



HAL
open science

Malebranche et l'expérience

Vincent Geny

► **To cite this version:**

Vincent Geny. Malebranche et l'expérience. Philosophie. Nantes Université, 2023. Français. NNT : 2023NANU2013 . tel-04307166

HAL Id: tel-04307166

<https://theses.hal.science/tel-04307166>

Submitted on 25 Nov 2023

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.

THESE DE DOCTORAT

NANTES UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 603

Education, Cognition, Langages, Interactions, Santé

Spécialité : Philosophie

Par

Vincent Geny

Malebranche et l'expérience

Thèse présentée et soutenue à Nantes Université, le 13 octobre 2023

Unité de recherche : Centre Atlantique de Philosophie - 7463

Rapporteurs avant soutenance :

Madame Delphine Antoine-Mahut, PU, ENS de Lyon

Madame Marie-Frédérique Pellegrin, Maîtresse de conférences HDR, Université Jean Moulin Lyon 3

Composition du Jury :

Président : Monsieur Frédéric De Buzon, PU EMERITE, Université de Strasbourg

Examineurs :

Madame Delphine Antoine-Mahut, PU, ENS de Lyon

Madame Marie-Frédérique Pellegrin, Maîtresse de conférences HDR, Université Jean Moulin Lyon 3

Monsieur Jean-Christophe Bardout, PU, Université de Rennes 1

Monsieur Frédéric De Buzon, PU EMERITE, Université de Strasbourg

Dir. de thèse :

Monsieur Denis Moreau, PU, Université de Nantes

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Denis Moreau, dont les conseils et le suivi ont permis l'aboutissement de ce travail.

Mes remerciements vont ensuite aux enseignants de la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg, plus particulièrement à Monsieur le Professeur Frédéric de Buzon, pour leur confiance et pour leur soutien.

Un grand merci également à ma famille et à mes amis pour leurs encouragements.

Merci à J. I. pour son écoute, même silencieuse.

Enfin, je remercie tendrement mes fils dont la présence (aimante) et l'activité ont été pour moi une source inépuisable de force, mais aussi de joie et d'amusement : Antonin, Marin et Georges, je vous dédie ces pages.

A tous, merci !

SIGLES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉS

<i>CC</i>	<i>Conversations chrétiennes</i>
<i>Contre la prévention</i>	<i>Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce (1704)</i>
<i>Défense</i>	<i>Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville</i>
<i>DPPR</i>	<i>Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie conformément au sentiment des catholiques</i>
<i>Écl.</i>	<i>Éclaircissements</i>
<i>EM</i>	<i>Entretiens sur la mort</i>
<i>EMR</i>	<i>Entretiens sur la métaphysique et sur la religion</i>
<i>EPC</i>	<i>Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois</i>
<i>ERR</i>	<i>Écrit de Malebranche en réponse aux Répliques de Régis</i>
<i>LA</i>	<i>Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld</i>
<i>LCM</i>	<i>Des lois de la communication des mouvements</i>
<i>LD</i>	<i>Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld (1685)</i>
<i>LR</i>	<i>Extrait d'une lettre de Malebranche à Régis, Journal des savants</i>
<i>LRPT</i>	<i>Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques (1687)</i>
<i>MCM</i>	<i>Méditations chrétiennes et métaphysiques</i>
<i>MDHP</i>	<i>Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence</i>
<i>MEPT</i>	<i>Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation</i>
<i>Quatre Lettres</i>	<i>Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld (1687)</i>
<i>RD</i>	<i>Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce (1685)</i>
<i>RDF</i>	<i>Réflexions de Malebranche sur les doutes de B. Fontenelle</i>
<i>RG</i>	<i>Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy</i>
<i>RIQ</i>	<i>Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité</i>
<i>RLA</i>	<i>Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnauld</i>
<i>RPP</i>	<i>Réflexions sur la prémotion physique</i>
<i>RR</i>	<i>Réponse à M. Régis</i>
<i>RRPT</i>	<i>Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques (1686)</i>
<i>RV</i>	<i>Recherche de la vérité</i>
<i>RVFI</i>	<i>Réponse au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées</i>
<i>TAD</i>	<i>Traité de l'amour de Dieu</i>
<i>TM</i>	<i>Traité de morale</i>
<i>TNG</i>	<i>Traité de la nature et de la grâce</i>
<i>Trois Lettres</i>	<i>Trois Lettres au R. P. Lamy</i>

