



Les intermittences de l'absolu

Bruno Pinchard

► **To cite this version:**

Bruno Pinchard. Les intermittences de l'absolu : une lecture de la Recherche de la vérité de Nicolas Malebranche. 2009. hal-00349915

HAL Id: hal-00349915

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00349915>

Preprint submitted on 5 Jan 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES INTERMITTENCES DE L'ABSOLU

Une lecture de la *Recherche de la vérité* de Nicolas Malebranche

par Bruno Pinchard

UNE CERTAINE DÉSINVOLTURE DANS LES MÉTHODES

S'est-on assez interrogé sur le statut d'un livre comme la *Recherche de la vérité*? Les Cartésiens déclarés l'ont fait tout de suite, même s'ils ont été induits en erreur, comme Foucher, par la séparation de l'oeuvre en deux livraisons distinctes¹. Le livre présente-t-il un système? Mais où est son principe? De quel droit commence-t-il pas les sens sans même passer par l'épreuve du doute? Son exposé est-il plutôt synthétique qu'analytique? Et s'il «recherche» la vérité, il ne la trouve que bien tard dans l'ouvrage, au cours de la deuxième partie du livre III. Et quelle peut-être la valeur d'une vérité ainsi obtenue dès le début de l'oeuvre sans recours à une méthode explicite, et au nom de la seule dépendance, lointaine, avec une hypothétique Vision en Dieu?

Il est vrai que Malebranche semble avoir voulu aborder en quelques mots le statut épistémologique de son oeuvre en précisant, dès le premier chapitre, qu'elle procédait selon «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine²». Cette méthode aurait «plus d'ordre et de lumière», et ferait «connaître plus à fond que les autres» les choses, ainsi que les causes et la nature de nos erreurs. Telle serait la méthode «en usage» dès le premier chapitre :

Nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières qui sont presque infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs et aux choses que l'on croit nécessaires pour la connaissance de la nature de l'esprit humain³.

La méthode consiste ainsi en cette conjonction fondamentalement déséquilibrée: d'un côté les erreurs en leurs causes, et de l'autre, certaines «choses» concernant l'esprit humain; d'un côté

1 Croyant le livre achevé à la fin du premier volume paru d'abord (livres I à III), Simon Foucher reprochait à Malebranche son absence de « méthode ». Dans sa *Préface contre le livre de Foucher*, Malebranche résume ainsi l'objection : « Il suppose que le Livre qu'il critique est une *Méthode* pour jeter les fondements des sciences. » (*Œuvres complètes* — O.C., III, p. 480). Malebranche précise alors son dessein : « Je réponds premièrement que je j'ai point eu dessein de donner une *Méthode* dans le Livre qu'il combat, mais d'y préparer l'esprit en le délivrant de ses préjugés. » (p. 482).

2 Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, I, I, éd. «Pléiade» [désormais, RV], p. 22.

3 RV, I, IV, § III, p. 46.

donc une progression définie, mais négative, de l'autre une avancée positive, mais proprement indéfinie. La théorie de cette association épistémologique hasardeuse ne sera évidemment jamais faite. Comment concilier cette étonnante désinvolture avec la promesse, formulée dans la Préface de l'ouvrage, de montrer «tout d'une vue» l'ensemble de nos erreurs au point de proposer l'explication de l'esprit de l'homme *tout entier*⁴? Quel sera le critère de cette intégralité si l'on n'use pas de moyens plus réfléchis pour l'établir?

Mais Malebranche, c'est le moment de le rappeler, décevra toujours les esprits grossièrement systématiques en développant un art difficile : celui de commencer sans principe, en prenant à la lettre le défi pascalien de définir l'homme non pas par l'unité supposée de la substance spirituelle, mais par la diversité de ses attachements et les unions rivales qui le déchirent par un série d'élévation et d'abaissement contradictoire. S'il se veut résolument hostile à Montaigne, le Malebranche de la *Recherche...* se montre fidèle à l'Apologétique pascalienne, à ceci près que son analyse de l'homme décentré tournera graduellement au profit de l'ordre de la raison plus que des paradoxes de la foi. Mais ce sera en tout un savoir qui s'attachera plus encore aux occasions qu'à l'occasionalisme, et à la fragilité de nos sentiments plus qu'aux clartés de notre esprit.

Il faudrait dans tous les cas préciser le statut d'un discours qui se distingue de la portée systématique et synthétique du futur *Traité de la Nature et de la Grâce*, sans pouvoir être identifié ni à l'ordre des raisons de l'analyse cartésienne, ni à une recherche seulement empirique, quand bien même elle se présenterait comme une «science de l'homme» ou «science humaine⁵».

Foucher, on l'a dit, a été surpris du caractère contingent d'un tel commencement et a dénoncé d'emblée le manque de méthode de Malebranche. Certes cette attaque était issue d'une méprise car Foucher a critiqué l'oeuvre en n'ayant que les trois premiers livres entre les mains. Cependant le livre VI, *De la méthode*, ne l'aurait guère satisfait car on n'y trouve que le développement de certaines hypothèses de la science cartésienne en faveur d'un antinaturalisme généralisé, ou une relecture des *Méditations* non pour en souligner l'ordre, mais pour en concilier

4 «On montre tout d'une vue, dans l'explication de ces facultés, et des erreurs générales dans lesquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particulières dans lesquelles on peut tomber. Ainsi le sujet de cet ouvrage est l'esprit de l'homme tout entier.», RV, Préface, p. 12. Il est vrai que quelques lignes au-dessus, Malebranche était plus nuancé : «On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égarements, on explique encore *en partie* la nature de l'esprit.» (je souligne). Dès le début, l'oeuvre est ainsi partagée entre un désir de totalité et une progression simplement humaine de la connaissance. Le tout n'est pas dans le tout : c'est le commencement d'une conception ouverte des pouvoirs de l'esprit et de la présence de l'être absolu dans le monde. Elle est l'objet propre de notre enquête.

5 Respectivement, RV, Préface, p. 13 et p. 14.

les résultats avec la foi chrétienne.

Malebranche ne cherchera jamais à relever le défi de la méthode au sens cartésien. Il aura d'ailleurs précisé son point de vue dès 1675 dans sa réponse à Foucher :

Mon dessein n'était pas d'établir un système [...]. Tout ce que je demande en rigueur, est que l'on entre seulement en quelque défiance de ses sens⁶.

