais bien le terme unique de la pensée, étant l'objet même de la connaissance, de sorte que la chose disparaîtrait tout à fait derrière son concept. Il est exact, selon nous que, chez Malebranche, ce ne sont pas proprement les choses matérielles qui sont *perçues* par le sujet, si l'on désigne par là des objets physiques pourvus de leurs seules propriétés objectives : ce dont on a conscience dans la perception extérieure, ce sont certes les propriétés spatiales (réelles) des corps mais également l'ensemble de leurs déterminations dépendantes de notre point de vue¹⁶⁰⁹. En somme, ce sont ce que nous pouvons nommer des *objets sensibles*, qui font sens pour un sujet humain qui se trouvent appréhendés. Cela n'implique pas, cependant, que le sujet malebranchiste n'atteindrait qu'un double dégradé de la réalité ou une illusion. En effet, l'inhérence des idées en Dieu octroie à la perception de leurs propriétés une garantie objective sans laquelle les modalités de l'âme seraient soumises à une forme de subjectivité irréductible. En outre, une fois la théorie des idées efficaces posée, la question de la ressemblance de l'idée à la chose qui stimulait les doutes sceptiques devient caduque, puisqu'il est clair que la copie n'est pas l'idée mais ce qui est perçu sensiblement. Aussi la perception que nous en avons la présente-t-elle au mieux de son essence et de l'usage que nous avons à en faire – selon qu'elle nous

¹⁶⁰⁶ Sur ce point, on peut renvoyer à nouveau à l'article de Kim Sang Ong Van Cung cité plus haut : « Faut-il encore critiquer la représentation ? ».

¹⁶⁰⁷ Sur la constitution puis la fortune de cette interprétation par Reid de l'interposition de l'idée entre esprit et chose on peut indiquer l'introduction de *Perceptual Acquaintance* de J. Yolton et l'article de Leo Freuler « Comment Descartes est devenu un idéaliste », notamment pp. 225-229.

¹⁶⁰⁸ p. 71.

¹⁶⁰⁹ A dire vrai, les propriétés spatiales elles-mêmes, bien que relativement plus objectives que les autres données perceptuelles, ne sont pas exemptes de subjectivité, ainsi que nous l'avons montré plus haut.

touche d'une perception légère ou sensible. C'est pourquoi Malebranche renvoie Arnauld à sa propre méfiance en lui faisant remarquer, en réponse à ses accusations d'idéalisme, que des perceptions supposément représentatives des objets ne préservent pas d'une saisie exclusive de soi-même, d'autant qu'elles manquent à attester de leur véracité¹⁶¹⁰. A cela s'ajoute, comme nous l'avons montré, la régularité des lois régissant les opérations par lesquelles le monde nous est donné à voir : il est vrai que la matière pourrait ne pas exister tandis que nous la sentirions, toutefois, la régularité de l'action divine et l'évidence de la révélation, dans le sentiment, d'un monde créé, rendent cette supposition parfaitement irrationnelle aux yeux de Malebranche, comme nous l'avons montré au chapitre précédent.

Dans la perception sensible s'actualise donc incessamment la synthèse de ces deux unions qui déterminent, comme nous l'avons montré au principe de cette étude, l'être propre du sujet humain¹⁶¹¹. Notre accès par la perception sensible à un au-delà de la conscience, que la contrainte du sentiment nous indiquait, se trouve donc garanti par la théorie des idées efficaces par laquelle se réalise la liaison de l'âme au monde, sous la détermination des coordonnées positionnelles du corps auquel elle est unie.

Si nous avons suggéré plus haut que le sujet malebranchiste percevait le monde sous une forme hallucinatoire, il nous faut à présent préciser ceci : cette formule frappante, assurément destinée à rejeter l'idée d'un contact – et donc d'une causalité à l'œuvre entre esprit et corps – ne doit pas faire croire à une fausseté irréductible du monde sensible présenté à la conscience, qui serait en somme le produit des fantasmes du sujet. Les perceptions sensibles ont bien un contenu intentionnel et elles mettent en relation l'esprit à son corps, et par lui, à toutes les choses susceptibles de l'affecter sous le régime de l'efficace des idées. Si l'hallucination désigne une image qui, en raison de sa vivacité, prend un effet de réalité et qui contient un contenu impressionnel, alors les perceptions malebranchistes sont bien de ce type. Si l'hallucination est pensée, en revanche, comme élaboration pathologique, imposture perceptive et (re)création d'un monde solipsiste, la perception malebranchiste s'en distingue assurément, garantie qu'elle est par l'objectivité des idées. En outre, si la perception sensible peut tromper – en faisant croire à l'existence d'un membre disparu – ce n'est pas qu'alors la structure de l'expérience se trouverait désorganisée, mais parce qu'elle reste (trop bien) organisée, au contraire : la sphère du sensible a des lois imparables. Enfin, si le sentiment peut être conçu comme *révélation naturelle*, c'est bien que, pour Malebranche, en raison

¹⁶¹⁰ Marie-Frédérique Pellegrin, dans son article « Aristarque est-il cartésien ? » Refus philosophique ou refus apologétique du doute chez Malebranche » (*La lettre clandestine*, 2001/10) examine avec minutie les accusations réciproques de pyrrhonisme que les deux auteurs s'adressent, pp. 97-99 et relève la garantie d'objectivité que procure la thèse malebranchiste (p. 95).

¹⁶¹¹ Le jugement naturel nous est en effet apparu comme une appréhension du monde opérée par Dieu mais en coordonnées strictement corporelles. De même, toute perception d'idée est proportionnée aux conditions spécifiques de notre finitude (sur ce dernier point, on peut renvoyer à J-C Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 306).

des principes de l'union entre âme et corps et du sens de la création, des corrélats matériels de nos perceptions sensibles existent. Ainsi, le sceptique ou l'idéaliste doutent-ils trop. Si donc le monde de l'expérience pose difficulté à la compréhension, chez Malebranche, ce n'est manifestement pas au regard de son existence, mais de son mode d'être, c'est-à-dire de son apparence, comme phénomène, à la conscience. Or c'est précisément cela que, selon nous, la théorie de l'efficace des idées permet de penser. Ainsi, elle tâche d'éviter l'écueil subjectiviste que Martial Gueroult décelait chez Descartes¹⁶¹², l'affection par les idées étant bien chez Malebranche la condition de l'ouverture à un au-delà de la conscience¹⁶¹³.

En se saisissant des impensés de la position cartésienne et en dénonçant chez Arnauld les obscurités des notions de « réalité objective » et « représentation », Malebranche entendait donc prendre au sérieux le problème de la perception en s'attachant à penser un mode de donation du monde à la conscience spécifique de la situation humaine. Or, il le rencontre dans la notion de perception par l'affection des idées. Une telle réception, qui permet l'ouverture de la conscience au monde est à l'œuvre dans la perception sensible comme dans la perception – ou pensée – pure. C'est donc une même disposition passive à être affecté de représentations qui permet à l'esprit de sentir et de connaître. La noétique malebranchiste trouve dans cette notion le point d'unité d'une âme définie comme être qui aperçoit ce qui le touche ou le modifie. La conscience est donc définie, chez Malebranche, par rapport à un extérieur auquel se référer, puisqu'elle est avant tout sentir. L'intentionnalité, c'est-à-dire ici la saisie d'un objet, lui est en ce sens consubstantielle. Loin donc, que la théorie de la perception malebranchiste se résolve en un intellectualisme qui voudrait que percevoir ne soit ni plus ni moins que raisonner, elle permet selon nous de comprendre en quel sens toute pensée est pensée de quelque chose et de quelqu'un, que toute connaissance est affection, et que connaître n'est pas autre chose que sentir – en un sens spécifique. Aussi nous semble-t-il assez contradictoire à l'esprit même de l'analyse malebranchiste que de regretter que la

¹⁶¹² Descartes selon l'ordre des raisons, I, notamment pp. 76, 114, 125-126.

¹⁶¹³ J. Moreau, dans son article « Leibniz et la pensée phénoménologique » (*Archives de philosophie*, 1966/2(3), pp. 230-243), commentant la distinction malebranchiste entre acte de percevoir (modification du sujet) et contenu de l'acte (objet immédiat : idée de la chose) qui garantit que les sujets présents à la pensée ne se réduisent pas à des modalités du sujet pensant, écrit : « Malebranche, plus sûrement que Leibniz, mérite d'être regardé comme un précurseur de l'attitude phénoménologique, telle qu'elle se montre chez Kant, à qui elle permet de se délivrer de l'idéalisme problématique » (p. 235). Précisons que l'idéalisme problématique apparaît à ce dernier comme une « manière de penser solide et philosophique qui ne permet aucun jugement décisif avant qu'une preuve suffisante ait été trouvée » (CRP, Paris, PUF 1993, p. 205) dont il serait possible de sortir en montrant que l'on a bien perception des objets c'est-à-dire que l'expérience interne n'est possible que « sous la supposition de l'expérience extérieure » ; c'est précisément en quoi il fait consister sa réfutation de l'idéalisme. Or il semble qu'une telle idée soit effectivement à l'œuvre chez Malebranche qui conçoit la conscience comme ouverture à une altérité – celle des idées – dont l'action est absolument requise pour que le « moi » ait la moindre perception. Voilà sans doute pourquoi J. Moreau fait, selon nous avec raison, de la distinction entre modification et idée un pas décisif – pour toute tentative phénoménologique en particulier – vers le dépassement de l'idéalisme et l'ouverture à la transcendance.

théorie malebranchiste de la perception ne soit qu'un discours sur la connaissance, là où tout discours sur le connaître s'achève, chez Malebranche, en élucidation d'un sentir¹⁶¹⁴.

¹⁶¹⁴ Cette position est tenue par J. Yolton et N. Jolley (op. cit.). Le jugement de J. Moreau nous paraît au contraire particulièrement juste : « Ce n'est donc pas dans le recours à la vision en Dieu que consiste l'originalité de Malebranche, mais en reprenant cette doctrine traditionnelle, en l'associant à une conception moderne de l'objectivité, sur laquelle se fonde la physique cartésienne, il a édifié une théorie de la perception qui embrasse toute la complexité du problème, et les difficultés qu'elle présente, soumises à l'analyse, ouvrent la voie à une élucidation méthodique de la relation d'intentionnalité, du rapport de la conscience et de l'être » *La conscience et l'être*, p. 33.

Conclusion

Envisageant le devenir de l'âme dans sa réunion au corps glorieux, Théodore, dans les *Entretiens sur la mort*, s'aventure à supposer que, libéré des sensations présentes, médiocres et méprisables, il sentira encore, aura des affections plus douces, toujours incommunicables et encore personnelles. Cela pourrait confirmer, s'il en était besoin, que le sentir, que la science de l'homme a exploré dans ses différentes dimensions constitue bien, pour Malebranche, le trait spécifique de l'humanité, phénomène incontournable du rapport du sujet au monde et à lui-même.

Pour en rendre compte – et en guider les effets – l'oratorien en a proposé une élucidation réflexive, découvrant par la raison la nature de l'esprit, explorant l'intériorité par une forme de psychologie aux procédures inédites. Il en a résulté une noétique singulière, dévoilant une conscience affective et en partie au moins obscure ainsi que les modes spécifiques de présence de Dieu et du corps à l'esprit fini.

Les brèches ouvertes par la philosophie de Descartes ont en effet donné lieu chez Malebranche à des développements pour le moins risqués et originaux. Sa force spéculative s'est en particulier révélée dans la critique des évidences de la conscience naturelle autant que de la philosophie de la perception. Ainsi avons-nous vu l'oratorien poursuivre la réfutation du réalisme, développer un occasionnalisme radical, affirmer un bi-substantialisme strict mais aussi mettre en cause la conception cartésienne du sujet pensant et de la représentation.