« Si on peut résister à la raison, on ne peut résister à l'expérience »¹

Nicolas Malebranche

¹ Toutes les références aux œuvres de Malebranche sont données d'après l'édition des *Œuvres complètes* publiées sous la direction d'André Robinet, Paris, Vrin, 23 volumes, 1958-1970, abrégées OC. RV, OC I, p. 483.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Malebranche est-il un empiriste *malgré lui* ?

Un projet original

On a souvent insisté sur l'intellectualisme, sur le rationalisme ou encore sur l'inscription métaphysique de la pensée de Malebranche. En témoignent, par exemple, les études d'Émile Boutroux¹, de Ferdinand Alquié² et de Jean-Christophe Bardout³. S'il ne s'agit bien évidemment pas de remettre en question la pertinence de ces travaux, sensibiliser, comme nous souhaiterions le faire ici, les recherches malebranchiennes à l'éventualité d'un ancrage empirique de la pensée de notre philosophe nous paraît non seulement légitime mais aussi pertinent : à charge, bien évidemment, pour nous, de déterminer la nature de cet « empirisme » de Malebranche.

Cette lecture a toutefois son histoire. Plusieurs analyses ont, en effet, insisté sur l'intérêt scientifique de Malebranche pour la connaissance physique du monde concret⁴. Son goût pour l'expérimentation n'est plus à prouver⁵. L'entomologie malebranchienne est, à cet

¹ Voir Émile Boutroux, « L'Intellectualisme de Malebranche », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1916, pp. 39-48.

² Voir Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Editions Seghers, 1977.

³ Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

⁴ Nous pensons, entre autres, aux travaux de Paul Mouy (Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, Vrin, 1927 et Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, Paris, Vrin, 1934) ; Geneviève Rodis-Lewis (Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963) ou encore André Robinet (André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, Paris, Vrin, 1970) ; sans oublier le « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* » de Pierre Costabel (OC III).

⁵ On peut, sans ambiguïté, parler d'un Malebranche « expérimentateur ». Sur ce goût pour l'expérimentation, voir, par exemple, en physique : *RV*, OC II, p. 436 ; en optique : *RV*, OC I, p. 93 ; *op. cit.*, p. 109 ; *op. cit.*, pp. 135-136 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 292 ; *EMR, Entretien XII*, OC XII, p. 282 ; *RR*, OC XVII, p. 266 ; *La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, pp. 676-677 ; *Actes de la Séance de l'Académie des Sciences* du 8 juillet 1699 (*Séance de l'Académie des Sciences*, 8 juillet 1699, OC XIX, pp. 682-683 ; *La Montre à Malebranche*, 20 juillet 1699, OC XIX, pp. 684-685) ; en musique : *Écl. XI*, OC III, p. 168 ; en « biologie » : *RV*, OC I, pp. 79 et suivantes ; *EMR, Entretien X*, OC XII, pp. 227-228 ; *EMR, Entretien XI*, OC XII, pp. 262 et suivantes ; *MEPT*, OC XVII, p. 495 ; *Histoire de l'Académie des sciences, Année 1707*, OC XIX, p. 771 ; sur soi-même : *CC*, OC IV, p. 18 ; *TM*, OC XI, p. 122 ; *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 80 et *DPPR*, OC XVII, p. 500. On pourrait également esquisser un rapide inventaire (non exhaustif) des instruments scientifiques utilisés par Malebranche : la « machine du vide » ou « machine pneumatique » (*Écl. XVI*, OC III, p. 291 ; *La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, pp. 676-677 ; *Actes de la Séance de l'Académie des Sciences* du 8 juillet 1699 (*Séance de l'Académie des Sciences*, 8 juillet 1699, OC XIX, pp. 682-683 ; *La Montre à Malebranche*, 20 juillet 1699, OC XIX, pp. 684-685) ; le « télescope » (*RV*, OC II, p. 334 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 293 ; *op. cit.*, p. 295) ou les « lunettes d'approche » (*Écl. VI*, OC III, p. 57) ; la « loupe » (*RV*, OC I, p. 163 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 323) ; le « microscope » (*RV*, OC I, p. 81 ; *op. cit.*, p. 83 ; *op. cit.*, p. 84 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 267 ; *EMR, Entretien XI*, OC XII, p. 266 ; *MEPT*, OC XVII, p. 495) ou les « lunettes » (*RV*, OC I, p. 80) ; la « lunette à six facettes » (*RLA*, OC IX, p. 1009) ; l'« éolipile » (*Correspondance*, Hansen à Leibniz, 1 mai 1679, OC XVIII, p. 146) ; un