Libres variations sur un sujet, alternance d'approches réfutatives et d'affirmations illimitées, le plan et le style de l'oeuvre demeurent, jusque dans les corrections innombrables, une énigme. On se contentera de suggérer que l'ouvrage a beau être un ouvrage de métaphysique, il suit plutôt l'ordre des premiers essais scientifiques de Descartes que celui des *Méditations* ou même des *Principes*. Le projet reste bien le projet humaniste d'une science universelle de l'homme, et le premier livre de Malebranche, qui est aussi, à travers toutes ses variantes, son dernier et plus complet, reste fidèle aux fragments du *Traité de l'homme* de Descartes d'abord découvert par le jeune Malebranche. L'ordre y sera respecté, son déploiement y sera, si l'on veut génétique selon la promesse de l'auteur, mais la génération proposée ne sera pas une génération dans le principe capable de se savoir telle, mais une suite de considérations plus ou moins détournées pour nous exciter à user de notre liberté. La *Recherche...* ne s'adresse à nos facultés de connaissance que parce qu'elle s'adresse à notre liberté. Elle encourage notre volonté à ne pas s'arrêter et à user du mouvement qu'elle a pour aller plus loin. La *Recherche...* n'est un traité de la connaissance que parce qu'elle est une éthique de l'usage libre de la volonté. Loin dans le texte, Malebranche n'oubliera pas de le rappeler :

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit, pour jeter au moins quelque scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, et par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté, autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent⁷.

L'ordre retenu de l'exposition est d'abord un excitant. Et même lorsque, plus tard, dans

⁶ *Préface...*, éd. cit., p. 498. Le même texte est très précis lorsqu'il s'agit de repousser toute forme de déduction théologique du savoir exposé dans le livre : «Je devais, selon notre auteur, commencer par la Théologie, afin de prouver méthodiquement qu'il y a des vérités nécessaires et des vérités contingentes; mais je ne crois pas que cette conduite eût eu l'approbation de bien des gens. [...] Il ne trouvera point dans tout le livre qu'il critique, que je suppose quelque article de foi comme un principe pour tirer des conséquences essentielles à la Recherche de la Vérité.», p. 492.

⁷ RV, I, XX, § II, p. 140.

ses grands dialogues, Malebranche pensera dans une union directe au principe, il gardera toujours ce caractère incitatif d'une pensée pour laquelle l'ordre de l'exposition est secondaire par rapport au fait d'une union immédiate avec l'Ordre absolu.

L'HOMME COMME MILIEU

Il reste que la *Recherche...* nous propose une exposition qui ne se contente pas de ce jeu entre le relatif et l'absolu, mais invente un ordre proprement humain qui s'efforce de progresser dans la connaissance. Or ce livre n'est pas seulement le témoignage d'une première phase humaniste de la pensée malebranchiste, il témoignera, tout au long des exposés futurs du système, de la persistance d'une réalité humaine du savoir (fondée d'abord sur l'intuition de l'espace) qui contredit toutes les lectures simples d'une philosophie apparemment fondée dans une vision sans alternative de l'être infini.

Une telle oeuvre ne commence ni par le doute, ni par une vérité première. Elle se contente de faire entrer les esprits dans «quelque doute que les rapports de leurs sens soient vrais⁸». Ce «quelque» change tout. Désormais c'est le «je ne sais quoi» qui commande et ordonne toute enquête rigoureuse sur la connaissance. Si le doute en l'occurrence reste hyperbolique, il n'est plus proprement méthodique. Il n'a qu'un but : aider à «retenir» le consentement. Il doit être suffisant pour défaire la volonté de ses attachements relatifs, il n'a pas besoin d'épuiser l'être infini pour y parvenir. C'est que le monde n'existe jamais assez pour résister longtemps à l'infini. Ce n'est pas l'infini qu'il faut défendre, il suffit d'entacher le fini de quelques doutes pour que sa certitude relative s'efface.

En reprenant le motif cartésien de la connaissance de l'homme sans suivre les formes cartésiennes de la connaissance de l'esprit, Malebranche montrait d'emblée son style propre en philosophie. Il suffit qu'il précise au livre VI la méthode génétique selon Descartes pour que l'on comprenne qu'elle n'est pas exactement la sienne :

Descartes savait que pour comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance, qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples, et aller d'abord au principe⁹.

On ne voit pas comment le fait de commencer par les sens, et par la distinction entre

8 RV, I, XX, § II, p. 140.

9 RV, VI, II, IV, p. 671.

l'entendement et la volonté fondée sur l'analogie de l'espace répond effectivement à ce programme. Le premier mouvement de l'ouvrage en effet, au-delà de la pesante analyse des sens puis de l'imagination, consiste à proposer une approche des phénomènes spirituels à partir des analogies avec les propriétés de l'étendue. C'est que nous n'avons pas d'idée de l'âme qui nous permette de la connaître par ses propriétés essentielles. Le malebranchisme repose sur l'idée que la connaissance de l'esprit est certes imparfaite, mais suffisante grâce à l'immédiate union qu'il a avec l'Être. Mais quand il s'agit de développer une connaissance effective de l'homme, il a besoin de médiations, et d'abord de l'étendue matérielle et du génie euristique que favorise la spatialité.

Il y a certainement un lien entre l'idée que l'homme est un milieu et le fait qu'il ne puisse progresser a priori dans ses connaissances. Celui qui est milieu n'est jamais au commencement. Il établit ses connaissances non pas à partir de l'infini, mais au milieu de lui. Il est plus question pour lui d'union que de certitude. Il a affaire à des immédiatetés qui permettent de dépasser la disproportion native de l'objet et du sujet, mais ne favorisent pas les certitudes maîtrisables et l'établissement de règles opératoires.

Mais cette transcendance du vrai, loin d'abolir un ordre humain du savoir, le rend d'autant plus libre de se constituer selon ses voies propres. On voit poindre ici le thème fondamental chez Malebranche de la légèreté de l'être. Rappelons en effet que pour notre auteur l'absolu ne s'impose pas dans une théophanie quelconque. C'est le sensible qui est objet de préoccupation pour l'âme, mais l'infini, l'invisible, l'absolu se signalent par leur caractère impondérable et leur action minimale sur l'attention humaine¹⁰. Si ce paradoxe de la présence de l'être en général est à la base de toutes nos erreurs, il permet aussi à un livre comme la *Recherche de la vérité* de progresser en direction du vrai selon une mesure humaine qui ne sera distendue pour finir que lorsque la nature profonde de l'idée aura été examinée et reconnue.