Ainsi que nous avons tâché de le faire apparaître dans le premier chapitre, l'homme malebranchiste, situé au cœur de rapports en tension, fait l'objet d'une enquête dont les différents pans convergent à décrire les conditions humaines de l'expérience sensible. Si Malebranche partageait avec certains moralistes de son temps, thèmes et préoccupations, il s'appliquait à inscrire le savoir sur l'homme dans une entreprise gnoséologique générale, en dépassant description et discours normatif en direction d'explications à portée universelle. Reconnaître en l'homme déchu l'emprise du sentiment, souligner la diversité de ses conduites et affirmer l'incapacité de la raison à

connaître l'âme ne le conduisaient en effet à aucun scepticisme : une science véritable de l'homme apparaissait possible, par la réflexion qui, saisissant les vérités pures de la raison et l'universalité du sentiment dans l'expérience singulière, en constituait la méthode et en permettait l'unité.

Ce qu'un premier regard sur les chapitres inauguraux de la *Recherche* nous avait suggéré à l'orée de notre enquête, l'analyse l'a donc confirmé : le sujet malebranchiste est un individu environné par un monde sensible auquel il est profondément lié, immergé dans le flot de ses états de conscience et de ses impressions. Ainsi ne se connaît-il que sous la modalité spécifique du sentiment intérieur qui le présente à lui-même non tel qu'il est mais tel qu'il s'apparaît, à la faveur des impressions éprouvées. Aussi la saisie de soi par conscience, assurément distincte de toute connaissance d'objet, révèle-t-elle chez Malebranche une subjectivité pour le moins énigmatique qui demande, pour sa saisie, que soient empruntées des trajectoires nouvelles. La déduction générale des causes se couple en effet avec l'analyse singulière pour permettre à chacun la reconstruction d'un moi singulier. Ainsi la redéfinition du sujet implique-t-elle une forme de psychologie de l'expérience ordinaire, attentive aux variations infinies des constitutions et des vécus, au gré des phénomènes perceptifs, imaginatifs et passionnels, traçant, par la restitution de mille et une expériences, une forme de phénoménologie de la subjectivité.

Une fois rejetés la transparence de la conscience et la possibilité pour l'esprit de se connaître par idée, la science de l'homme devait composer d'une part, avec des analogies, d'autre part, avec le témoignage du sentiment qui permettait, si ce n'est de saisir adéquatement l'essence de l'âme, tout au moins, d'en savoir quelque chose – modifications actuelles et propriétés essentielles – et de confondre les abstractions d'une raison pervertie. En dépit de nombreuses déclarations sans équivoque, établissant la distinction entre sentir et connaître, Malebranche a donc aussi affirmé l'existence et la validité d'un certain type de connaissance procuré par le sentiment. C'est ce que le chapitre III, traitant de la « vie sensible », a tâché de confirmer. Dans le sentiment, il en va en effet d'une conscience et d'un savoir de soi, mais aussi d'une appréhension du monde proportionnée à sa pratique. Cette instruction sensible, de nature à corriger les égarements de la raison dans un domaine où elle se fourvoie, concerne donc les vécus intérieurs et les expériences corporelles et, qu'elle se donne sous la forme d'une certitude spontanée ou d'une réflexion attentive, elle relève du discernement, c'est-à-dire d'une appréhension différentielle de ses modifications et/ou des propriétés sensibles des objets du monde.

Or, l'analyse fine des modalités du sentir a permis à Malebranche de mettre au jour la constitution affective et néanmoins intentionnelle de la conscience humaine. Ainsi pouvons-nous affirmer que, selon l'oratorien, le sentiment – sensation ou passion –, intriguant complexe d'activité et de passivité de l'âme dans ses rapports au corps, fait coïncider intentionnalité et intériorité,

intention et affection¹⁶¹⁵. Ainsi que nous l'avons montré, en effet, si les sentiments sont éprouvés au-dedans de l'âme, ils ne laissent pas, bien fondés qu'ils sont dans les lois naturelles, de renvoyer à des objets dont ils indiquent, avec une justesse variable mais non nulle, les propriétés pertinentes dans les « rencontres naturelles¹⁶¹⁶ ». C'est que, comme le révèle l'analyse plus précise de la perception sensible, à laquelle notre dernier chapitre était consacré, le sentiment n'est pas sans objet.

Choisissant de passer outre l'évidence psychologique de la pensée d'objets, l'oratorien interroge en effet la nature et la capacité de l'esprit à se représenter le monde et distingue entre idée et modification de l'âme. Un tel rejet de l'immanence de l'idée à l'esprit implique, comme nous y avons insisté, une refonte de la noétique et une critique radicale de la notion de représentation telle qu'elle s'était trouvée articulée dans l'héritage cartésien. Par là, Malebranche établit que si la visée intentionnelle se porte bien au-delà de la perspective limitée du sujet – vers l'idée –, ce qui est saisi, c'est-à-dire perçu, c'est bien un aspect de cette idée – la manière dont elle nous affecte –, à proportion de l'attention de l'esprit et/ou de la situation du corps qui lui est uni. Ainsi, les événements mentaux se produisent-ils et ne prennent-ils leur sens que par l'action d'un ordre supérieur, transcendant aux consciences particulières. Or, en concevant la conscience comme affectée, littéralement touchée par les idées archétypes, Malebranche parvient à se déprendre du risque d'idéalisme attaché au dualisme. Ainsi, la conscience, bien que ses modalités ne soient pas représentatives, apparaît comme le lieu d'une intentionnalité intacte, comme ouverture à un au-delà de l'esprit.

Dans le même temps, en analysant la manière dont l'esprit est affecté de perceptions par les idées, Malebranche en vient à confirmer que le sentiment, doté d'un contenu cognitif, est essentiellement une saisie du singulier : non seulement de soi, mais de tous les objets auxquels se porte l'attention, puisque toute connaissance consiste dans la perception – c'est-à-dire dans une conscience d'affection – d'une idée singularisée, adaptée aux conditions spécifiques de sa réception.

¹⁶¹⁵ Traitant de l'intentionnalité du sentiment, Paul Ricoeur écrit ceci : « C'est une intentionnalité bien étrange ; elle vise des qualités senties sur les choses ou sur les personnes : mais en même temps elle révèle la manière dont le moi est intimement affecté. Voilà le paradoxe embarrassant : la coïncidence de l'intériorité, de l'intention et de l'affection, dans le même vécu. Cette coïncidence explique que la philosophie répugne encore aujourd'hui à accorder un objet au sentiment et parle seulement de sa subjectivité ; c'est pourtant grâce à cette visée intentionnelle, à ce dépassement du sentiment dans un senti, qu'il peut être énoncé, communiqué, élaboré dans une langue de culture. » (p. 316) ; « voilà le paradoxe du sentiment. Comment est-il possible ? Comment le même vécu peut-il désigner un aspect de chose et par cet aspect de chose, exprimer l'intimité d'un moi » (p. 317) ; « Le sentiment a pour fonction générale d'intérioriser la réalité que nous nous « objectons », de compenser la coupure sujet-objet par une conscience de participation » (*A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004). Cette conception du sentiment, qui, insistant sur son caractère paradoxal, le comprend comme jonction du vécu subjectif et de l'instruction sur le monde, fondée dans une « coadaptation, une harmonie élective » entre le sujet et « la réalité dont nous portons l'effigie affective » (p. 319) nous semble assez proche de ce que l'analyse malebranchiste en établit.

¹⁶¹⁶ RV VI, 6, PI I, p. 702.

De tout cela il suit que, dans la conscience, se manifeste, selon Malebranche, une ouverture à la transcendance qui fonde la possibilité d'un lien à la raison universelle, autant que d'un rapport au monde naturel. Dans l'action des idées efficaces se réalise donc l'entrecroisement des deux rapports à la transcendance et au plan d'immanence qui constituent assurément la spécificité de la condition de l'homme malebranchiste.

Epilogue: quelques pistes interprétatives

Ainsi que nous l'avons marqué au fil de notre étude, Malebranche, analysant la perception extérieure, tâche de se garder de différents écueils : la dénoncer comme naturellement vicieuse, la traiter comme un processus mécanique – intégralement descriptible par la physique –, considérer comme acquis que l'âme et le corps y interagissent. Usant du concept d'étendue intelligible pour rendre raison de la saisie purement intellectuelle de l'essence de la matière autant que de l'appréhension sensible d'un monde tel qu'il apparaît à la conscience et théorisant les degrés d'affection de l'esprit touché par les idées, Malebranche s'est rendu capable de décrire le mode spécifique d'apparition du monde à la conscience ordinaire, lequel ne se réduit, ni, c'est l'évidence, dans son vécu, ni, cela est moins apparent, dans son explication, au monde de la science. La réticence de Malebranche à estimer la perception extérieure expliquée par la dissection de ses processus anatomiques autant que par la position d'une relation de causalité inexplicable entre âme et corps le montre, selon nous, excellemment.

Or, ceci nous suggère la réflexion que voici : l'entreprise malebranchiste, par son souci du sentiment, et en particulier, de la perception sensible, ne peut-elle pas nous apparaître comme une voix divergente dans le contexte de la réduction opérée du monde de l'expérience à celui de l'expérimentation par la science moderne et une forme de *pré-sentiment* de la « crise de l'objectivisme » ?

Une telle interprétation est suggérée par la lecture de Patočka qui tient le cartésianisme¹⁶¹⁷ pour responsable d'une disjonction aux échos assourdissants dans la modernité, entre « monde naturel » et « monde scientifique ». Or une telle schize aurait selon lui rendu l'univers de nos expériences rigoureusement inaccessible, occulté par les constructions scientifiques qui en annulent

¹⁶¹⁷ Ainsi Patočka explique-t-il, dans « Le cartésianisme et la phénoménologie », (*Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988) qu'il considère le cartésianisme comme une « construction idéale », noyau de la science moderne, et dont l'élément principal serait la dualité de la res cogitans et de la res extensa : « l'idée même du monde comme res extensa représente un pas capital dans la voie de l'objectivation qui constitue l'essence du physicalisme et que la science moderne effectue avec des succès tellement imposants dans le processus de sa spécialisation, se conformant au modèle de la physique mathématique », p. 183.

le vécu et en recouvrent le sens. Ainsi, selon Patočka, la philosophie contemporaine serait-elle hantée par cette divergence irréductible :

« L'homme moderne n'a pas du monde une conception unifiée. Il vit dans un monde double : dans son environnement, qui lui est naturellement donné, et, en même temps, dans un monde que depuis l'ère moderne créent pour lui des sciences fondées sur ce principe que les sciences de la nature sont d'essence mathématique. La non-unité qui a pénétré ainsi toute notre vie est la source propre de la vie spirituelle par laquelle nous passons actuellement. On comprend que les penseurs aient tenté souvent de découvrir un moyen quelconque de la surmonter. Mais la plupart du temps, les efforts des philosophes visaient à se libérer d'un des deux membres de l'opposition ; ils traduisaient logiquement l'un par l'autre et ramenaient, en vertu, habituellement, de considération causales, l'un d'entre eux à un résultat ou une partie de l'autre. »

Il est certain que l'analyse de la perception – qui enferme manifestement ce questionnement – a occupé une place de choix, au cours du siècle écoulé, dans la réflexion philosophique et qu'elle ne cesse d'être actualisée, au point que se rencontrent autour de cette question des courants philosophiques pour le moins différents.

Ainsi l'analyse phénoménologique a-t-elle mis en cause l'incapacité dans laquelle nous nous trouvons, dans le sillage de la science mécaniste de la nature, de retrouver le sol originaire qu'implique la compréhension du problème du monde. C'est bien ce souci que l'on trouve exprimé, radicalement, dans la critique des intellectualismes de la *Phénoménologie de la perception*, du « Grand rationalisme » de *Signes*, dans l'analyse de la conscience perceptive de *La structure du comportement*, ou dans l'ontologie de la chair du *Visible et l'invisible*, chez Merleau-Ponty¹⁶¹⁸. Chez Michel Henry, encore, on rencontre ce même questionnement quant à la valeur de la reconstruction d'un monde objectif dans la science moderne, à partir de Galilée, au moyen de l'idéal de *mathesis universalis*¹⁶¹⁹.