égard, significative. On a ici la preuve que Malebranche ne détournait pas son attention de la richesse empirique du réel. Cela étant dit, le domaine du vivant est également représentatif de l'ambivalence du jugement des historiens de la philosophie sur cette question de la nature et du statut de l'expérience chez Malebranche : d'un côté, le goût de notre philosophe pour les faits est clairement revendiqué (par exemple par Gueroult⁶) ; d'un autre côté, l'expérience est dite jouer dans sa philosophie un rôle simplement « ancillaire » (selon Robinet⁷ par exemple). Récemment, en Angleterre, Andrew Pyle a osé utiliser le terme « empiricist » pour qualifier Malebranche mais sous une forme interrogative et en ajoutant l'expression française « *malgré lui* » : « Is Malebranche an empiricist *malgré lui* ? »⁸ demande-t-il.

À notre connaissance, le philosophe britannique est toutefois le commentateur de Malebranche qui a le plus radicalement revendiqué le droit de parler d'un empirisme malebranchien. Andrew Pyle repère cet empirisme dans la psychologie de Malebranche, mais aussi dans sa physique et, plus particulièrement, dans ce domaine « tourmenté »⁹ qu'est la mécanique malebranchienne¹⁰. C'est à cette occasion qu'il écrit :

I am not arguing that Costabel is simply wrong, and that Malebranche became, in his later years, a card-carrying empiricist. But I do think the thrust of his argument is in that direction. The driving force behind his successive revisions of the laws of collision is the need to reconcile reason with experience, but in the end the reconciliation is virtual surrender. Reason ceases to be a source of *a priori* knowledge

« fourneau » ou une couveuse artificielle (RV, OC II, p. 342 ; *Correspondance*, Daniel à Poisson, 10 août 1670, OC XVIII, p. 59)... On sait que la chambre de Malebranche était remplie d'appareils scientifiques. Enfin, voir l'inventaire de la bibliothèque personnelle de Malebranche.

⁶ Dans *Étendue et psychologie chez Malebranche*, par exemple, Martial Gueroult souligne, à plusieurs reprises, que « l'argument de fait est toujours le plus important aux yeux de Malebranche » ou encore que « le point de départ des affirmations est avant tout, pour Malebranche, la constatation de certains *faits* ». Respectivement, Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Vrin, 1987, p. 34 et *op. cit.*, p. 43 (c'est Martial Gueroult qui souligne). Voir également Martial Gueroult, *Malebranche. III, Les cinq abîmes de la providence. La nature et la grâce*, Paris, Aubier, 1959, p. 370 : « Le manieur de concepts, le dialecticien ne cesse jamais, en effet, d'être en même temps méditatif, moraliste, psychologue. Le sens du concret (...) ne l'abandonne jamais ».