Le résultat de l'ordre «génétique» de la *Recherche...* consiste donc d'abord à associer d'une façon complexe une exigence d'évidence et l'acceptation d'une part d'inconnu irréductible

10 «Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas ici de l'efficace, je dis de la réalité des idées par la manière forte ou légère dont elles nous touchent; mais il faut juger de la grandeur de leur réalité par celle qu'on découvre en elles, quelque légère que puisse être la modalité dont elles nous touchent, quelque faible que soit la perception que nous en avons.», RV, IV, XI, § III, p. 465.

et toujours ressurgissant : rien de plus étonnant pour une doctrine qui ne cherche à enseigner qu'on voit en Dieu la vérité des corps! Mais l'homme est saisi dans sa nature de milieu selon ses diverses unions. Précisément, comme y insiste bien Malebranche en évaluant le caractère anticartésien de son propos, c'est bien l'esprit humain *tout entier* qui est en cause, c'est-à-dire dans son union au corps comme à Dieu, et non dans l'illusion de l'autonomie que lui promet le *cogito* et sa certitude.

L'homme malebranchiste n'est pas en somme une unité définitive, mais le site d'unions rivales exclusives. L'inconnu est l'autre face d'un être qui n'existe que par ses participations suscitant d'un côté un rapport nécessaire à Dieu, de l'autre un rapport seulement naturel, c'est-à-dire ni absolument nécessaire ni indispensable aux corps. Malebranche affronte cette rupture d'unité de l'esprit humain en soutenant «qu'il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que d'être uni à un corps¹¹.» La substantialité apparente de l'homme n'est en réalité qu'un assujettissement¹². Il peut bien soutenir alors que l'esprit n'est immédiatement uni qu'à Dieu par la connaissance de la vérité, cette affirmation ne changera rien aux procédures de la *Recherche de la vérité* qui s'adressent d'abord à l'homme inattentif qui ne fait qu'un avec ses sens et ses passions. Dieu a certes créé les esprits pour le connaître et pour l'aimer, mais notre union aux corps, et la dépendance qui en résulte, résulte bien de la volonté efficace de Dieu. Nous sommes peut-être délivrés de notre substantialité apparente par notre participation à la substantialité divine, mais le savoir de l'erreur est d'abord un savoir des mécanismes observables de notre corporéité et de ses exigences.

Loin donc d'assurer la substantialité de l'esprit, la pensée de l'homme comme milieu ne fait que proposer le passage d'une desubstantialisation à une autre : d'un côté notre apparente substantialité humaine n'est qu'une perte de substance de notre esprit. Mais de l'autre, dès que notre esprit tâche d'éviter « le bruit confus des créatures¹³» grâce à sa capacité d'attention, toute stabilisation substantielle de l'humanité vacille, et il nous faut appartenir sans délai à la source hors de nous de toutes les vérités qui sont en nous. Le vrai paraîtra désormais sans l'entremise d'aucun être créé.

Pourtant la *Recherche...* elle-même ne bénéficie pas directement de ces lumières divines.

11 RV, Préface, p. 4.

12 «<Le péché> a tellement fortifié l'union de notre âme avec notre corps, qu'il nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne soient plus qu'une même substance», RV, Préface, p. 5. La substantialité de l'homme n'est en somme que l'effet de l'histoire de l'humanisation.

13 RV, Préface, p. 9.

Malebranche, qui conteste l'accès à la vérité par l'expérience, n'en reconnaît pas moins qu'il faut connaître les conditions de la perfection de notre esprit «par mille expériences, et mille démonstrations incontestables¹⁴». C'est déjà donner une idée de la forme touffue du livre :

On prétend en plusieurs endroits faire sentir à l'esprit sa servitude, afin qu'il se réveille de son assoupissement, et qu'il fasse quelques efforts pour sa délivrance.

Rien n'est moins ordonné que cette indécise pluralité des «endroits». Suffit-il de rappeler qu'il est nécessaire «que notre esprit dépende de notre corps, et que nous sentions la loi de la chair, résister et s'opposer sans cesse à la loi de l'esprit»? Le remède est sans doute dans la connaissance de soi, mais c'est une science peu recherchée. Il est vrai que Descartes a changé la face des choses, mais c'est bien tardivement :

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.

Cette référence à Descartes ne doit pas tromper, elle sera l'objet d'aménagements sans nombre. C'est que Dieu ne nous représente les véritables idées des choses que «dans le plus secret de notre raison¹⁵». Cette irruption du secret au coeur du foyer lumineux de la vérité ne peut passer inaperçue. Elle signe le domaine de clair-obscur où va désormais devoir oeuvrer l'exigence cartésienne de clarté et de distinction. La reformulation par Malebranche du critère de vérité cartésien est plus que significative à cet égard : elle sera marquée par la litote et des «reproches secrets» qui sont le fait d'une substance qui ne connaît pas le principe de ses modifications :

On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des

14 Le mot d'ordre est clair : «Combattre ce qu'on appelle faussement expérience.», RV, Préface, p. 4. Mais plus loin le texte se fait plus précis : «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.», p. 16. C'est reconnaître qu'à côté de la connaissance idéale, il y a place pour des constations factuelles. Même si la considération de l'Ordre permet d'avoir une connaissance générale des essences comme des existences puisqu'elle nous donne accès à la façon dont Dieu agit, il demeure une part des existences particulières qu'il faut constater et croire : la révélation chrétienne en fait partie.

15 RV, Préface, p. 16.

*reproches secrets de la raison*¹⁶.

Les sources « théologiques » de ces formules sont plus loin qu'on ne croit. Les grands thèmes du Dieu intérieur et de la conscience morale du vrai laissent la place aux fines nuances d'une âme qui désormais a partie liée avec les nuances de la langue française et se sait, dans cette mesure même, modifiable au-delà des pouvoirs de prédiction de la Mathesis, dont pourtant elle gouverne l'application sans faille. La philosophie de l'évidence qui prétend que «le vrai se conçoit clairement, mais le faux est absolument incompréhensible¹⁷» a su nouer des rapports avec le faux, et les zones obscures de l'âme et du savoir, qui étonnent un lecteur non prévenu. C'est que Malebranche n'oublie jamais que sa philosophie de l'infini est d'abord une philosophie qui s'adresse à des êtres finis. C'est une philosophie qui se donne l'infini pour objet premier et mesure toute la disproportion qui en découle pour le sujet, même attentif, qui s'y attache :

Mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit et de ses idées, il serait encore nécessairement sujet à l'erreur par sa nature. Car l'esprit de l'homme est limité, et tout esprit limité est par sa nature sujet à l'erreur¹⁸.

Comme la langue française, encore une fois, dont elle inaugure tous les pouvoirs, la philosophie de la *Recherche...* s'aventure dans un monde de nuances insensible aux partisans des « métaphysiques scolaires ». Elle s'est pliée à la discipline des occasions, elle est devenue un regard sur la complexité des occasions avant même de songer à se proclamer « occasionnaliste ». La raison se fait intelligence avant de se vouloir système.