¹⁶¹⁸ Par exemple : « Le vrai, ce n'est ni la chose que je vois, ni l'autre homme que je vois aussi de mes yeux, ni enfin cette unité globale du monde sensible, et à la limite, du monde intelligible (...). Le vrai c'est l'objectif, ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure, ou plus généralement par les opérations qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre des faits. (...) Ainsi la science a commencé par exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles » (*Le visible et l'invisible*, Réflexion et interrogation, Paris, Gallimard, 1964) ; ou : « Ceci [l'oubli du sol primordial de notre expérience] est particulièrement vrai en France. C'est un trait non seulement des philosophes français, mais encore de ce qu'on appelle un peu vaguement, l'esprit français, de reconnaître à la science et aux connaissances scientifiques une valeur telle que toute expérience vécue du monde se trouve d'un coup dévalorisée », « il ne s'agit pas de nier ou de limiter la science, il s'agit de savoir si elle a le droit de nier ou d'exclure comme illusoire toutes les recherches qui ne procèdent pas comme elle, par mesures, comparaisons et ne se concluent pas par des lois telles que celles de la physique classique, enchaînant telles conséquences à telles conditions », *Causeries de 1948*, Paris, Seuil, 2002, pp. 11 et 14-15.

¹⁶¹⁹ Par ex, dans *Incarnation, une philosophie de la chair*, chapitre 2 : « Le monde sensible fait l'objet, au début du XVII^e siècle, d'une critique radicale. Celle-ci entraîne parallèlement un bouleversement de la conception traditionnelle du corps. Ce n'est rien moins que la nature sensible de ce monde aussi bien que des corps qui le compose qui se trouve brutalement mise en

Or, dans les années récentes, cette question s'est trouvée articulée par des auteurs issus de la tradition analytique. L'article de Jocelyn Benoist intitulé « Image scientifique et image manifeste du monde »¹⁶²⁰ en porte particulièrement témoignage. L'auteur y reconstruit le problème en commentant notamment des textes de Sellars et écrit que la science moderne fait le constat d'une « véritable dualité dans notre monde, au point que paraît en résulter purement et simplement un dédoublement du monde. Nous aurions affaire d'un côté à un monde qui est celui de la vie de tous les jours, ce qu'on appelle le sens commun : celui des choses telles qu'elles sont données et nous apparaissent avant d'avoir été critiquées et que nous projetions sur elles un savoir scientifique ; et de l'autre, à ce qu'on aurait envie d'appeler 'le monde de la science', monde entièrement reconstruit, dans lequel tables, chaises, mais aussi hommes et valeurs disparaissent sous le feu de l'analyse scientifique, au profit d'autres entités, pendant longtemps insoupçonnées¹⁶²¹. »

Tous ces auteurs se rencontrent donc, à des degrés différents de leurs analyses, autour d'une critique de l'usage hégémonique de la construction scientifique du monde et mettent en question l'articulation, le plus souvent envisagée sous la détermination peu claire d'une théorie de la causalité, entre monde scientifique et monde sensible, naturel ou vécu, ce qui marquerait, selon Patočka, un désaveu du legs de la science moderne. Cette préoccupation commune constituerait selon lui l'aboutissement de la lente constitution du *problème du monde naturel* par écarts successifs au schème cartésien. Car la prise de conscience du problème du monde naturel n'aurait pu advenir qu'une fois l'héritage objectiviste de la philosophie et de la science modernes évacué, au terme d'un parcours qui va de Reid à Husserl : « il a fallu longtemps malgré tout pour que le problème de la conception naturelle du monde fût posé en termes un peu adéquats, pour que cette conception devienne elle-même problème et qu'on ne se contente plus de quelques jugements faits d'avance¹⁶²² », c'est-à-dire d'une définition de l'essence des objets préalable à leur analyse et en raison de laquelle l'expérience naïve était pensée comme un plan fautif de l'expérience et supplantée par l'expérimentation dirigée sur des portions d'étendue. Or, ce que la science moderne nous aurait rendu inaptés à penser, c'est donc comment « une partie déterminée de l'étant se rapporte à l'étant en totalité ». Qu'est-ce à dire, sinon que la « scientisation » du réel constitue l'oblitération du monde naturel dans une attitude qui

cause et rejetée. (...) L'affirmation catégorique de Galilée est que ce corps sensible que nous prenons pour le corps réel – ce corps qu'on peut voir, toucher, sentir, entendre, qui a des qualités tactiles, sonores, etc. – n'est qu'une illusion et que l'univers réel n'est pas composé de corps de ce genre. C'est pourquoi aussi la connaissance de cet univers réel ne peut être une connaissance sensible considérée depuis toujours, et encore par la scolastique, comme le sol de toute connaissance humaine. (...) La décision galiléenne d'instaurer une connaissance géométrique de l'univers matériel ne procède pas seulement à la fondation de la science moderne. Sur le plan de la réalité, et non plus de la connaissance, elle opère une substitution au corps sensible d'un corps jusque là inconnu, le corps scientifique. » pp 139-141.

¹⁶²⁰ *Philosophies de la perception*, Jacques Bouveresse et Jean-Baptiste Rosat (eds.), Paris, Odile Jacob, 2003.

¹⁶²¹ Id., p. 12. L'article renvoie également à Eddington ou Wittgenstein et on le rapprocherait sans difficulté des interrogations de Russell sur la disjonction entre mondes de la science et de la perception qui constituent, selon lui, un questionnement majeur, comme en atteste son traitement dès le chapitre inaugural de *Problèmes de philosophie*.

¹⁶²² *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, pp 14-15.

survalorise un sujet dépourvu de point de vue, doté d'intelligence pure, siège de toute certitude, constituant d'un monde d'objets qui lui fait face ? Par là, c'est du monde dans sa totalité dont nous serions privés, du fait de l'exclusion de ce qui en constitue le tissu concret. Objectivation et attitude scientifique s'opposeraient donc à la constitution du *problème du monde*, l'attitude du savant consistant pour une bonne part à en masquer l'énigme. La tâche qui se pose, dès lors, à l'analyse phénoménologique, selon Patočka, consiste à chercher les moyens de reconstituer le noyau du monde, à partir d'une situation d'éclatement. Seule une « méthode subjective de type analytique » serait, pour lui, à même de saisir monde et conscience dans l'unité dynamique des activités de l'esprit. Or cette analyse réflexive implique une complète conversion du regard : « sous les alluvions de l'objectivisme, nous espérons découvrir la notion qui contient réellement la clé de cette unité dont nous sommes en quête, c'est-à-dire, pensons-nous, la notion de *subjectivité*¹⁶²³ ».

Précisément, la nécessité de repenser en priorité le rapport du sujet à son environnement, c'est-à-dire, la constitution même de la subjectivité, nous est devenue familière au fil de notre analyse du texte malebranchiste. En outre, malgré une apparente dualité entre lieu des esprits et monde des corps, il nous est apparu que le couple monde intelligible/monde sensible ne valait, chez l'oratorien, ni comme une répétition du dualisme esprit/corps ni comme l'affirmation d'une disjonction entre expérience et connaissance et qu'en fait d'opposition, l'un contenant les essences, l'autre les apparences non fiables du vécu, Malebranche concevait une relation plus complexe qui ne se contentait ni d'un pur et simple renvoi, ni d'une relation obscure d'expression causale. En introduisant l'étendue intelligible pour comprendre comment un monde sensible pouvait advenir à la conscience, Malebranche a montré avec acuité que le problème de la perception ne pouvait être réglé par la simple description de la nature physique des corps car il restait à comprendre comment ce monde physique, matériel, fait d'étendue et de mouvement, pouvait nous apparaître comme univers sensible, doté de signification pour une conscience. En ce sens, Malebranche a identifié le cœur même du problème du monde naturel : son irréductibilité aux enseignements de la science et l'impasse que constitueraient une description objectiviste du vécu du monde autant qu'une explication intellectualiste de la perception.

Dans l'élaboration du concept d'étendue intelligible et dans l'analyse par Malebranche du réseau des « relations » qui constituent le tissu de l'expérience du sujet, s'est manifesté, selon nous, un même souci d'élucider le vécu singulier. De sorte que Malebranche a pu ressaisir de manière concomitante la structure de la subjectivité, de ses modes de pensée et de ce monde naturel qui l'englobe. Comme nous avons tâché de le montrer, le sujet ne s'envisage, chez Malebranche, que par le réseau de relations — irréductibles à des proportions exprimables en raisons mathématiques

¹⁶²³ *Le monde naturel et le mouvement de l'expérience humaine*, p 26.

– dans lesquelles il est pris : liens intelligibles, avec Dieu, ou l'être, liens sensibles, dont, s'il convient d'en réduire l'effet, on se saurait s'affranchir radicalement. Car ces deux régimes de l'union constituent bien l'essence de l'homme malebranchiste. Or s'il « tient au monde », c'est dans l'expérience pratique, quotidienne, mais aussi dans et par des liens affectifs, et toujours par l'intermédiaire de son corps qui ne peut être pleinement identifié au corps objectif de la physique. L'analyse malebranchiste, dans les *Entretiens sur la Mort*, en particulier, a précisément révélé en quel sens notre corps – dont nous avons généralement un sentiment clair – est une énigme : non comme portion d'étendue, mais comme corps vécu dont dépend toute la relation du moi à son environnement, au point que quiconque est mal avec son corps le soit avec toute la terre. Ce corps éprouvé est un corps vécu, approprié par un sujet d'une manière dont le physicien ne saurait rendre raison et que ces formules de Patočka – si l'on excepte la réalité de l'action qu'elles désignent – aident à qualifier :

« La corporéité dont il est question n'est pas la corporéité chosique, objective, la corporéité de quelque chose qui est (...). C'est bien au contraire, la corporéité vivante et vécue, qui est à la fois action réelle, ce par quoi l'existence prend racine dans le monde des actions opérantes en général. Ce n'est pas un substrat immuable, mais une tranche d'expérience vécue¹⁶²⁴ ».

Ayant accordé à Descartes que la connaissance objective de la nature corporelle était possible, Malebranche s'applique toutefois à circonscrire le champ de compétence de la physique et à user de noétique et d'une psychologie de l'expérience intime qu'il appelle *réflexion* pour saisir avec acuité les modalités de notre rapport subjectif au corps en référence auquel le monde sensible dans son ensemble nous est rendu perceptible.

Selon l'interprétation de Patočka,

« Le cartésianisme est fasciné par le problème de la connaissance du monde des objets comme connaissance à partir de principes entièrement sûrs. C'est aussi pour cette raison qu'il ne voit dans la réflexion rien d'autre qu'un point de départ qui garantit la solution de cette question. Cela a cependant pour conséquence que, au lieu de saisir son égoïté, il se transforme en sujet, en courant de cogitationes, dont chacune a son propre sens, son *cogitatum* en soi, et dont, là où il ne s'agit pas du problème de la fondation de la certitude

¹⁶²⁴ *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p 107.

scientifique, la signification dans l'histoire de notre vie ne fait l'objet d'aucun questionnement¹⁶²⁵ ».

Une telle interprétation, toutefois, se concentrant sur le versant objectif de la théorie cartésienne – dualisme, analyse physique de la perception –, convoyant une image solipsiste du sujet cartésien, oublie de faire mention de ce qui, dans le cartésianisme même, manifestait une sorte de trouble ou d'hésitation dans l'appréhension de la subjectivité ou de l'activité de l'âme, un souci de l'expérience. En effet, la « crise de la rationalité » que l'on a pu voir apparaître chez Malebranche¹⁶²⁶ et que nous identifierions plutôt comme une contestation de l'omnipotence d'une objectivité radicale, se trouvait, ainsi que nous avons tâché de l'indiquer, suggérée par certaines virtualités ouvertes par l'analyse cartésienne de l'union et du sujet¹⁶²⁷.

Ainsi, dans son mouvement d'approfondissement de la compréhension du sentir et du penser, dans son analyse des conditions irrationnelles de la perception – dans l'enquête sur les jugements naturels, notamment – Malebranche suivrait le fil demeuré ténu chez Descartes d'un réaménagement de la coupure dualiste, tout en tâchant d'élucider autant qu'il est possible la nature et les modalités de notre pensée et le mode d'apparition à la conscience du « monde naturel ». Si l'on devait avancer une telle filiation, toutefois, ce ne serait pas sans remarquer que tandis que le sujet cartésien ne se découvrait comme moi en lien qu'en deuxième intention, à la faveur du discours moral surtout, l'individu malebranchiste était, lui, d'emblée situé dans le monde par le réseau de ces liens. Aussi pouvons-nous affirmer que seul Malebranche s'est véritablement engagé dans une compréhension du *monde de l'expérience comme problème*, à hauteur d'homme, à raison des plans intégrés de son anthropologie totale.