⁷ Voir, par exemple, André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 71 ; *op. cit.*, p. 100 ; *op. cit.*, p. 138 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 215 et *op. cit.*, p. 412. S'agissant, plus particulièrement, du domaine du vivant, Geneviève Rodis-Lewis parle de « subordination de l'expérience à la réflexion spéculative ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 167. Yves Séméria conclue son article « Le philosophe et l'insecte, Nicolas Malebranche (1638-1715) ou : l'entomologiste de Dieu » en ces termes : « Sans doute, ne fait-il <Malebranche> de l'entomologie que pour mieux philosopher ; mais on discerne sans peine une curiosité véritablement désintéressée à l'égard de l'insecte ». Yves Séméria, « Le philosophe et l'insecte, Nicolas Malebranche (1638-1715) ou : l'entomologiste de Dieu », in *Bulletin mensuel de la Société linnéenne de Lyon*, 1985, p. 6. Enfin, voir, plus bas, le jugement similaire de Andrew Pyle à propos de « his biology ».

⁸ Andrew Pyle, *Malebranche*, London, Routledge, 2003, p. 154 (c'est Andrew Pyle qui souligne).

⁹ Voir, plus bas, notre annexe consacrée aux lois du mouvement.

¹⁰ Voir, par exemple, Andrew Pyle, *Malebranche*, pp. 154 et suivantes et *op. cit.*, pp. 186 et suivantes. Nous sommes d'accord avec Andrew Pyle pour reconnaître que « his biology is more rational than empirical ». *Op. cit.*, p. 185. C'est pourquoi nous n'avons pas consacré de chapitre particulier à l'étude malebranchienne du vivant. L'expérience n'y joue pas de rôle fondamental, même si Malebranche était très informé des progrès scientifiques (notamment expérimentaux) dans ce domaine (il connaissait les travaux de Redi, Malpighi, Leeuwenhoek, Swammerdam...).

of the laws to which nature must conform, and becomes instead a search for intelligible reasons for the laws experience has revealed. This surrender is justified by the partial theological shift to voluntarism. Malebranche perhaps didn't see it ; he continued to insist, for example, that contact-action is based on a clear idea whereas action-at-a-distance is not. But this intuitive claim is now devoid of all rational ground. If the laws of motion stem from God's will which, although not arbitrary in itself, must always appear opaque to us then – as far as *a priori* reasoning is concerned – anything can be the cause of (i.e. occasion for) anything else.¹¹

Puis Andrew Pyle de conclure : « In this area, at least, Malebranche really is an empiricist *malgré lui*, and a close intellectual ancestor of Hume »¹².

Andrew Pyle se positionne donc ici contre Costabel qui affirmerait que « experience (...) cannot by itself show which laws are true ; all it can do is supply answers to rationally formulated questions »¹³. Pour Pyle, cette interprétation ne va pas assez loin et néglige la voie authentiquement empiriste que prend, peu à peu, la mécanique malebranchienne. Cela étant dit, non seulement Pyle reste prudent (« Malebranche perhaps didn't see it »¹⁴), mais aussi il ne propose pas une étude systématique de l'usage malebranchien du concept d'expérience. Nos travaux prolongent et complètent donc ceux du philosophe britannique.

Notre méthode d'enquête

Qualifier la philosophie malebranchienne d'« empirique » ne va pas de soi. Le terme reste à définir.

On ne trouve qu'une seule occurrence du terme « empirique » sous la plume de Malebranche, très largement péjorative. Au §II du chapitre IV du Livre quatrième de la *Recherche*, Malebranche écrit en effet : « Si un médecin, un chirurgien, un empirique citent des passages grecs et latins... »¹⁵ Or, quand on connaît le contexte de cet extrait (Malebranche présente trois règles pour modérer la vaine curiosité), le caractère péjoratif de cette occurrence ne fait aucun doute.