UNE SCIENCE TÉNÉBREUSE DE L'HOMME

Voici donc une science engagée dans l'inconnu. Cependant Malebranche croit sans cesse qu'il peut en venir aisément à bout. La science de l'esprit humain ne négligera pas en effet d'examiner

les côtés et les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, et bien distinguer le vrai d'avec le faux; et alors consentir entièrement, si l'évidence nous y oblige¹⁹.

L'inconnu semble ainsi se laisser manipuler et il devient facile de soutenir qu'il suffit de

16 RV, I, II, § IV, p. 34-35.

17 RV, Avertissement, p. 20.

18 RV, III, II, IX, § III, p. 365-66.

19 RV, I, II, § V, p. 36.

ne faire des «jugements entiers que des choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire²⁰.» L'assurance est belle et dévoile l'autre aspect de l'humanisme de Malebranche : d'abord fondé sur la finitude humaine quand il s'agit de l'ordre de notre savoir, il se fait affirmatif lorsqu'il s'agit de notre faculté d'énumération des parties des objets de la connaissance. C'est cependant le point le plus faible des pouvoirs d'un esprit qui ne se connaît pas lui-même par sa propre idée. Aussi l'humanisme malebranchiste entre-t-il dans une instabilité dont la *Recherche...* présente le visage le plus complexe, mais peut-être le plus original dans la mesure où elle procure un art des *énumérations incomplètes* qui, à la fois, assure la puissance de l'esprit humain et ne manque jamais de replacer celle-ci dans le milieu qui vérifie qu'elle demeure seulement humaine.

Il convient donc que l'homme gouverne ses propres médiations avant de découvrir leur néant dans l'immédiateté divine, mais sans pour autant jamais renoncer à leur formes dépassées. Ce défi à la logique simple des concepts, cette résistance de la réflexion désarmant la raison au moment même de son triomphe, voilà la vérité textuelle de la *Recherche...*, à rebours des thèses d'ontologie infiniste et d'épistémologie visionnaire qu'elle promet. Mais loin de ne conduire qu'à une juxtaposition brutalement contradictoire, le paradoxe se laisse décliner en autant de thèses secondaires qui manifestent une véritable *inventivité du fini*²¹. J'en marquerai les moments essentiels :

1) L'idée a beau en effet être un absolu, elle se laisse approcher par la matière :

Parce que ces idées 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 matière²².

Par l'usage de l'analogie spatiale, l'idée entre dans le domaine des pensées, dit Malebranche, *familières*. A côté donc de l'immédiateté de l'intelligible réclamée par la vision en Dieu, il y a place pour une familiarité médiatisée de l'intelligible, inadéquate peut-être, mais

20 RV, *loc. cit.*, p. 366.

21 André Robinet en a particulièrement marqué les contours dans la théorie des jugements naturels et le recours à l'expérience dans la pratique scientifique. Nous en relevons l'effet dans la persistance de l'ordre de la *Recherche...* tout au long de l'oeuvre. Nous lisons comme complexification de la forme systématique ce que ce chercheur a observé comme évolution du système.

22 RV, I, I, § I, p. 23.

proportionnée aux exigences de notre cerveau et à la communication avec autrui²³.

2) Une fois que l'analogie a fait son travail, par exemple en aidant à la distinction entre l'entendement et la volonté, Malebranche peut alors purement et simplement congédier l'effort de cette première analyse :

Au fond cette question, si c'est l'entendement seul qui juge et qui raisonne, paraît assez inutile, et seulement une question de nom²⁴.

On en conclura que l'infini demeure toujours l'horizon de nos idées familières et de nos distinctions laborieuses. Leur usage n'a qu'un temps et il suffit d'une réflexion de plus (ou de trop) pour que le laborieux travail de l'entendement cède à la puissance de l'absolu. Il n'empêche qu'il fut la voie d'une communication avec autrui et la vérification que nous sommes liés les uns aux autres. En son fond, l'analogie spatiale dans la connaissance spirituelle vérifie qu'autrui existe et qu'il requiert une forme de connaissance spécifique. Il y a certainement un lien nécessaire entre une pensée qui se rend volontairement dépendante de l'espace et l'exercice de la connaissance par conjecture des autres consciences. Dans la mesure où cette spatialité soutient ma propre attention, on peut suggérer que nous sommes là dans un exercice de la pensée où autrui est antérieur à moi-même dans la connaissance du vrai.

3) De toute façon, nous ne connaissons pas toutes les modifications dont notre âme est capable :

Comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matière est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les différentes modifications que la puissante main de Dieu peut produire dans l'âme²⁵.

L'espace nous apprend donc la profondeur de l'être avant même que notre connaissance spirituelle en soit capable. Il est donc faux que l'espace ne soit qu'une simple analogie qui nous permette de mieux concevoir les vérités spirituelles, puisque sa seule considération ouvre vers une véritable contemplation de l'absolu. L'espace ne saurait être réduit à un usage pédagogique, il porte en lui une dimension proprement métaphysique. La fameuse analyse du morceau de cire

23 «Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites vient de la difficulté que l'on a fortifié la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorsqu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre [...]. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier chapitre de cet ouvrage est peut-être une assez bonne preuve de ceci.», II, I, V, § 1, p. 163.

24 RV, I, II, § II, p. 33.

25 RV, III, I, I, § II, p. 296-297.

revêt désormais des significations nouvelles : loin d'être la simple contre-épreuve que c'est mon esprit qui conçoit même les modifications de l'étendue, elle devient la voie d'une véritable expérience de l'infini :

Un simple morceau de cire est donc capable d'un nombre infini ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul esprit ne peut comprendre²⁶.

4) A fortiori l'âme ne saurait être limitée aux seules modifications qu'elle a déjà reçues et qu'on observe communément. L'âme, par exemple, n'est capable de connaissance et d'amour qu'en tant qu'elle est unie au corps. Dans l'immortalité, elle aura une infinité d'autres capacités. Il est absurde de limiter les possibilités de l'âme aux seules relations d'objet que lui confère le corps. Malebranche ouvre ainsi un double champ de modifications spirituelles, libre de la relation sujet/objet où s'épuisent la connaissance comme le désir : d'abord parce que la Vision en Dieu ne peut jamais être contenue dans le dualisme représentatif²⁷, ensuite parce qu'il faut faire place à la possibilité d'une expérience sensible échappant à la forme de l'objectivité :

Je ne conçois pas, comment ceux qui sont revenus de ces illusions de nos sens, se peuvent persuader que toutes nos sensations et toutes nos passions ne sont que connaissance et qu'amour je veux dire des espèces de jugements confus, que l'âme porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Il me semble au contraire que j'aperçois distinctement que la lumière, les couleurs, les odeurs, et les autres sensations sont des modifications tout à fait différentes des jugements.