¹⁶²⁵ Id., p 57.

¹⁶²⁶ Sur ce point : Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, 2000, pp 537-539 ; sur l'analyse du sentir : *l'intelligence du sentir*, Gallimard, 1998, et « Sentir, connaître », dans *Rivista di storia della filosofia*, 2000/3.

¹⁶²⁷ Ici nous rejoignons donc l'interprétation que D. Kambouchner propose, dans *L'homme des passions*, t. 2, pp. 281 sq, 303 sq, 323-328.

ANNEXE

Dates de publication et de réédition des œuvres de Malebranche auxquelles nos références renvoient le plus souvent (d'après D. Moreau, *Malebranche*, Paris, Vrin, 2004, pp. 195-196).

	<i>Recherche de la vérité</i>	<i>Conversations chrétiennes</i>	<i>Méditations chrétiennes</i>	<i>Traité de morale</i>	<i>Entretiens sur la métaphysique et sur la religion</i>	<i>Entretiens sur la mort</i>	<i>Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois</i>	<i>Réflexions sur la prémotion physique</i>
1674	Livres I-III							
1675	Livres IV-VI 2 ^e éd. L.I-III							
1676	2 ^e éd. L. IV-VI							
1677		1 et 2						
1678	3 ^e et 4 ^e éd. Ecl.							
1679								
1680								
1681								
1682								
1683			1					
1684				1, 2 (?)				
1685								
1686								
1687								
1688					1			
1689								
1690			2 (?)		2			
1691								

1692								
1693		4						
1694								
1695		5						
1696					3	1		
1697				3				
1698								
1699			3					
1700	5							
1701								
1702		6						
1703								
1704								
1705								
1706								
1707			4	4			1	
1708								
1709								
1710								
1711					4	2		
1712	6							
1713								
1714								
1715								1

Bibliographie

Sources primaires: Malebranche

Nos références renvoient principalement à deux éditions :

- *Œuvres complètes*, dir. A. Robinet, tomes I-XXIII, Paris, Vrin-CNRS, 1958-1970 (abrégées OC + n° de tome)

- t.1 : *De la recherche de la vérité*, Livres I-III
- t. II : *De la recherche de la vérité*, Livres IV-VI
- t. III : *Éclaircissements de la Recherche de la vérité*.
- t. IV : *Conversations chrétiennes*.
- t. V : *Traité de la nature et de la grâce*.
- t. VI-IX : *Réponses à Arnauld*.
- t. X : *Méditations chrétiennes*.
- t. XI : *Traité de morale*.
- t. XII-XIII : *Entretiens sur la métaphysique et la religion. Entretiens sur la mort*.
- t. XIV : *Traité de l'amour de Dieu* et *Lettres au P. Lamy*.
- t. XV : *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.
- t. XVI : *Réflexions sur la prémotion physique*.
- t. XVII-1 : *Pièces jointes et écrits divers*.
- t. XVII-2 : *Mathematica*.
- t. XVIII : *Correspondance et actes* (1638-1689).
- t. XIX : *Correspondance et actes* (1690-1715).
- t. XX : *Malebranche vivant. Documents biographiques et bibliographique*.
- t. XXI : *Index des citations*.
- t. XXIII : *Index microfiché de l'ensemble des concordances*.

-*Œuvres philosophiques*, ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1979 et 1992 (abrégée Pl + n° de tome) :

- t. I : *De la recherche de la vérité ; Éclaircissements de la Recherche de la vérité ; Conversations chrétiennes*.
- t. II : *Traité de la nature et de la grâce ; Méditations chrétiennes ; Traité de morale, Entretiens sur la métaphysique et la religion ; Entretiens sur la mort ; Traité de l'amour de Dieu ; Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois ; Lettres à Dortous de Mairan*.

- Ponctuellement, nous renvoyons aussi à :

Correspondance avec Dortous de Mairan, édition et présentation Joseph Moreau, Paris, Vrin, 1947.

Entretiens sur la mort, édition et présentation Germain Malbreil, Arles, Actes Sud, 2001.

Sources primaires : autres auteurs

- Arnauld, Antoine : *Des vraies et des fausses idées*, éd. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011.
- Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre : *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992.
- Augustin : *Opera Omnia*, Bibliothèque augustinienne (BA), Paris, Desclée de Brouwer, 1936 sq.
- Œuvres*, Paris, Gallimard « La Pléiade », 2002.
- Berkeley, Georges : *Œuvres*, Paris, PUF, 1987.
- Charron, Pierre : *De la sagesse*, Paris, Rapilly, 1827, édition disponible en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k207961j>.
- Cordemoy, Gérauld de : *Œuvres*, édition Pierre Clair et François Girbal, Paris, PUF, 1968.
- Descartes : *Œuvres complètes*, édition Charles Adam et Paul Tannery, 11 vol. Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (nouvelle édition Paris, Vrin, 1996), abrégée AT + n° de tome.
- Œuvres philosophiques*, édition Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1988.
- Tutte le lettere*, 1619-1650, édition Giulia Belgioioso, Milano, Bompiano, 2005.
- Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, sous la direction de JM Beyssade et D. Kambouchner, t. III, 2009.
- François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, texte disponible en ligne, établi d'après l'édition d'Annecy des *Œuvres Complètes* : http://www.franz-von-sales.de/icss_de/online/francais/theotimus_fr.pdf
- Henry, Michel : *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, PUF, 2000.
- La généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2003.
- Husserl, Edmund : *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.
- La Forge, Louis : *L'homme de René Descartes*, Paris, Corpus Fayard, 1999.
- Traité de l'esprit de l'homme*, Amsterdam, A. Wolfgang, 16-- , (édition disponible en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57384c>)
- Lanion, François de : *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 2009.
- Locke, John : *Examen de l'opinion du P. Malebranche que nous voyons toutes choses en Dieu*, trad. J. Pucelle, Paris, Vrin, 1978.
- Merleau-Ponty, Maurice : *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1977.
- Le primat de la perception*, Verdier, 1996.
- L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.
- Causeries de 1948*, Paris, Seuil, 2002.
- Œuvres*, Paris, Gallimard Quarto, 2010.
- Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989.
- Montaigne, Michel de : *Les Essais*, Paris, Imprimerie nationale, 1998.
- Pascal, Blaise : *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
- Patočka, Ian : *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Phenomenologica 110, 1988.

Commentaires : Etudes sur Malebranche

- Ablondi, Fred : « Malebranche and Knowledge of Soul », *The American Catholic philosophical Quarterly*, 1999/4, vol. 73, pp. 571-581.
- Adam, Michel : « La notion d'archétype chez Malebranche », *Etudes philosophiques*, 1984/1, pp. 59-72.
- « Sur la terre comme au ciel. L'homme et Dieu selon Malebranche », *Etudes philosophiques*, 1996/4, pp. 473-488.
- Alquié, Ferdinand : « Science et métaphysique chez Malebranche et chez Kant », *Revue philosophique de Louvain*, 1972/70, pp. 5-42.
- « Sources cartésiennes de Malebranche », *Les études philosophiques*, 1974/4, pp. 437-448.
- Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Seghers, 1977.
- Azouvi, François : « Les paradoxes de l'existence corporelle chez Malebranche », in J-L Vieillard-Baron (ed.) *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, Vrin, 1991, pp. 159-176.
- « Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », *Archives de Philosophie*, 1982/1, pp. 85-107.

- Bardout, Jean-Christophe : « Malebranche ou l'individuation perdue », *Les études philosophiques*, 1996/4, pp. 489-506.
- « Toute puissance et singularité », in B. Pinchard (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 95-119.
- Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- « Y a-t-il une théorie occasionnaliste des passions ? » *XVIIe siècle*, 1999/2, pp. 347-366.
- « Brèves remarques sur l'art de penser dans le livre VI de la *Recherche de la vérité* de Malebranche », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000/1, vol. 84, pp. 59-67.
- La vertu de la philosophie. Essais sur la morale de Malebranche*, Hildesheim – Zürich – New-York, Georg Olms Verlag, 2000.
- « Metaphysics and Philosophy », in S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 139-164.
- « Science divine et philosophie chez Malebranche », in O. Boulnois, J. Schmutz et J-L Solère (eds.) *Modèles de la science divine. Du néoplatonisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 223-248.
- Barnouw, Jeffrey : « Passion as a Confused Perception or Thought in Descartes, Malebranche and Hutcheson », *Journal of the History of Ideas*, 1992/2, pp. 397-424.
- Blondel, Charles: « La psychologie de Malebranche », *Revue internationale de philosophie*, 1938/1, pp. 59-76.
- Blondel, Maurice : « L'anticartésianisme de Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1916/23, pp. 1-26.
- Bonet, Pierrette : *De l'attention à l'ordre. Genèse de la philosophie de Malebranche*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Boutroux, Emile : « L'intellectualisme de Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1916/23, pp. 27-36.
- Bracken, Harry M. : « The Malebranche-Arnould Debate : Philosophical or Ideological ? » in S. Brown (ed.): *Nicolas Malebranche. His Philosophical Critics and Successors*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1991, pp. 35-48.
- Bréhier, Emile : « Les jugements naturels chez Malebranche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1938/125, pp. 142-150.
- Brykman, Geneviève : « L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », *Corpus*, 2000/37, pp. 209-224.
- Buzon, Frédéric de : *Malebranche. Les Conversations chrétiennes*, Paris, PUF, 2004.
- « Aspects de la folie chez Malebranche », *XVIIe siècle*, 2010/2, pp. 247-256.
- « Le bon usage de l'imagination : Malebranche lecteur des *Regulae ad directionem ingenii* », *Rivista di storia della filosofia*, 2012/4, pp. 671-690.
- Carbone, Raffaele : « Forza, misterio e ambivalenza dell'immaginazione secondo Malebranche », *Rivista di storia delle idee*, 2003/1, pp. 25-49.
- Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Naples – Paris, La città del Sole – Vrin, 2009.
- Cassirer, Ernst : « La théorie des Idées. Malebranche », in *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Le Cerf, 2004, pp. 406-427.
- Charles, Sébastien : « Le procès de Montaigne par Malebranche », *Renaissance and Reformation*, 1997/3, vol. 21, pp. 25-41.
- Connell, Desmond : « Malebranche et la scolastique », *Les études philosophiques*, 1974/4, pp. 449-463.
- « La passivité de l'entendement selon Malebranche », *Revue philosophique de Louvain*, 1995/53, pp. 542-565.
- Cook, Monte: « The Ontological Status of Malebranchian Ideas », *Journal of the History of Philosophy*, 1998/2, pp. 525-544.
- Costabel, Pierre: « Malebranche et la rencontre de l'expérience », *Oratoriana*, 1965/11, pp. 63-85.
- Depraz, Nathalie : « De la phénoménologie de la perception à la gnose transcendantale », in B. Pinchard (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 219-233.
- Desoche, Philippe : « Malebranche et l'inconcevable existence », *XVIIe siècle*, 1999/2, pp. 317-333.
- « Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », *Corpus*, 2000/37, pp. 169-207.
- Dreyfus, Ginette : *La volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958.
- Drieux, Philippe : « La communication des passions chez Malebranche », *L'enseignement philosophique*, 1998/2, pp. 45-56.
- Dubreucq, Eric : « Méditation et pratique de soi chez Malebranche », *Methodos*, 2002/2, disponible en ligne : <http://methodos.revues.org/96>
- Duhem, Pierre : « L'optique de Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1916/23, pp. 37-91.