On notera que cet usage du terme « empirique » est classique et correspond au sens que ce mot revêt jusqu'au XVIIIème siècle. En effet, si on consulte différents dictionnaires

¹¹ *Op. cit.*, p. 157.

¹² *Ibid.* (c'est Andrew Pyle qui souligne).

¹³ *Op. cit.*, p. 155.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 157.

¹⁵ *RV*, OC II, p. 43.

philosophiques¹⁶ et/ou de la langue française¹⁷, on constate qu'avant de signifier une méthode qui ne s'appuie que sur l'expérience, l'adjectif « empirique » ou le nom « empirisme » – du grec *empeirikos* – sont d'abord employés en médecine et ce, dès le II^e siècle après Jésus-Christ. Ils désignent « une pratique médicale basée sur l'expérience et non sur les données scientifiques et rationnelles »¹⁸. Alain Rey ajoute qu'« au XVII^e siècle, le mot prit une valeur péjorative du fait que cette expérience se réduisait trop souvent à une expérience personnelle, secrète et informulable d'où le sens vieux de « charlatan, guérisseur » »¹⁹. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour que le mot acquiert le sens philosophique qu'on lui reconnaît aujourd'hui.

Parler d'un « empirisme » de Malebranche n'est donc pas évident et demeure, en partie, anachronique. Cela ne signifie bien évidemment pas qu'il faille renoncer à qualifier d'« empirique » la philosophie malebranchienne. A nous de déterminer précisément ce terme en analysant la nature et le fonctionnement de l'expérience dans la pensée de notre philosophe. Il apparaîtra peut-être que Malebranche représente un jalon sur la voie qui mène à la détermination philosophique du sens de ce terme.

Comme on déplore souvent l'instabilité des concepts malebranchiens, nous avons décidé d'emboîter le pas d'André Robinet et d'utiliser son précieux *Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche. Nous avons ainsi analysé les 377 occurrences des mots « expérience » (= 300 occurrences) et « expériences » (= 77 occurrences) telles qu'elles paraissent dans cet *Index*. Plusieurs résultats importants ressortent d'ores et déjà de cette analyse.

Quelques résultats

Tout d'abord, on sera surpris par le nombre significatif des occurrences de ces deux termes dans l'ensemble du corpus malebranchien. 377 occurrences c'est, certes, cinq fois moins que le nombre des occurrences des termes « sens », « raison » ou « idée »²⁰. Mais, quand on sait qu'il existe, par exemple, 198 occurrences du terme « science » et 221

¹⁶ Par exemple le *Grand dictionnaire de la philosophie* sous la direction de Michel Blay ou le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande.

¹⁷ Par exemple le *Dictionnaire historique de la langue française* ou encore le *Dictionnaire culturel en langue française* – tous les deux sous la direction d'Alain Rey – mais aussi le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* par Paul Robert ou le *Grand dictionnaire étymologique et historique du français* (entre autres) par Jean Dubois. Le mot est, en revanche, absent du *Dictionnaire* de Furetière.

¹⁸ *Dictionnaire culturel en langue française*, p. 428.

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ L'*Index* indique 1870 occurrences du mot « sens » ; 1877 du mot « raison » et 1857 du mot « idée ».

occurrences du terme « sciences », on ne peut que souligner le nombre déterminant des occurrences des deux concepts (expérience et expériences).

Ensuite, notre étude a révélé quatre sens du concept d'expérience chez Malebranche.

Premièrement, l'expérience est parfois conçue par notre philosophe comme une connaissance sensible et pratique acquise par la confrontation plus ou moins longue de soi avec le monde, c'est-à-dire comme la connaissance du rapport que les choses entretiennent avec nous, en vue de la conservation de soi.