Le texte s'arrête ici et se suspend sur sa propre ouverture. On retiendra qu'il appartient à tout le moins au versant décisif de l'oeuvre qui se caractérise par une critique de la domination de la pensée par le jugement²⁸. Mais il est particulièrement admirable de saisir cette transformation non pas, cette fois, dans le domaine de la connaissance par idées, mais dans celui des affections qualitatives qui, à leur tour, échappent à une connaissance uniment représentative, et permettent en conséquence d'envisager une profondeur de l'âme irréductible au rapport du sujet et de l'objet.

²⁶ RV, *loc. cit.* p. 297.

²⁷ «L'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui qui le représente.», RV, IV, XI, § III, p. 463.

²⁸ «On pourrait assez conclure [...] que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements mêmes de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions [...] : de sorte que toutes les *opérations* de l'entendement ne sont que *de pures perceptions*.», RV, I, II, § 1, p. 29-30. Cette critique du jugement n'est d'ailleurs que la première étape de la transformation fondamentale d'une pensée qui passe de l'agir à la réception d'une efficace en conséquence de lois générales de la communication.

Par cette critique de l'emprise du jugement sur l'âme, la *Recherche...* s'engagera dans la description de rapports à soi et à la chose qui échappent à la logique prédicative et aux rapports de la représentation. Il n'est que de lire l'ouvrage à cette aune pour mesurer l'aberration de ceux qui veulent réduire cette philosophie à une philosophie de la représentation. C'est confondre la puissance de restitution par le système de métaphysiques scolaires et la puissance créatrice par laquelle il les renouvelle et se place hors de leur atteinte.

5) Dans la suite de ce mouvement d'amplification du champ psychique, Malebranche franchit encore une étape lorsque, reconnaissant que l'âme n'est capable de modifications qu'à cause de la pensée, il ajoute :

Si l'on veut même qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer²⁹.

C'est à la fois trop et trop peu dire. Le propos se présente en effet sous une forme expéditive : on se contentera de raisonner sur l'âme à partir du sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans l'esprit et la conscience est ce sentiment. La pensée est donc «substantielle³⁰», mais elle ne dispose que d'un sentiment comme la conscience pour se représenter à elle-même. C'est donc à partir d'un simple sentiment, et non d'une idée claire, qu'elle devra faire face à son propre inconnu, en rompant à la fois avec les représentations mythologiques d'elle-même et l'hypothèse d'une pensée inconsciente :

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 propre conscience que l'âme est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable³¹.

Platon, ou Socrate auraient argumenté contre ces thèses fausses. La *Recherche...* mérite bien son nom : elle n'oppose au pire qu'un sentiment qui doit valoir contre tous les raisonnements contraires et dont la seule force est le caractère ininterrompu. Jamais une philosophie de la conscience ne s'était sentie si fragile face à tous les savoirs du monde. C'est elle qui explique l'ordre et le désordre de l'ouvrage qui prend son parti.

29 RV, III, I, I, § III, p. 300.

30 «J'avertis seulement que par ce mot pensée, je n'entends point ici les modifications particulières de l'âme, c'est-à-dire telle ou telle pensée, mais la pensée substantielle, la pensée capable de toute sorte de modifications ou de pensées.», RV, III, I, § I, p. 294.

31 RV, III, I, I, § III, p. 300.

6) La pensée de l'homme est donc en tout très limitée. Elle ne peut en aucun cas connaître parfaitement l'infini. Elle ne peut même apercevoir plusieurs choses à la fois. Il est absurde de ne méditer que sur des objets infinis et vouloir tout savoir en s'appliquant à toutes les sciences en même temps :

Toutes les personnes qui font un peu de réflexion sur leurs propres pensées, ont assez d'expérience, que l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois, et à plus forte raison, qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne sais par quel caprice des personnes qui n'ignorent pas ceci, s'occupent davantage à méditer sur des objets infinis, et sur des questions qui demandent une capacité d'esprit infinie³².

On croit rêver en lisant ces lignes sous la plume de l'auteur de la Vision en Dieu. Il ne faut pas prendre à légère une telle distance avec un infini qui va faire l'objet de l'ouvrage tout entier. C'est qu'il faut bien distinguer ma pensée de l'infini, qui n'exprime que la faiblesse de ma propre raison, et la gloire de l'être infini. Il reste que poursuivant l'ouvrage, nous y trouverons une révision de la preuve ontologique qui ne permet aucun échappatoire, ni le recours à la foi contre les faiblesses de mon esprit, ni la distinction entre la connaissance de Dieu et la connaissance de l'homme :

Il suit de ce que le néant n'est pas visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement existe nécessairement³³.

C'est en se méfiant des modalités finies qui voudraient se représenter l'infini plus que s'unir à lui, que se constitue le ton de la *Recherche*... On ne manquera pas cependant de remarquer que c'est d'abord par un repli de la finitude sur elle-même que le savoir de l'absolu devient nécessaire, et jamais en développant des métaphysiques des «points enflés³⁴» et autres mythologies qui contreviennent à l'exigence de la conscience.

7) Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous. Ce sentiment ne nous laisse pas indifférent :

Nous connaissons assez par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons

32 RV, III, I, II, § II, p. 301.

33 RV, IV, XI, § II, p. 462.

34 RV, III, I, II, § II, p. 302.

de nous-mêmes, que notre âme est quelque chose de grand; mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même³⁵.

Il n'y va, dit Malebranche, que «de la moindre partie de mon être». Malebranche ira plus loin encore dans le Quatrième livre, en identifiant dans cette grandeur latente la source d'une inquiétude permanente qui affecte l'âme :

Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention; parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini, porte le caractère de son vrai bien; mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, et ce qu'elle espère toujours de trouver : et elle aime le grand, l'extraordinaire, et ce qui tient de l'infini; parce que n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont pas connues³⁶.

La *Recherche...* suit manifestement le chemin de cette déception et accepte de ramper longtemps dans le familier avant de s'exposer à un retournement majeur, mais plus que les autres improbable dans sa grandeur : penser non plus en soi, mais en Dieu même.