- Easton, Patricia A.; Lennon, Thomas M. et Sebba Gregor : *Bibliographia Malebranchiana: a critical guide to Malebranche literature into 1989*, Edwardsville, Carbondale, 1992.
- Elungu, P. E : *Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1973.
- Fabiani, Paolo : *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002.
- Faye, Emmanuel: *Philosophie et perfection de l'homme, De la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- « Arnauld et l'existence des corps : La controverse avec Malebranche et l'argument du langage », *Rivista di Storia della filosofia*, 2000/3, vol. 55, pp. 417-433.
- Gaudemar, Martine de : « L'inquiétude de l'être. Malebranche et Leibniz », in B. Pinchard (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 173-188.
- Gontier, Thierry : « De la Regula Veritatis à l'existence des corps. Figures de la vérité divine », *Rivista della Storia della Filosofia*, 2000/3, vol. 55, pp. 351-372.
- Gouhier, Henri : *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926.
- La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948.
- Gueroult, Martial : *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Les Belles Lettres 1939, réed.Vrin, 1987.
- Malebranche I. La vision en Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.
- Malebranche II. Les cinq abîmes de la providence*. Paris, Aubier-Montaigne, 1959.
- Malebranche III. Les cinq abîmes de la providence. II. La nature et la grâce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959.
- « Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste », in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim – New-York, Georg Olms Verlag, 1970, pp. 144-164.
- Jolley, Nicholas : « Leibniz and Malebranche on Innate Ideas », *The Philosophical Review*, 1988/1, pp. 71-91.
- The Light of the Soul : Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford, OUP, 1990.
- « Intellect and Illumination in Malebranche », *Journal of History of Philosophy*, 1994/2, pp. 209-224.
- « Sensation, Intentionality and Animal Consciousness: Malebranche's Theory of the Mind », *Ratio*, 1995/2, vol. 8, pp. 128-142.
- « Malebranche, Berkeley and the Vision in God », *Journal of History of Philosophy*, 1996/4, pp. 535-548.
- « Malebranche on the Soul », in S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 31-58.
- « Occasionalism and Efficacious Laws in Malebranche », *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, vol. 26, pp. 245-257.
- Kambouchner, Denis : « Des vraies et des fausses ténèbres : la connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche, suivi de Remarques sur la définition arnaldienne de l'idée » in J.-C. Pariente (ed.), *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, Vrin, 1995, p. 153-190.
- Kendrick, Nancy : « "Presence" and "Likeness" in Arnauld's critique of Malebranche », *Midwest Studies in Philosophy*, 2002/26, pp. 205-212.
- Kolesnik-Antoine, Delphine : « Admiration et passions: une mise en rapport immédiate? », *L'enseignement philosophique*, 1998/2, pp. 28-44.
- L'homme cartésien, la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. Descartes, Malebranche, Rennes, PUR, 2009.
- Laporte, Jean : « L'étendue intelligible selon Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1938/1, repris dans *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 153-192.
- « La liberté selon Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1938/5, pp. 339-410, repris dans *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 193-248.
- Lardic, Jean-Marie : « Malebranche et l'argument ontologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1996/4, pp. 503-519.
- « Malebranche et ses deux infinis », in J.-M. Lardic, *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1999, pp. 71-82.
- Laywine, A : « Malebranche, Jansenism and the Sixth Meditation », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1999/2, vol. 81, pp. 148-173.
- Leduc-Fayette, Denise : *Malebranche et "l'intelligence de la vérité"*, Paris, Ellipses, 1998.
- Lennon, Thomas M. : « The Contagious Communication of Strong Imaginations: History, Modernity and Scepticism in the Philosophy of Malebranche », in T. Sorell: *The Rise of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 197-211.
- « Malebranche and Method » in S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, CUP, 2000, pp.8-30.
- Lolordo, Antonia : « Descartes and Malebranche on Thought, Sensation and the Nature of the Mind », *Journal of the History of Philosophy*, 2005/4, vol. 43, pp. 387-402.
- Lovejoy, Arthur O. : « 'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld », *Mind*, 1923/32, pp. 449-461.

- Luce, Arthur A. : *Malebranche and Berkeley: a Study in the Origins of Berkeley's Thought*, New York, Garland Publishers, 1988.
- McCracken, Charles J. : *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Malbreil, Germain: « Système et existence dans l'œuvre de Malebranche », *Archives de philosophie*, 1969/2, pp. 297-313.
- « L'âme comme rapport », *L'enseignement philosophique*, 1998/2, pp. 20-27.
- Marion, Jean-Luc : « De la création des vérités éternelles au principe de raison : Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz », *XVIIe siècle*, 1985/147, pp. 143-164.
- Merleau-Ponty, Maurice : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.
- Moreau, Denis : *Deux cartésiens : la polémique entre Arnauld et Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.
- « Vérité et rapport entre les idées. Remarques sur l'univocité de la connaissance entre Dieu et l'homme chez Malebranche », *L'enseignement philosophique*, 1998/2, pp. 7-19.
- « Malebranche et Leibniz, les ambiguïtés du grand rationalisme chrétien », in P. Capelle (ed.), *Philosophie et théologie*, t.III, Paris, Cerf, 2010, pp. 257-272.
- Malebranche, une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, 2004.
- Moreau, Joseph : « Le réalisme de Malebranche et la fonction de l'idée », *Revue de métaphysique et de morale*, 1946/2, pp. 97-141.
- « Le spinozisme de Malebranche », Introduction à N. Malebranche, *Correspondance avec Dortous de Mairan*, Paris, Vrin, 1947, pp. 1-98.
- « Vision en Dieu et présence au monde », in. G. Bastide (ed.), *Malebranche, l'homme et l'œuvre 1638-1715*, Paris, Vrin, 1967, pp. 197-218.
- Mouy, Paul : *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, Vrin, 1927.
- Nadler, Steven : « Ideas and Perception in Malebranche », *Studies in Early Modern Philosophy*, 1988/2, pp. 41-60.
- « Malebranche and the vision in God », *Journal of History of Ideas*, 1991/2, pp. 309-314.
- « Intentionality in the Malebranche-Arnauld Debate », in P. D. Cummins et G. Zoeller (eds.): *Minds, Ideas and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, vol 2, Ridgeview Publishing Cie, Atascadero, 1992, pp. 73-84.
- Malebranche and Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- « Occasionalism and General Will in Malebranche », *Journal of the History of Philosophy*, 1993/1, pp. 31-47.
- « Choosing a Theodicy : The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection », *Journal of the History of Ideas*, 1994/4, vol. 55, pp. 573-589.
- « Malebranche on Causation », in S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 112-138.
- The Cambridge Companion to Malebranche* (ed.), Cambridge, CUP, 2000.
- Ong-Van Cung, Kim-Sang : « Malebranche et l'exemplarisme médiéval », *Revue de métaphysique et de morale*, 1997/3, pp. 343-363.
- Parmentier, Marc : « L'inquiétude dans la Recherche de la vérité », *Les études philosophiques*, 2011/1, pp. 85-103.
- Pastore, Nicholas: « Malebranche » in N. Pastore, *Selective History of Theories of Visual Perception: 1650-1950*, New-York, NYUP, 1971, pp. 41-56.
- Pellegrin, Marie-Frédérique : « Aristarque est-il un cartésien ? Refus philosophique ou refus apologétique du doute chez Malebranche », *La lettre clandestine*, 2001/10.
- « L'obscurité de l'âme christique chez Malebranche : le Christ et la rédemption de tous les hommes », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/3, pp. 379-396.
- Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006.
- « Le libertinage, maladie des intellectuels chez Malebranche » in McKenna, Antony; Moreau, Pierre-François (Ed.), *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. 11, *Le libertinage et l'éthique à l'Âge classique*, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2009.
- « Lecteurs et auteurs, des malades contagieux ? », *XVIIe siècle*, 2012/2, n° 255.
- « Sorciers et Loups-garous, « rêveries des démonographes ». La contagion imaginative chez Malebranche », *Rivista di storia della filosofia*, 2012/4, pp. 691-704.
- Philonenko, Alexis : « Le cartésianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975/2, pp. 209-239.
- Pinchard, Bruno : « Souveraineté de Malebranche. La constance d'une philosophie de l'Ordre », *Les études philosophiques*, 1996/4, pp. 535-548.
- (dir) : *La légèreté de l'être : études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998.

- « Sensibilité de Malebranche : l'occasionalisme au-delà du tragique ? », in B. Pinchard, (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 263-283.
- Pollnow, Hans : « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1938/125, pp. 66-86.
- Pyle, Andrew : *Malebranche*, London – New-York, Routledge, 2003.
- Radner, Daisie : *Malebranche, a Study of a Cartesian System*, Amsterdam, Van Gorcum Assen, 1978.
- André Robinet : *Malebranche et Leibniz, Relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.
- Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965
- Malebranche et l'Académie des Sciences. L'œuvre scientifique, 1674-1715*, Paris, Vrin, 1970.
- « Aux sources jansénistes de la première œuvre de Malebranche », *Les études philosophiques*, 1974/4 ; pp. 465-479.
- Rodis-Lewis, Geneviève : *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963.
- « La connaissance par idées chez Malebranche », in. G. Bastide (ed.) *Malebranche, l'homme et l'œuvre, 1638-1715*, Paris, Vrin, 1967, pp. 111-136.
- « Sources scientifiques du premier ouvrage de Malebranche », *Les études philosophiques*, 1974/4, pp. 481-493.
- « Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche », in. J. Deprun et J-L Marion, *La passion de la raison, Hommage à F. Alquié*, Paris, PUF, 1983, pp. 231-253.
- « La volonté chez Descartes et Malebranche », in. G. Rodis-Lewis : *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, pp. 175-190.
- Rome, Beatrice : *The Philosophy of Malebranche, A Study of his Integration of Faith, Reason, and Experimental Observation*, Chicago, Henry Regnery Compagny, 1963.
- Roux, Alexandra : « La grâce et la légèreté de l'être chez Malebranche » in B. Pinchard, (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp.235-261.
- Roux-Beaulne, Mitia : « La théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières. Malebranche et Fontenelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 2009/4, pp. 489-510.
- « Les enfants voient ce que leurs mères voient » : l'imaginationisme de Malebranche et sa réception au XVIIIe siècle », *Rivista di storia della filosofia*, 2012/4, pp. 705-726.
- Schmaltz, Tad M.: « Descartes and Malebranche on Mind and Mind Body Union », *Philosophical Review*, 1992/2 vol.101, pp. 281-325.
- « Descartes and Malebranche on Mind and Body Distinctness », *Journal of History of Philosophy*, 1994/4, pp. 573-603.
- « Malebranche's Cartesianism and Lockean Colors », *History of Philosophy Quarterly*, 1995/4, pp. 387-403.
- Malebranche's Theory of the Soul*, New-York – Oxford, Oxford University Press, 1996.
- « Malebranche on Ideas and Vision in God », in S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, CUP, 2000, pp.59-86.
- Scott, D: « Malebranche on the Soul's Power », *Studia Leibnitiana*, 1996/1, vol. 28, pp. 37-57.
- Scribano, Emanuela : « Malebranche : visione di Dio e visione in Dio », *Rivista di storia della filosofia*, 1996/3, pp. 519-554.
- « Foucher and the dilemmas of representation : a « modern » problem ? », *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 197-212.
- Senofonte, Ciro : « Arnauld et Malebranche », *Revue internationale de philosophie*, 1994/4, pp. 441-461.
- Solère, Jean-Luc : « Tout plaisir rend-il heureux ? Une question entre Arnauld, Malebranche et Bayle », *Chroniques de Port Royal*, 1995/44, pp. 351-379.
- Trottmann, Christian : « La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas d'Aquin et Suarez », in B. Pinchard, (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 73-93.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis : « Méditation malebranchiste sur le problème de l'illusion », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1989/114, pp. 193-208.
- « De Descartes à Malebranche, la question de l'homme », *Les études philosophiques*, 1996/4, pp. 433-435.
- « Malebranche ou la pensée méditante », B. Pinchard, (ed.) *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 55-69.
- Watson, Richard A. : « Foucher's Mistake and Malebranche's Break : Ideas, Intelligible Extension and the End on Ontology », in S. Brown (ed.): *Nicolas Malebranche. His philosophical Critics and Successors*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1991, pp. 22-34.