Deuxièmement, l'expérience malebranchienne peut également être pensée comme la connaissance de soi ou comme un vécu.

Troisièmement, l'expérience est parfois définie par Malebranche comme la confrontation sensible à une extériorité dans un but théorique (on parlera d'expérience théorique en général).

Enfin, quatrièmement, dans le cadre de l'élaboration d'une théorie scientifique, l'expérience est souvent envisagée comme la mise à l'épreuve ou la mise à l'essai d'une hypothèse en vue de sa confirmation (ou de son infirmation) par les faits (l'expérience est ici prise en un sens proche de ce que nous nommerions aujourd'hui l'expérimentation).

Ces quatre sens constitueront naturellement les quatre « parties » de notre travail de recherche.

L'*ANNEXE 6* interrogera, quant à elle, la pertinence (ou non) du concept d'« expérience religieuse » chez Malebranche, que suggère, entre autres, le titre de l'ouvrage d'Henri Gouhier *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*²¹.

Cette polysémie du concept d'expérience révèle également son omniprésence : tous les domaines de la connaissance sont concernés, qu'il s'agisse de la connaissance physique au sens large, en y incluant, donc, la connaissance du vivant et la médecine ; d'une certaine forme de mathématique appliquée, avec les questions d'optique, d'astronomie ou encore de musique ; mais aussi de la théologie et d'une certaine « connaissance de l'homme », allant de la morale à la connaissance de soi et des autres hommes. Analyser les modalités concrètes du fonctionnement de l'expérience malebranchienne dans chacun de ces domaines constituera, bien évidemment, un enjeu majeur de notre travail de recherche.

²¹ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948.

Enfin, cette analyse permet de souligner la conception majoritairement méliorative qu'a Malebranche de l'expérience. En effet, sur les 377 occurrences mentionnées, seule une dizaine est explicitement péjorative. En outre, leur critique est, pour ainsi dire, convenue puisque Malebranche oppose le plus souvent dans ces textes, de façon traditionnelle, les tromperies ou les illusions de l'expérience sensible à la connaissance rationnelle, seule susceptible de révéler les propriétés objectives des choses. Ainsi « coupé » de la raison et de toute réflexion critique, ce type de connaissance *simplement sensible* est nécessairement source d'erreurs. Au mieux, son utilité est pratique, c'est-à-dire tournée vers la conservation de soi, à la condition toutefois, nous le verrons, d'être le commencement d'un *art* (médical, pédagogique, psychologique), et donc de côtoyer, d'une manière ou d'une autre, la raison.

Ces occurrences *apparemment* péjoratives du terme « expérience » chez Malebranche sont les suivantes²² (nous indiquons, après la citation, leur véritable sens) :

1.

« Pour mettre cette vérité <celle selon laquelle « il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu, que d'être uni à un corps »> dans son jour, il serait nécessaire de ruiner les principaux fondements de la philosophie païenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle faussement expérience, et de raisonner contre les préjugés et les illusions des sens »²³ ;

Malebranche ne critique pas tant ici l'expérience que sa fausse dénomination ou sa fausse détermination et son manque de rationalité.

2.

« Les effets du feu, comme ceux des canons et des mines sont fort surprenants, et leur cause est assez cachée. Néanmoins si les hommes au lieu de s'attacher aux impressions de leurs sens, et à quelques expériences fausses ou trompeuses, s'arrêtaient fortement à cette seule notion de l'esprit pur : Qu'il n'est pas possible qu'un corps qui est très peu agité produise un mouvement violent, puisqu'il ne peut pas donner à celui qu'il choque plus de vitesse qu'il n'en a lui-même ; il serait facile de cela seul de conclure qu'il y a une matière subtile et invisible, qu'elle est très agitée, qu'elle est répandue généralement dans tous les corps, et plusieurs autres choses semblables qui nous feraient connaître la nature du feu, et qui nous serviraient encore à découvrir d'autres vérités plus cachées »²⁴ ;

De la même façon, ce n'est pas tant l'expérience qui pose ici problème qu'une mauvaise méthode expérimentale.