8) La connaissance distincte de notre âme est la connaissance de son existence, et cette connaissance est plus distincte que celle de l'existence des corps. Il en va tout autrement, en revanche, pour la connaissance des propriétés mêmes de ces substances :

Nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature du corps : et cela peut servir à accorder les différents sentiments de ceux qui disent, qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins³⁷.

Il est rare que Malebranche se place en philosophe de la conciliation. Mais voici une conciliation singulière, puisqu'elle cherche à accorder Descartes avec ses contradicteurs matérialistes les plus sourds à la découverte du cogito. Sans nous avertir davantage, le philosophe des propriétés idéales nous rabat sur le domaine de l'existence. Rien d'étonnant dès lors que toute tentative de progresser au-delà dans la connaissance de mes facultés doive passer par la médiation de l'espace. Nous n'avons en somme qu'une expérience de l'âme, et cet existentialisme brutal n'est corrigé que par le modeste dessein de construire l'âme par ses traits les plus extérieurs, au moins en ordonnant les causes de ses erreurs.

35 RV, III, II, VII, § IV, p. 350.

36 RV, IV, II, § I, p. 391-392.

37 RV, III, II, VII, p. 350.

9) On ne pourra donc jamais donner de «définition, qui fasse connaître les modifications de l'âme³⁸.» Malebranche trouve un exemple facile de cette impuissance dans le fait que les aristotéliens ne sont pas capables de savoir si les couleurs et les sons sont ou non des modifications de l'âme. Il est vrai, en revanche, que les figures de l'espace sont rapportées sans difficulté aux modifications des corps. Le monde est donc en proie aux sentiments confus, tantôt attribués aux choses, tantôt aux esprits. La science de l'homme devait engendrer un savoir certain de l'homme, voici qu'elle débouche sur un monde purement «équivoque³⁹». La véritable connaissance de l'esprit, loin de partager souverainement entre des propriétés distinguées, ouvre vers un monde de bizarreries⁴⁰, en particulier optiques ou sonore, qui ne manquent pas d'embarrasser le philosophe⁴¹ plus qu'elles ne l'éclairent. La musique illustre à plein ses incertitudes causées par l'obscurité de l'âme à elle-même, puisque personne ne sait pourquoi il goûte tel morceau de musique. On pourrait suggérer que l'ordre de la *Recherche...*, qui devait être l'ordre de la science, pour finir s'apparente à l'ordre d'un Ricercar ou d'un Prélude à une science absolue, non seulement promise, mais conquise, mais dont la toute-puissance tolère à ses côtés la multiplication d'approches souvent incoordonnées, ou inchoatives, qui participent cependant à l'harmonie surprenante du tout.

10) La même conclusion s'impose dans le domaine de la couleur, dont on ne sait jamais si elle est en nous ou dans l'objet :

Pour les sensations moyennes, l'âme s'y trouve fort embarrassée. Car d'un côté elle veut suivre les jugements naturels des sens, et pour cela, elle éloigne de soi autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets. Mais de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au-dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent⁴².

Malebranche distingue en effet trois niveaux de sensation, ce qui est déjà reconnaître que le monde de la sensation est un monde de nuances plus que d'essences distinguées. L'âme

38 RV, III, II, VII, § IV, p. 351.

39 RV, *loc. cit.*

40 «Ainsi les jugements, auxquels l'impression de nos sens nous portent, sont très justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps : mais néanmoins ils sont tout à fait bizarres, et très éloignés de la vérité.», RV, I, XII, § V, p. 106.

41 «Pour les sensations moyennes, l'âme s'y trouve fort embarrassée», *loc. cit.*, p. 104; ou encore : «Cela l'embarrasse et lui fait croire qu'elle ne connaît pas ses propres sensations.», I, XIII, § IV, p. 110.

42 RV, I, XII, § V, p. 104.

cherche toujours à se répandre sur ses objets, «en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir⁴³.» Les sensations moyennes restent le lieu d'une ambiguïté majeure où, à la différence des sensations de plaisir et de peine, l'âme s'attribue et ne s'attribue pas les propriétés qu'elle découvre dans les objets : «alors l'âme ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.» Il est peut-être souhaitable d'en juger autrement, mais pour peu que la sensation faiblisse, rien ne vient réveiller son attention pour qu'elle en vienne à s'attribuer les qualités qu'elle considère. Que la sensation se renforce, et il faut protéger le corps plutôt que d'avoir recours à des jugements scientifiques qui viennent corriger les jugements naturels des sens. Ainsi il faudrait commencer la science, mais il est plus sûr d'explorer sans cesse les champs de l'erreur possible car le principe du vrai ne se fait pas directement sentir et les jugements naturels des corps ne souffrent pas de délai.

11) Nous ne saurions en somme avoir une «entière» connaissance de notre âme⁴⁴, alors même que l'auteur, dans sa Préface, nous promettait, on l'a vu, la connaissance de l'«esprit de l'homme *tout entier*». Il est sûr qu'il ne faut pas prendre pour des contradictions grossières ce qui ne résulte que de nuances et d'approches différenciées. C'est que l'âme n'est connue que par ses rapports, qui l'éclairent, mais demeure inaccessible en elle-même. La connaissance que nous avons par conscience suffit pour démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté. Ne soyons pas étonnés cependant si les causes de nos inclinations et de nos aversions, malgré les promesse de la méthode génétique, nous demeurent *inconnues* dès lors qu'elle sont rapportées à l'histoire particulière d'une âme donnée⁴⁵.

12) «La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse⁴⁶.» C'est sur cette litote que culmine la science malebranchiste de la nature de l'esprit. Elle permet de mettre au point un système d'échanges et de compensations significatif : la connaissance de l'âme par sentiment n'est pas fausse, celle des corps par sentiment, en revanche, l'est, comme est fausse toute la connaissance par conscience que nous avons de ce qui se passe dans notre corps : «Il nous fallait donc une idée des corps pour

43 RV, *loc. cit.*, p. 102-103.

44 RV, III, II, VII, § 4, p. 351.

45 «Car puisque les causes de ces inclinations et aversions nous sont particulières, elles ne sont point fondées dans la nature de l'homme : et puisqu'elles nous sont inconnues, il faut qu'elles aient agi en un temps où notre mémoire n'était pas encore capable de retenir les circonstances des choses qui auraient pu nous en faire souvenir.», RV, II, I, VIII, p. 194.