- « Malebranche, Models, and Causation », in S. Nadler (ed.): *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, The Pennsylvania University Press, 1993, pp. 75-91.
- « Foucher's and De Mairans's Critiques of Malebranche's Beings of third Kind », *The Southern Journal of Philosophy*, 1996/1, vol. 34, pp. 125-134.
- Wiel, Véronique : *Écriture et philosophie chez Malebranche*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- « Malebranche en dialogue avec Pascal : la question des « contrariétés », *XVII^e siècle*, 2004/3 n° 224, p. 461-476, p. 475.
- « Du bon usage de l'imagination selon Malebranche », *L'information littéraire*, 2006/4 vol. 58, pp. 20-27.
- Wilson, Catherine : « Constancy, Emergence, and Illusion: Obstacles to a Naturalistic Theory of Vision », in S. Nadler (ed.): *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, The Pennsylvania University Press, 1993, pp. 159-176.

Commentaires : Autres études

- Adam, Michel : *Études sur Pierre Charron*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991.
- Alanen, Lilli : « Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle. », in JM Beyssade, JL Marion, et L. Levy (eds.), *Descartes: Objecter et répondre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- « Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity », in J. Cottingham (ed.) *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- « Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union. », *Revue de Synthèse*, 1996/1, vol. 106, pp. 3-20.
- « Descartes' Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism », *Inquiry*, 2008/51, pp. 464 – 484.
- Alquié, Ferdinand : *La découverte métaphysique de l'homme*, Paris, PUF, 1950 (réédition 2011).
- Andrieu, Bernard (ed.) : *Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle*. Paris, Vrin, 2010.
- Arbid, Dan : « Sur quelques apories de la théorie cartésienne de la substance », *Transparaître*, janv. 2009, pp. 48-73.
- Arbini, Ronald : « Did Descartes have a Philosophical Theory of Sense Perception? », *Journal of the history of philosophy*, 1983/21, pp. 317 – 337.
- Armogathe, Jean-Robert : « Sémanthèse de l'idée/idea chez Descartes », in *Idea, VI Colloquio internazionale del Lessico Europeo*, M. Fattori, M-L. Bianchi (eds.), Roma, Atteneo, 1990, pp. 187-205.
- « Les sens, inventaires médiévaux et théorie cartésienne », in J. Biard et R. Rashed, *Descartes et le moyen-âge*, Paris, Vrin, 1997.
- Arregui, Jorge V. : « Descartes and Wittgenstein on Emotions », *International Philosophical Quarterly*, 1996/36, pp. 319 – 334.
- Ariew, Roger et Grene Marjorie : « Ideas, in and before Descartes », *Journal of the History of Ideas*, 1995/1, vol. 56, pp. 87-106.
- Aubenque, Pierre : « Le conflit actuel des interprétations », in *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, Y- C Zarka (dir.), Paris, PUF, 2001, pp. 45-58.
- Aucante Vincent : « La démesure apprivoisée des passions », *Dix-septième siècle*, 2001/4 n° 213, pp. 613-630.
- La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006.
- Baertschi, Bernard : *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.
- « Le machinisme des bêtes », *Studia Philosophica*, 1996/55, pp. 53-83.
- Ballard, Edward. G. : « Descartes' Revision of the Cartesian Dualism », *The Philosophical Quarterly*, 1957/28, vol.7, pp. 249-259.
- Baltz, A: « Gérauld de Cordemoy, 1600-1684 », *Philosophical Review*, mai 1931/3, vol XL, pp. 234-235.
- Barbaras, Renaud : *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994.
- Barnouw, Jeffrey : « Passion as "confused" Perception or Thought in Descartes, Malebranche, and Hutcheson », *Journal of the history of ideas* (Print) 1992/53, pp. 397 – 424.
- Beaune, Jean-Claude : *L'automate et ses mobiles*, Flammarion, 1980.
- Ben-Zeev, Aaron : « The Passivity Assumption of the Sensation-Perception Distinction », *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1984/4, vol. 35, pp. 327- 343
- Bénichou, Paul : *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

- Berlioz, Dominique (coord.) : *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003.
- Beysade, Jean-Marie : *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.
- « L'expérience du rêve et l'extériorité, de Descartes à Berkeley », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1986/3, pp. 339-353.
- « Le sens commun et la règle XII, le corporel et l'incorporel », *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/4, pp. 497-514.
- « L'étendue n'est pas le corps », *Laval théologique et philosophique*, 1997/53, vol 53, pp. 755-766
- Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001.
- Beysade, Jean-Marie et Jean-Luc Marion (eds.) : *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994.
- Beysade, Michelle : « Réponse à Lilli Alanen et Raul Landim sur la fausseté matérielle », in *Descartes, Objecter et répondre*, ed. J-M Beysade et J-L Marion (eds.), Paris, PUF, 1994, pp. 231-246.
- « Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme », in B. Bernard et J. Havet (dir.) : *L'esprit cartésien*, Actes du XXVIe congrès des philosophes de langue française, 30 août-3 septembre 1996, t. II, pp. 738-741.
- Biard, Joël : « La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité », in J. Biard et R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1998.
- Bitbol-Hespériès, Annie : « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes », in *Autour de Descartes, le dualisme de l'âme et du corps*, JL Vieillard-Baron (dir.), Paris, Vrin, 1991, pp. 141-158.
- « Réponse à Vere Chappell », in *Descartes, Objecter et Répondre*, JM Beysade et JL Marion (eds.), Paris, PUF, 1994, pp. 427-447.
- « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Les études philosophiques*, 1996/4, pp. 507-533.
- « La médecine et l'union dans la Méditation Sixième », in *Union et distinction de l'âme et du corps*, D. Kolesnik-Antoine (dir.), Paris, Kimé, 1998, pp. 18-36.
- « Cartesian Physiology », in *Descartes' Natural Philosophy*, S ; Gaukroger, J. Schuster et J. Sutter (eds.), Londres, Routledge, 2000, pp. 349-382.
- « L'homme de Descartes et le De Homine de Hobbes », in *Descartes et la métaphysique*, D. Weber (dir.), Paris, Vrin, 2005, pp. 153-186.
- « Médecine et méthode chez Descartes », in *Conceptions de la science, Hier, aujourd'hui, demain. Hommage à Marjorie Greene*, J. Gayon et R.M. Burian (eds.), Bruxelles, Ousia, 2007, pp. 167-190.
- « L'anthropologie cartésienne et la médecine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007/3 Tome 132, pp. 337-356.
- Blake, Ralph M.: « Note on the Use of the Term *Idée* Prior to Descartes », *The Philosophical Review*, 1939/5, vol. 48, pp. 532-535.
- Bochet, Isabelle : « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la lettre 118 à Dioscore », *Revue d'études Augustiniennes*, 1998/4, pp. 49-76.
- « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », in I. Bochet (dir) *Augustin : la question de l'image*, *Archives de philosophie*, 2009/2, vol. 72, pp. 249/269.
- Boulnois, Olivier : « L'image intelligible. Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image », *Archives de philosophie*, 2009/2, vol. 72, pp. 271-292.
- Bouriau, Christophe : « La simplicité en question », in M. Fichant et JL Marion (dir.) *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006.
- Bouveresse, Jacques : « La mécanique, la physiologie et l'âme chez Descartes » in J. Bouveresse : *Essais V, Descartes, Leibniz, Kant*, Marseille, Agone, 2006.
- Bouveresse, Jacques et Rosat, Jean-Baptiste (eds.) : *Philosophie de la perception*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- Brahami, Frédéric : « Pourquoi prenons-nous titre d'être ? Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1, pp. 21-39.
- Brunschvicg, Léon : « La pensée intuitive chez Descartes et les cartésiens », *Revue de métaphysique et de morale*, 1937/44, pp. 1-20.
- Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, Paris 1995 (2^e édition).
- Brykman, Geneviève : *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993.
- « L'hétérogénéité des idées sensibles et le « langage de la nature » chez Locke et Berkeley », in D. Berlioz (coord.), *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, pp. 17-46.
- Buzon, F. de, et Carraud V. : *Descartes et les Principes II, Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994.
- Caps, Géraldine : *Les « médecins cartésiens »*, *Héritage et diffusion de la représentation mécaniste du corps humain (1646-1696)*, Hildesheim – Zürich – Paris, Olms, 2010.
- Carraud, Vincent : *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF 2007.

- Pascal. *Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007.
- Cassan, Elodie : « Les passions et l'art de bien juger », *Organon* 2007/36, pp. 137-151.
- Cassirer, Ernst : *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Cerf, 2004.
- Cavaillé, Jean-Pierre : *La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.
- « Le retour des sceptiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1998/2, pp. 197-220.
- Chappell, Vere : « L'homme cartésien », in JM Beyssade et JL Marion (eds) *Descartes: objecter et répondre*, Paris, Vrin, 1994, pp. 403-426.
- Chappey, Jean-Luc : « De la science de l'homme aux sciences humaines, enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2006/2, n°15, pp. 43-68.
- Charbonneau, Georges (dir.) : *Introduction à la phénoménologie des hallucinations*, Puteux, Le Cercle Herméneutique, 2001.
- Charles, Sébastien : *Science et épistémologie selon Berkeley*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2004.
- « Le scepticisme à l'âge classique, enjeux et perspectives », *Philosophiques*, 2008/1, vol. 35, pp. 161-169.
- Charrak, André : *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2001.
- Chevalier, Olivia : « Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration », *Corpus* 2005/49, pp. 249-275.
- Chignell, Andrew : *Descartes on Sensation: A Defense of the Semantic-Causation Model*, Ann Arbor, MI: Mpublishing, University of Michigan Library, 2009.
- Cimino Guido, Costabel Pierre, Papuli Giovanni et Belgioioso Giulia, (eds.) : *Descartes: Il Metodo e i Saggi: Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del Discours de la Méthode e degli Essais*, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990.
- Clark, Austen : *Sensory Qualities*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Cléro, Jean-Pierre : *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion*, Paris, Vrin, 2000.
- Costa, Michael J. : « What Cartesian Ideas are Not », *Journal of History of Philosophy*, 1983/21 n°4 pp.537-549.
- Cottingham, John : « Descartes on Thought », *The Philosophical Quarterly*, 1978/112; vol. 28, pp. 208-214
- « Descartes on Colour », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 1989 – 1990/90, pp. 231-246.
- Descartes, La philosophie cartésienne de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Couturas, Claire : « La Question de l'Homme dans les *Essais* de Montaigne : de la Morale à la Connaissance (le discours des passions) », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 2002/1, vol. 54, pp. 181-187.
- Crombie, Allistair. C. et Wickies, Howard. J. : « A propos de la *Dioptrique* : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes », in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, H. Méchoulan (dir.), Paris, CNRS, 1988.
- Cummins, P.D et Zoeller, G (eds.) : *Minds, Ideas and Objects*, Atascadero, Ridgeview Press, 1992.
- Cummings, David : « Descartes on the Dubitability of the Existence of the Self », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2007/1, vol 74, pp. 111-131.
- Dégremont, Roselyne : *Berkeley : l'immatérialisme*, Paris, Ellipses, 1999.
- De Rosa, Raffaella : « A Theological Account of Cartesian Sensations? », *Synthese*, 2007/2, vol. 156, pp. 311-336.
- Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford, OUP, 2010.
- Des Chenes, Dennis : « Spirits and Clocks », *Machine and Organism*, Ithaca and London, Cornell Univ Press, 2001.
- Devillairs, Laurence : « Les facultés de l'âme et l'homme comme imago dei chez Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/2, vol. 86, pp. 51-68
- « La première méditation de Descartes et le De vita beata d'Augustin », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/2, pp. 119-132.
- « La supposition impossible. De François de Sales à Descartes », *XVII^e siècle*, 2007/59, pp. 359-372.
- « L'homme image de Dieu, Interprétations augustiniennes. Descartes, Pascal, Fénelon », *Archives de philosophie*, 2009/2, vol. 72 pp. 293-315.
- Ellrodt, Robert (ed.) : *Genèse de la conscience moderne*, Paris, PUF, 1993.
- Emelina, Jean : « Les « classiques » sont-ils heureux ou malheureux ? » *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2002/4, vol. 102, pp. 633-636.
- Engel, Pascal : « Le non lieu de l'esprit », *Revue philosophique*, 1997/4, pp. 447-459.
- Fichant, Michel : « La géométrisation du regard : réflexions sur la Dioptrique de Descartes », *Philosophie*, 1992/34, pp. 45-69.