²² Cette liste des occurrences péjoratives du terme expérience(s) est, selon nous, exhaustive.

²³ *RV*, OC I, pp. 10-11.

²⁴ *RV*, OC II, pp. 27-28.

3.

« Les expériences ordinaires sont peu dignes de leur <il s'agit des faux savants> application ; mais ces expériences rares et surprenantes qui ne nous peuvent jamais éclairer l'esprit, sont celles qu'ils observent avec plus de soin »²⁵ ;

C'est un certain type d'expérience qui est ici visé (les « expériences rares et surprenantes ») et non l'expérience en général (les « expériences ordinaires »).

4., 5., 6., 7., 8. & 9.

« ils << des personnes assez stupides pour nier hardiment des notions communes »> ont fait quelquefois des expériences qui les ont faussement convaincus que quelques-uns de ces axiomes <par exemple : « que le néant n'a point de propriétés ; qu'une chose ne peut être réduite à rien sans miracle ; qu'aucun corps ne se peut mouvoir par ses propres forces ; qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il n'en a (...) »> n'étaient pas vrais. Ils ont vu qu'en certaines rencontres les corps qui se choquaient avaient plus de mouvement après qu'avant le choc, et que dans d'autres ils en avaient moins. Ils ont vu souvent que le simple attouchement de quelque corps visible a été subitement suivi de grands mouvements. Et cette vue sensible de quelques expériences dont ils ne voient point les raisons, leur a fait conclure que les forces naturelles se pouvaient et augmenter et détruire. »²⁶ ;

« Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu toujours efficace »²⁷ ;

« Ces vérités <i.e. l'inefficacité des créatures>, quoique très évidentes à des esprits attentifs, ne sont point si puissantes pour nous convaincre, que l'expérience trompeuse de l'impression sensible »²⁸ ;

« j'ai toujours cru que pour m'instruire sur ce sujet <i.e. l'efficacité des créatures>, je devais m'en tenir à de fausses et de trompeuses expériences »²⁹

« Renonce, Mon fils, à tes préjugés, et ne juge jamais à l'égard des effets naturels, qu'une chose soit l'effet d'une autre, à cause que l'expérience t'apprend qu'elle ne manque jamais de la suivre »³⁰

« Il est inutile d'ouvrir les yeux pour juger de l'efficacité des créatures : toutes les expériences qu'on peut faire sur ce sujet sont trompeuses »³¹ ;

Comme nous le verrons plus bas, dans ces différents extraits, l'erreur ne réside pas tant dans l'expérience ou dans l'information sensible que dans leur surinterprétation abusive. On ne doit

²⁵ *Op. cit.*, p. 62.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 90-91.

²⁷ *Op. cit.*, p. 129.

²⁸ *Op. cit.*, p. 171.

²⁹ *MCM, Méditation V, OC X*, p. 56.

³⁰ *MCM, Méditation VI, OC X*, pp. 58-59.

³¹ *Op. cit.*, p. 60.

pas confondre la corrélation de deux événements simultanés (par exemple le choc et le mouvement) – qui sont réellement sentis – et une véritable relation de causalité.

10.

« Les philosophes scolastiques ne sont pas si sujets à l’erreur que certains médecins décisifs qui dogmatisent, et font des systèmes sur quelques expériences, dont ils ne connaissent point les raisons ; parce que les scholastiques parlent si généralement, qu’ils ne se hasardent pas beaucoup »³² ;

Seule l’expérience coupée de la raison est aveugle et suspecte, non l’« expérience rationnelle ».

11.