46 RV, III, II, VII, § 4, p. 351.

corriger les sentiments que nous avons⁴⁷.» On voit donc l'importance capitale de ma connaissance de l'étendue dans la conduite de mon esprit car elle seule peut lutter contre les approximations de la conscience quand elle n'est pas sentiment d'elle-même, mais connaissance du monde. C'est l'espace qui corrige mon rapport à l'espace, et le sentiment qui assure qu'il existe une expérience de l'âme distincte de celle des choses. La *Recherche...* parcourt en tout sens les ressources de ces deux voies indirectes, en multipliant la connaissance spatiale pour évaluer ce que nous pouvons penser des corps, et les expériences de la conscience pour assurer, dans l'aveuglement qui lui propre, une identité à la conscience. On remarquera que la vision en Dieu ne participe à aucune de ses alternatives humaines à la connaissance parfaite. C'est d'ailleurs bien pourquoi la vision en Dieu, au coeur même de son épiphany, est bien limitée à la connaissance de Dieu et de ce qu'il renferme en lui de manière intelligible, autrement dit les corps. Tout le reste, mon âme, et celle d'autrui, qui couvrent le domaine des existences, ne sont accessibles que par des formes de connaissance affaiblie qu'explore précisément la *Recherche...*

13) Dans ce monde où Malebranche tire jusqu'au bout les conséquences de l'analyse du morceau de cire, c'est-à-dire de l'examen de l'idée des corps pour parvenir à une conception suffisante de l'âme, il est toujours plus clair que si nous avons une idée de l'âme aussi définie, l'union de l'âme et du corps serait impossible. L'âme ne s'intéresse au corps que parce qu'elle ne connaît pas sa propre idée. Nous ne pouvons vivre que grâce à l'obscurcissement d'une idée devenue simple expérience. La philosophie est donc appelée à répandre une lumière sur le monde des corps qui a comme condition première une obscurité de principe. La lumière s'accommode donc d'une forme d'irréductible confusion et c'est la trouvaille sans rivale de la *Recherche...* que d'apprendre à se mouvoir dans ce monde régi par les ténèbres où la lumière pourtant est si proche. Voilà ce qu'on peut attendre d'une véritable philosophie des « lumières », qui s'annonce aussi bien comme la philosophie de leur limitation intérieure.

14) Dieu lui-même ne sera un «esprit» que par approximation. On ne peut juger que tout ce qui existe est corps ou esprit. Cela ne signifie pas pour autant que nous devons penser autrement que par nos idées. Il n'y a pas d'autre voie de connaissance pour nous que celle qu'offrent les idées distinctes que nous avons de la pensée et de l'étendue. Sortir de ces principes

⁴⁷ *Ibid.*

assurés de la science, c'est s'exposer à ne parler que d'êtres logiques et d'abstractions chimériques : «On ne doit point s'attendre de connaître la nature sans la considération des idées distinctes qu'on en a⁴⁸.» Mais les bornes de notre science ne sont pas les bornes de l'être et l'être ne peut être contenu dans la seule différence de l'esprit et de l'étendue. Il suffit qu'on reconnaisse que ce qui dépasse nos idées n'est pas pensable par nous. Du bavardage sur les entités imaginaires on passe donc au silence de l'Être :

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée, lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit⁴⁹.

On reproche souvent à Malebranche d'avoir identifié Dieu à l'Être en général comme si cette formule conduisait au panthéisme, comme si en prenant le nom d'«être» Dieu perdait des déterminations au lieu de les rassembler dans son éminence. Bien plutôt, elle conduit à une abolition progressive de la connaissance analogique du monde, nous contraignant à une intuition qui échappe à toute forme d'essence donnée, et qui reconduit au pur mystère de la position de l'existence. Dieu n'est pas un être idéal car idéal, il serait encore pensable par les idées. Il est tellement être qu'il est plus que sa propre essence d'être, il est l'être des essences qui, en tant qu'irréductible à une essence, est l'existence. L'existence de l'Être signifie alors l'irruption de l'équivocité dans la langue de la foi et l'accès de la raison à son universalité illimitée :

Il ne faut pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit [...] soit un terme univoque [...]. Dieu est esprit, il pense, il veut : mais ne l'humanisons pas : il ne pense et ne veut pas comme nous. [...] On ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. [...] Son nom véritable est, CELUI QUI EST; c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel⁵⁰.

Comme le spiritualisme, qui croit connaître l'esprit, aurait eu intérêt à remonter aux sources de la pensée *existentielle* de Malebranche ! Il y aurait appris les règnes d'une expérience de soi qui accepte de se confronter avec l'inconnu de l'existence et procède de la fragilité qui en découle.

48 RV, III, II, IX, § IV, p. 367.

49 RV, *loc. cit.*, p. 368.

50 RV, *loc. cit.*, p. 368-369.

LE CLAIR-OBSCUR DE LA VÉRITÉ

Nous avons parcouru quelques conséquences d'une pensée qui se donnait pour objet non pas tel être, mais l'être en général. L'infinisisation progressive de la pensée malebranchiste aurait dû s'accompagner d'une abolition proportionnelle des moyens humains de la connaissance. Il en est tout autrement. La sidération de l'infini, la nécessité même de la démarche spéculative réserve une sphère de savoirs moyens dont la *Recherche de la vérité* coordonne les efforts avant les prochaines démarches systématiques du malebranchisme, mais aussi au-delà de leur extraordinaire puissance déductive.

On observera que l'infini n'est pas mobilisé ici pour servir de fondement à une science finie, mais qu'il est pris dans toute sa puissance, qui menace même les termes de la science idéale. Certes l'évidence est bien reconnue dans sa capacité d'explication de la nature, mais la voici affectée d'un secret et de sentiments qui en modifient l'usage : scientifiquement, en refusant le jugement précipité selon lequel il n'existerait que ce que mes idées permettent de concevoir; subjectivement, en dévoilant un champ de modifications psychiques qui n'altèrent pas la certitude de ma conscience, mais manifestent son caractère borné, ouvrant des aperçus irréductibles sur sa genèse corporelle et révélant le caractère disloqué d'une subjectivité qui se définit d'abord par ses unions avec ce qui la nie.

Même la preuve ontologique y perd le caractère d'un raisonnement ou d'une argumentation, pour devenir une «preuve de simple vue» (si cette expression a un sens) qui laisse toute la place à la pensée de l'absolu par lui-même, ce qui désarme autant les lois de l'intelligible pensable que les simples expériences de la vie affective.