- Jaquet, Chantal et Pavlovits Tamàs (eds.) : *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- Field, Richard W. : « Descartes' Proof of the Existence of Matter », *Mind New Series*, 1985/374, vol. 94, pp. 244-249.
- Foglia, Marc : « La place du scepticisme dans la philosophie de Montaigne », article disponible en ligne : http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id_article=197
- Forest, Denis : « Sur l'expression comme par une géométrie naturelle », in JC Beaune (dir.) *La mesure, Instruments et philosophie*, Champ Vallon, 1996.
- Frankfurt, Harry G. : *Démons, rêveurs et fous*, Paris, PUF, 1989.
- Freuler, Leo : « Comment Descartes est devenu un idéaliste », *Studia Philosophica*, 1996/55, pp. 225-250.
- Friedrich, Hugo : *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.
- Frigo, Alberto : « Montaigne et la culture de l'âme », article disponible en ligne : http://www.academia.edu/3645617/_Montaigne_et_la_culture_de_l_%C3%A2me_
- Garber, Daniel : *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, Chicago University Press, 1992
- « Descartes and Experiment in the Discourse and Essays », in *Essays on the Philosophy of Science of René Descartes*, S. Voss (ed.), Oxford, OUP, 1993, pp. 288-309.
- Descartes embodied*, Cambridge, CUP, 2001.
- Garber, Daniel et Ayers, Michael (eds.): *Cambridge History of the Seventeenth Century*, Cambridge, CUP, 1998, 2 vol.
- Gaukroger, Stephen : *Descartes' system of Natural Philosophy*, Cambridge, CUP, 2002.
- The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (ed.), Malden, Blackwell Publishing, 2006.
- Giovannangeli, Daniel : *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- Glauser, Richard : « Esprit et corps chez Descartes », *Studia Philosophica*, 1996/55, pp. 331-352.
- « Entre assurance morale et vision béatifique : Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps », *Studia philosophica*, 1996/55, pp. 193-224.
- Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999.
- « Descartes, Suarez and the Theory of Distinction », In *The Philosophy of Marjorie Grene*, R. Auxier et L. E. Hahn (eds.), Chicago, The Library of Living Philosophers, vol. XXIX, 2002, pp. 417-445.
- « La structure de la perception médiate dans la théorie berkeleyenne de la vision », in D. Berlioz (coord.), *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, pp.103- 133.
- « Optique géométrique, images rétinienne et corpuscules chez Berkeley », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/ 1, vol.137, pp. 7-18.
- Goddard, Jean-Christophe (dir.) : *Le corps*, Paris, Vrin, 2005.
- Gontier, Thierry : *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Paris, Vrin, 1998.
- « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme », in *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIe Méditation*, D. Kolesnik-Antoine (ed.) éd., Paris, Kimé, 1998.
- Gouhier, Henri : *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978.
- Graham, Judy : « The Intellect's Burden: Geometrical Inferences in Descartes's Theory of Vision », *Theoria* 1998/64, pp. 55 – 83.
- Greenberg, Sean: « Descartes on the Passions: Function, Representation, and Motivation », *Notes* 2007/4, vol. 41, pp. 714–734
- Gregory, Tullio : *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000.
- Grimaldi, Nicolas: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2010.
- Guenancia, Pierre, « L'institution de nature », in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano, 1996.
- Descartes et l'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998.
- « Le corps peut-il être sujet ? » in *Descartes et la question du sujet*, Kim Sang Ong-Van-Cung (ed.), Paris, PUF, 1999, pp. 93-110.
- Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.
- « Connaître, sentir », *Rivista di storia della filosofia*, 2000/3, pp. 585-596.
- « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de philosophie*, 2002/2 vol. 65, pp. 239-254.
- « Descartes : la subjectivité et les Passions de l'âme », *Tijdschrift voor Filosofie*, 2003/65, pp. 249-274.
- Gueroult, Martial : *Berkeley : quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1956.
- Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1975.

- Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Hildesheim-Zürich-New-York, Olms, 1970.
- Hamou, Philippe : *La vision perspective*, Paris, Payot, 1995.
- La mutation du visible*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, PUF, 2002.
- « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », in D. Berlioz (coord.), *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, pp. 47-77.
- Harrison, Peter: *Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought*, *Journal of the History of Philosophy*, 1993/4, vol. 31, pp.519-544.
- Hatfield, Gary: « The Sensory Core and the Medieval Foundations of Early Modern Perceptual Theory », *Isis*, 1979/70, pp. 363-384.
- « Rationalist Theories of Sense Perception and the Mind-Body Relation », in *A Companion to Rationalism*, A. Nelson (ed), Malden Blackwell, 2005, pp. 31-60.
- « Mental Act and Mechanistic Psychology in Descartes' Passions », in *Descartes and the Modern*, N.G. Robertson, G. Mc Ouat, T.V. Vinci (eds.), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007, pp. 49-71.
- « The Passions of the Soul and Descartes' Machine Psychology », *Studies in History and Philosophy of Science*, 2007/1, vol. 38, pp. 1-35.
- « Did Descartes have a Jamesian Theory of the Emotions? », *Philosophical Psychology*, 2007/4, vol. 4, pp. 413-440.
- Hoffman, Paul : « Descartes on Misrepresentation », *Journal of the History of Philosophy* 1996/3, vol. 34, pp. 357 – 381.
- « Cartesian Composites », *Journal of the History of Philosophy*, 1999/2, vol. 37, p. 251.
- Essays on Descartes*, Oxford, OUP, 2009.
- Hoffman, Philip et Hyman, John : « Cartesian Theory of Vision », *Ratio*, 1986/2, vol. 28, pp. 149-167.
- Imbach, Ruedi : « Physique ou métaphysique des passions ? » *Critique*, 2007/1, vol. 716-717, pp. 23-35.
- Janowski, Zbiniew: « Is Descartes' Conception of the Soul Orthodox? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2000/1, pp. 39-55.
- Jolley, Nicolas: « Berkeley, Malebranche and vision in God », *Journal of the History of Philosophy*, 1996/ 4, vol. 34, pp. 535-548.
- Judovitz Dalia, « La vision, la représentation et la technologie chez Descartes », *Revue internationale de philosophie*, 1996/1, pp. 133-161.
- Kambouchner, Denis : « La troisième intériorité. L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du « sens intérieur » », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1988/4, vol. 178, pp. 457-484.
- L'homme des passions, Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995.
- « La subjectivité morale dans les *Passions de l'âme* », in Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, pp. 111-131.
- « Descartes et le problème de l'imagination empirique », in D. Lories et L. Rizzerio (eds.) *De la Phantasia à l'imagination*, Louvain, Editions Peeters, 2003, pp. 137-150.
- Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première méditation*, Paris, PUF, 2005.
- « Descartes et la communication des passions », in *Descartes*, J-L Marion (dir.), Paris, Bayard, 2007, p. 209-226.
- « Descartes: un monde sans fous? Des *Méditations Métaphysiques* au *Traité de l'Homme* », *Dix-septième siècle*, 2010/2 vol. 247, pp. 213-222.
- Kaufman, Dan : « Descartes on Composites », *Archiv für Geschichte des Philosophie*, 2008/ 1, vol. 90, pp. 39-73.
- Kenny, Anthony: « Descartes on Ideas », in *Descartes : a Collection of Critical Essays*, W. Doney (ed.) Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, pp. 227-249.
- « Descartes the dualist », *Ratio*, 1999/12, pp. 114 – 127.
- Kolesnik-Antoine, Delphine : « 'Comme un pilote en son navire...' : Arnauld lecteur de la VIème Méditation » in D. Kolesnik-Antoine (dir.) *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIème Méditation*, Paris, Kimé, 1998.
- « Les occasionnalismes en France à l'âge classique », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/1 n°49 pp. 41-54.
- Koyré, Alexandre : *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962.
- Landim, Raul : « Idée et représentation », in *Descartes, Objecter et répondre*, J-M Beyssade, J-L Marion (eds.), Paris, PUF, 1994, pp. 187-204.
- Laporte, Jean: *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945.

- « La connaissance de l'étendue chez Descartes », in J. Laporte, *Etudes d'histoire de la philosophie au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1951.
- Lennon, Thomas M. : « Representationalism, Judgement and Perception of Distance : further to Yolton and Mac Rae », *Dialogue*, 1980/19, pp. 151-162.
- Le Ru, Véronique : *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, Paris, CNRS Editions, 2003.
- « La réception occasionnaliste de Descartes : de Malebranche à l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* n° 38 (en ligne, <http://rde.revues.org/308>)
- Livet, Pierre : *De la perception à l'action. Contenus perceptifs et perception de l'action*, Paris, Vrin, 2000.
- Loeb, Louis E.: « Replies to Daisie Radner's 'Is There a Problem of Cartesian Interaction?' », *Journal of the History of Philosophy*, 1985/2, vol. 23, pp. 227-231.
- LoLordo Antonia: « Descartes and Malebranche on Thought, Sensation and the Nature of the Mind », *Journal of the History of Philosophy*, 2005/4, vol. 43, pp. 387-402.
- MacRae, Robert : « "Idea" as a Philosophical Term in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, 1965/2, vol. 26, pp. 175-190.
- Magnard, Pierre : « L'intuitus mentis et la vision aveugle », in *La passion de la raison, hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1983.
- « L'espace du regard », in *Expérience et métaphysique dans le cartésianisme*, P. Soual (ed.), Paris, L'Harmattan, pp. 247-258.
- « D'étincelles en parataxes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/1 vol. 93, pp. 23-33.
- MacLean, Ian : *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996.
- McKenna, Antony : « Pascal et Gassendi, la philosophie du libertin dans les *Pensées* », *Dix-septième siècle*, 2006/4, p. 635-647.
- Marion, Jean-Luc : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.
- Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, rééd. 1991.
- Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- Questions cartésiennes, t. 1 et 2*, Paris, PUF, 1991 et 1996.
- « Notes sur les modalités de l'ego », in P. Soual et M. Vetö (coord.) *Chemins de Descartes*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 83-94.
- *Descartes* (ed.), Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2007.
- Mattern, Ruth : « Descartes's Correspondance with Elisabeth in concerning Both Union and the Distinction of Mind and Body » in *Descartes*, M. Hooker (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978
- Maull, Nancy. L. : « Descartes' Optics and the Geometrization of Nature », *Review of Metaphysics*, 1978/32 n° 2, pp. 253-278.
- Mehl, Edouard : « Remarques sur le problème de l'union substantielle et l'action réciproque », in *Union et distinction de l'âme et du corps*, D. Kolesnik-Antoine (ed.), Paris, Kimé, 1998, pp. 129-146.
- Descartes et la visibilité du monde*, Paris, PUF, 2009.
- Menn, Stephen : *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Michael Emily et Fred S.: « Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology », *Journal of the History of Ideas*, 1989/ 1, vol. 50, pp. 31-48.
- Moreau, Pierre-François (dir.) : *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, 2 tomes, Paris, Albin Michel, 1999.
- Moriarty, Michael : *Early Modern Thought: the Age of Suspicion*, Oxford, OUP, 2003.
- Morris, David : « Optical Idealism and the Languages of Depth in Descartes and Berkeley », *The Southern Journal of Philosophy* 1997/35, pp. 363 – 392.
- Nadler, Steven: « Louis de La Forge and the Development of Occasionalism : Continuous Creation and the Activity of the Soul », *Journal of the History of Philosophy*, 1998/36, pp. 215-231.
- « The Occasionalism of Louis de la Forge », in *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony* ed. Steven Nadler, The Pennsylvania State University Press, 2010 (reed.).
- Ndiaye, Aloyse-Raymond : « Le corps machine et le vrai homme », *Philosophiques* 1997/2, vol. 24, pp. 245-258.
- Neill, Eilenn O': « Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1987/2, vol. 25, pp.22
- Olivo, Gilles: « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des Principia. Union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les Principia IV, 188-198 », in *Descartes*, J-L Marion (ed.), Paris, Bayard, 2007, pp. 275-292