Malebranche se proposait de connaître l'esprit humain dans son entier. Il est obligé pour finir d'avouer la forme nouvelle de son dessein à l'heure de son accomplissement :

Je n'ai jamais eu dessein de traiter à fond de la nature de l'esprit; mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre; en un mot pour me rendre intelligible : et si j'ai passé les bornes que je me suis proposées, c'est que j'avais ce me semblait des choses nouvelles à dire, qui me paraissaient de conséquence, et que je croyais même qu'on pourrait lire avec plaisir. Peut-être me suis-je trompé, mais je devais avoir cette présomption pour avoir le courage de les écrire : car le moyen de parler, lorsqu'on n'espère pas d'être écouté? Il est vrai que j'ai dit beaucoup de choses qui ne paraissent point tant appartenir au sujet que je traite, que ce particulier des mouvements de l'âme : je l'avoue, mais je

ne prétends point m'obliger à rien, lorsque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétends qu'il m'est permis de tourner la tête lorsque je marche, si je trouve quelque chose qui mérite d'être considéré⁵¹.

Que voilà un bel esprit! Où est le juge sévère de Montaigne? N'est-ce pas plutôt le ton de son disciple? Le contemplateur de l'intelligible en Dieu aura pour finir cherché à se rendre intelligible par son action propre, plus rhétorique qu'ontologique. Il se sera fait à lui-même un ordre, un ordre de son cru, et un ordre dont il n'aura pas cessé de passer les bornes sans se contraindre jamais. Le contempteur de la curiosité aura encore cédé à la tentation de dire quelque chose de nouveau, sinon dans la foi il est vrai, mais dans les sciences. Il n'en a d'ailleurs aucune honte, c'est la seule façon de briser la vanité des gens de lettres et la superbe de leur «république» :

Ce serait nous confirmer dans les erreurs où nous sommes, que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, et que de condamner sans discernement toutes les nouveautés⁵².

Même si le plaisir, c'est bien connu, nous sépare de Dieu, l'auteur de ce livre énigmatique aura même essayé de susciter un certain plaisir. Il y aurait de l'inconséquence à rire de ces inconséquences, elles signent le style d'un auteur, et permettent de le distinguer du dessein systématique d'un Leibniz. Partout où s'il s'engage dans le singulier, Leibniz y apporte des modules d'intelligibilité qui fonctionnent de soi, au point qu'elles transforment le fait dans son opacité en un inexorable automate spirituel. Malebranche au contraire, d'abord sensible à l'écart entre les lois intelligibles et l'obscurité de l'existence, ne cesse de créer des exceptions à l'intelligibilité intégrale qu'il engendre lui-même. Cette attitude ne peut que retenir l'attention : à l'idée d'une rationalité subliminale, mais toujours harmonique, elle préfère la solitude d'une conscience en proie aux affects au moment même où elle dispose d'une représentation adéquate du tout. C'est assez pour placer la philosophie à égale distance des défaites du Logos et de ses restaurations machiniques : non que la loi générale souffre des exceptions, mais son déploiement n'exclut pas la description des faits avec la part d'opacité irréductible qu'ils manifestent.

Ces paradoxes ne sont pas des paradoxes qui appellent leur dialectique, ils permettent seulement de déployer la raison métaphysique dans toutes ses dimensions, sans la confondre avec sa caricature. La faillite proclamée du système métaphysique occidental a d'ailleurs cessé de faire rire car à chacune de ses défaites, c'est la forme d'une pensée laïque du religieux qui soudain fait

51 RV, IV, XIII, § II, p. 485.

52 RV, IV, VIII, § II, p. 435-36.

défaut. Malebranche n'est pas ici convoqué en vain. Malebranche est celui qui a tenté d'appliquer rigoureusement en matière religieuse un axiome traditionnel, mais rarement entendu : la foi passera, la raison seule est éternelle. Or cette raison, nous venons de le vérifier, ne consiste pas seulement à produire une intelligibilité du divin, elle suppose une pédagogie de cette intelligibilité proportionnée aux ténèbres de l'âme humaine. L'histoire hégélienne de la raison ne suffit plus à un combat planétaire pour le concept, il y faut la reconnaissance d'un contingent qui n'est pas seulement celui de l'histoire, mais celui de l'irréductibilité de l'âme à sa propre idée. C'est dire que le système n'est le vrai que selon les règles d'un empirisme métaphysique dont Malebranche propose une formule d'autant plus universelle qu'elle procède d'un esprit classique voué à des vérités éminemment communicables. Nous touchons du doigt la fécondité rarement saisie d'une telle architectonique.

Cette philosophie qui reste métaphysique sans rien concéder à l'obscurantisme, semblait cependant bornée par un positivisme insupportable, marqué par une destruction impitoyable du monde magique. En réalité, elle n'en est que plus mystérieuse et plus profondément animée de mouvements insensibles. Face à la sobriété de la *Recherche...*, c'est la pensée magique ou héroïque de la Renaissance qui apparaîtra ni assez évidente, ni assez ténébreuse. La simplification malebranchiste propose un univers qui choisit l'évidence contre la vraisemblance, mais aussi bien l'affection profonde contre les abstractions chimériques. En tout triomphe un principe d'immédiateté que la Renaissance des humanités avait rendu désirable, mais avait repoussé sans terme assignable en le confiant à une nature moins agissante qu'on aurait pu le croire.

L'infini a donc fait son oeuvre, assez pour ne pas souffrir de relai, pas trop pour ne pas abolir le monde créaturel. L'homme aura appris à s'aimer autrement :

N'ayant de nous-mêmes aucune bonté ni aucune subsistance, n'ayant aucun pouvoir de nous rendre heureux et parfaits, nous ne devons nous aimer que par rapport à Dieu⁵³.

Nous sommes ainsi plongés dans l'amour que Dieu porte à ce qu'il fait et cet amour est le nôtre « puisqu'il produit sans cesse dans notre coeur un amour pareil au sien⁵⁴. » Notre rapport au fini est donc celui de Dieu lui-même, à ceci près que le nôtre est dérégulé et a tendance à tellement

53 RV, IV, V, § I, p. 416.

54 RV, IV, XIII, § I, p. 475.

se recentrer sur nous qu'il nous ferait perdre notre amour pour la force hors de nous qui l'inspire. Mais nous devons vouloir l'Etre comme lui le veut, le pose et l'aime. Nous sommes appelés à entrer dans une gloire perdue depuis Adam.

Malebranche ne prend un ton si sévère que pour annoncer qu'il est encore possible de réintégrer la figure adamique primordiale. Soyons attentifs, il ne parle jamais d'Adam *en vain*. L'invocation de ce nom ne réduit pas à rien les intermittences de la *Recherche...*, il est un exemple et une incitation à oser un savoir qui rapporte l'universalité de la présence au détail des occasions particulières. C'est Fontenelle qui le dit, Malebranche ne « voulait savoir que ce qu'Adam avait su⁵⁵. »

55 Fontenelle, *Eloge du P. Malebranche*, cité in RV, p. XI.