- « Pascal transplanté », *Etudes philosophiques*, 2010/4 n° 95, p. 475-477.
- Ong-Van-Cung, Kim-Sang : « Faut-il encore critiquer la représentation : Le statut des espèces intentionnelles chez Descartes, Ockham et Merleau-Ponty », *Archives de philosophie*, 1997/60, pp. 551 – 574
- Descartes et la question du sujet* (dir.), Paris, PUF, 1999.
- L'« argument de l'illusion » et la philosophie cartésienne des idées, *Revue de Métaphysique et de morale*, 2004/2, 217-233.
- Pariante, Jean-Claude : « Arnauld critique de Malebranche : théorie des idées et théorie de la connaissance », *Corpus* 2005/49, pp. 227-248.
- Parmentier, Bérangère : *Le siècle des moralistes, De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000.
- Paternoster, Alfredo : *Le philosophe et les sens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2009.
- Perler, Dominik : « Se détacher des sens », *Studia Philosophica*, 1996/55, pp. 9-30.
- « Descartes, critique de la théorie médiévale des species », in *Descartes et le Moyen Âge*, J. Biard, R. Rashed (eds.), Paris, Vrin, 1997, pp. 141-154.
- Philips, Marylène : « Individualisation et perception visuelle chez Descartes », *Revue philosophique*, 1986/2, pp. 161-181.
- Pierre Clair, « Louis de la Forge et les origines de l'occasionalisme », *Recherches sur le XVIIe siècle*, 1976/1, pp. 63-72.
- Poincaré, Henri : « La relativité de l'espace », *L'année philosophique*, 1906/13, pp. 1-17.
- Popkin, Richard H.: « The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 1987/1, vol. 25, pp. 35-50.
- « Scepticism and Modernity », in *The Rise of Modern Philosophy*, ed. Tom Sorell, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- « The Role of Scepticism in Modern Philosophy Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 1993/4, vol. 31, p.501.
- Priarolo, Mariangela: « Una difficile eredità : Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1998/3, vol. 18, pp. 378-402.
- Pucelle, Jean: « La théorie de la perception extérieure chez Descartes », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1935/3, pp. 297-339.
- Radner, Daisie: « Descartes' Notion of the Union of Mind and Body », *Journal of the History of Philosophy*, 1971/1, vol. 9, p.159.
- « Is There a Problem of Cartesian Interaction? », *Journal of the History of Philosophy*, 1985/1, vol. 23, n° 1, p.35.
- « Rejoinder to Richardson and Loeb », *Journal of the History of Philosophy*, 1985/2, vol. 23, p.232.
- Rashed, Roshdi et Biard, Joël (eds.) : *Descartes et le Moyen Âge: Actes du colloque Descartes et la philosophie médiévale*, pp. 155-173. Paris, Vrin, 1997.
- Reed, Edward. S. : « Descartes' Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology », *Review of Metaphysics*, 1982/55, pp. 731-752.
- Reguig, Delphine : « Le mensonge de Montaigne : la référence aux *Essais* dans la Logique de Port-Royal », *XVIIe siècle*, 2010/4, n° 249, pp. 711-727.
- Ribe, Neil M. : « Cartesian Optics and the Mastery of Nature », *Isis*, 1997/1, vol. 88, pp. 42-61.
- Richardson, Robert C.: « The 'Scandal' of Cartesian Interactionism », *Mind, New Series*, 1982/361, vol. 91, pp. 20-37
- « Replies to Daisie Radner's 'Is There a Problem of Cartesian Interaction?' », *Journal of the History of Philosophy*, 1985/2, vol. 23, p.221.
- Richir, Marc : « Doute hyperbolique et machiavélisme: l'institution du sujet moderne chez Descartes », *Archives de philosophie*, 1997/60, pp. 109-122.
- Ricoeur, Paul : *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- Riquier Camille : « Descartes et les trois voies de la philosophie française », *Philosophie*, 2011/1 vol. 109, pp. 21-42.
- Rodis-Lewis, Geneviève : *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985.
- L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionalisme », *Etudes philosophiques*, 1996/4, pp. 437 sq.
- Rohou, Jean, « La révolution anthropologique du XVIIème siècle », *Le débat*, 2004/3, pp. 116-132,
- « L'anthropologie pessimiste des « classiques » : tentative de distinction et d'explication », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2000/6, n° 101, pp. 1523-1550.

- Roux, Sophie : « Les lois de la nature à l'âge classique, la question terminologique », *Revue de synthèse*, 2001/2-4, vol. 122, pp. 531-576.
- Rozemond, Marleen: « Descartes's Case for Dualism », *Journal of the History of Philosophy*, 1995/1, vol. 33, n° 1, p.29.
- « Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem? », *Journal of the History of Philosophy*, 1999/3, vol. 37, pp. 435-467.
- Schmaltz, Tad : « Descartes on Innate Ideas », in *Studies in Seventeenth Century European Philosophy*, M. A. Stewart (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 33-75.
- Radical cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, CUP, 2002.
- Descartes on causation*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Schmitter, Amy. M.: « Representation and Self-Representation and the Passions in Descartes », *The Review of Metaphysics*, 1994/2, vol. 12, pp. 331-357.
- « Formal Causation and the Explanation of Intentionality in Descartes », *The Monist*, 1996/79, pp. 368 – 387.
- Schuster, John. A. : « Descartes Optician. The Construction of the Law of Refraction and the Manufacture of its Physical Rationales, 1618-1629 », in *Descartes' Natural Philosophy*, S. Gaukroger, J. Schuster et J. Sutton (eds.), Routledge, 2000, pp. 258-312.
- Scott, David J.F. : « Occasionalism and Occasional Causation in Descartes' Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 2000/4, vol. 38, pp. 503-528.
- Scribano, Emanuela : « La nature du sujet. Le doute et la conscience », in *Descartes et la question du sujet*, K. S. Ong-Van-Kung (coord.), Paris, PUF, 1999, pp. 49-66.
- « Descartes et les fausses idées », *Archives de philosophie*, 2001/64, pp. 259-278.
- « Invention et intervention dans la réécriture spinozienne de la métaphysique des Principia philosophiae », *Revue d'histoire des sciences*, 2005/58, vol.1, pp. 67-85.
- Sellier, Philippe : *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Serres, Michel : « L'évidence, la vision et le tact », *Les études philosophiques*, 1968/2, pp. 191-195.
- Sève, Bernard : « Témoin de soi-même ? Montaigne et l'écriture de soi », in *Montaigne*, P. Magnard et T. Gontier (éd.) Paris, Cerf, 2010, pp. 23-44.
- Shapiro, Lisa: « Descartes' Passion of the Soul and the Union of Mind and Body », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2003/3 vol. 85, pp. 211-248.
- Simmons, Allison : « Are Cartesian Sensations Representational? », *Noûs*, 1999/3, vol. 33, pp. 347-369.
- « Sensible Ends : Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation », *Journal of History of Philosophy*, 2001/1, vol. 39, pp. 49-75.
- « Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVII, 2003/3, pp. 549-479.
- Simon, Gérard : « On the theory of visual perception of Kepler and Descartes: Reflections on the Role of Mechanism in the Birth of Modern Science », *Vistas in astronomy* 1975/18, pp. 825 – 832.
- *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1988.
- *Sciences et savoirs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Villeneuve d'Ascq, Presses du septentrion, 1996.
- « La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale », in *Descartes et le moyen-âge*, ed. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997, pp. 107- 117.
- *Archéologie de la vision*, Paris, Seuil, 2003.
- Simondon, Gilbert : *Cours sur la perception*, Editions de la transparence, Chatou, 2006.
- Un siècle de philosophie 1900-2000*, ouvrage collectif, Paris, Gallimard, 2000.
- Soual, Philippe et Vetö Miklos (coord.) : *Chemins de Descartes*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- « Le corps humain, corps spirituel selon Descartes », in P. Soual (ed.), *Expérience et métaphysique*, pp. 157-172.
- Expérience et métaphysique dans le cartésianisme* (ed.) Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2007.
- Starobinski, Jean : *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.
- Terestchenko, Michel: « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes », *Les études philosophiques*, 2004/4, vol 71, pp. 441-460.
- Tournon, André : *Montaigne en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989.
- Van Delft, Louis : « La spécificité du moraliste classique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1980/4, pp. 540-553.
- Le moraliste classique, essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982.
- Les moralistes. Une apologie*. Paris, Gallimard, 2008

- Vaysse, Jean-Marie : *L'inconscient des Modernes : essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999.
- Vernes, Paule-Monique : « *Les Passions de l'âme* de Descartes, les limites d'un type d'explication », *Philosophiques*, 1997/2, vol. 24, p. 231-243.
- Vidal, Fernando: « La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2000/1 vol. 2, pp. 29-55.
- Vienne, Jean-Michel : « Suggestion, habitude et jugement : la part cachée de la Théorie de la vision de Berkeley », in *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*, D. Berlioz (coord.), Paris, PUF, 2003, pp.79- 102.
- Vinci, Thomas C : « Descartes' Theory of Perception », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy II*, D. Garber ; S. Nadler (ed.), Oxford, OUP, 2005.
- Vision, Gerald: *Problems of vision. Rethinking the causal Theory of Perception*, New-York, Oxford University Press, 1997.
- Voss Stephen : « Descartes : the End of Anthropology », in *Reason, Will and Sensation*, J. Cottingham (ed), Oxford, Clarendon Press, 1994 pp. 273-306
- Weber, Dominique : « La fuite de soi, le masque du divertissement : Leçons pascaliennes », *Etudes*, 2001/6, vol. 395, pp. 631-641.
- Wilbur MacKenzie, Ann: « Descartes on Life and Sense », *Canadian Journal of Philosophy*, 1989/2, vol. 19, pp.163-192.
- « Descartes on Sensory Representation: A Study of the 'Dioptrics' », *Canadian Journal of Philosophy* 1990/ Suppl. vol. 16, pp.109-147.
- Wilkin, Rebecca. M. : « Figuring the Dead Descartes: Claude Clerselier's "Homme de René Descartes" (1664) », *Representations*, 2003/83, pp. 38-66.
- « Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the Formation of Birthmarks », *Early Science and Medicine*, 2008/13, Vol. 6, pp. 533-567.
- Williston, Byron: « The Epistemic Problem of Cartesian Passions », *International philosophical quarterly*, 2003/ 43, pp. 309-332.
- Wilson, Catherine : « Descartes and the Corporeal Mind : Some Implications of the Regius Affair », in *Descartes' Natural Philosophy*, J. Schuster, S. Gaukroger, J. Sutton (eds), Routledge, 2000, pp. 659-679.
- « What is the Importance of Descartes' Six Meditation ? », *Philosophica*, 2005/76.
- Wilson, Margaret. D. : « Descartes: the Epistemological Argument for Mind and Body Distinctness », *Noûs*, 1976/10, pp. 3-15.
- « Descartes on the Origin of Sensation », *Philosophical Topics*, 1991/1, vol. 19, pp. 293-323.
- « Descartes on the Representationality of Sensation », *Central Themes in Early Modern Philosophy*, M. Kulstad ; J. Covell (eds.), Indianapolis, Hackett, 1990, pp. 1-22.
- Ideas and Mechanism : Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999
- « Descartes on Perception of Primary Qualities », in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, S. Voss (ed), Oxford, OUP, 1992, pp. 162-176.
- Wolf-Devine, Celia : « Descartes on Seeing: Epistemology and Visual Perception », *Journal of History of Philosophy*, Series, 1993/1.
- Yablo, Stephen: « The Real Distinction between Mind and Body », *Canadian Journal of Philosophy*, 1990/ Suppl. vol. 16, pp.149-201.
- Yolton, Michael: « On being Present to the Mind : a Sketch for the History of an Idea », *Dialogue*, 1975/3, vol. 14, pp. 373-388.
- Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, 1996.
- Zarka, Yves-Charles : *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, 2001.