« Ainsi il ne faut pas s’étonner si nos sens nous portent à des excès, lorsque la raison et l’expérience se sont jointes ensemble pour les surprendre et pour les corrompre »³³ ;

Dans le contexte de l’*Éclaircissement XIII* consacré, entre autres, aux médecins, cet extrait ne critique pas l’expérience en tant que telle mais la mauvaise habitude. Dans les cas d’empoisonnement, comme dans ceux de « glotonnerie », la faute nous incombe : nous avons pris la mauvaise habitude de trop préparer et de trop cuisiner nos aliments³⁴.

12.

« Car il <M. Arnauld> traite les Philosophes, comme des gens qui se sont laissés surprendre aux préjugés, dans lesquels l’expérience des miroirs et des tableaux les a engagés »³⁵ ;

Malebranche fait ici allusion à une affirmation d’Arnauld selon laquelle « ce que l’Auteur de La recherche de la vérité dit de la *nature des Idées*, dans son Troisième Livre, n’est fondé que sur des imaginations, qui nous sont restées des préjugés de l’enfance »³⁶ (il s’agit du titre du Chapitre IV de *Des vraies et des fausses idées*). Selon Arnauld, la distinction malebranchienne entre la perception ou la modification de l’âme et l’idée – qui seule nous représente des êtres différents de nos modifications (afin de connaître et non de sentir) –, aurait pour origine le fait d’avoir vu, enfants, les choses visibles dans les miroirs ou dans l’eau, « de sorte que, le supposant comme une vérité certaine et incontestable, ils <les enfants devenus philosophes> ne se sont plus mis en peine que de chercher qu’elles pouvaient être ces images ou ces *êtres représentatifs* des corps, dont l’esprit avait besoin pour apercevoir les

³² RV, OC II, p. 306.

³³ *Écl. XIII*, OC III, p. 183.

³⁴ Sur ce point, voir, plus bas, notre *ANNEXE I Malebranche et les médecins*.

³⁵ RVFI, OC VI, p. 169. CF. *op. cit.*, p. 70.

³⁶ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Vrin, 2011, p. 58.

corps »³⁷. On le voit bien, ce n'est pas tant l'expérience elle-même qui est ici critiquée que le faux raisonnement arnaldien.

13. & 14.

« Mais les Libertins de leur côté ne manqueront pas de raisons vraisemblables pour confondre l'âme avec le corps. 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. »³⁸

« ces misérables jugent des vérités / *intelligibles* / spirituelles par des expériences sensibles. Ils pensent qu'il n'y a point de réalité où ils ne rencontrent / *sentent* / point de corps... »³⁹

A nouveau, l'erreur ne se rencontre pas tant ici dans nos sensations ou dans l'expérience que dans nos jugements.

On le voit bien, ces extraits mobilisent différents sens du concept d'expérience et mettent en garde contre les dangers d'une expérience simplement sensible et donc « irrationnelle ». C'est ce qui explique l'ambiguïté de ces passages qui, en réalité, ne critiquent jamais l'expérience *en tant que telle* mais la fausse expérience « coupée » de la raison et donc, en quelque sorte, étrangère à elle-même.

Ces quelques remarques sont ainsi l'occasion de poser d'emblée une caractéristique essentielle de l'empirisme malebranchien : Malebranche n'est pas empiriste au sens où, selon lui, « toutes nos connaissances viendraient de nos sens ». Cette affirmation est absurde dans le contexte philosophique du malebranchisme où les idées sont vues en Dieu et où l'homme est dépossédé de raison propre et originellement uni à la Raison universelle. On pourrait dire, en utilisant une expression kantienne, que l'empirisme malebranchien n'est pas un empirisme « aveugle ». Il s'agit, au contraire, d'un empirisme en lien permanent avec la raison avec laquelle l'expérience ne cesse de collaborer sans toutefois la servir. C'est pourquoi nous avons décidé de qualifier d'« ambigu » cet empirisme de Malebranche, au sens où, située au point de jonction de l'empirique et du rationnel, sa philosophie n'est pas réductible ni à un

³⁷ *Op. cit.*, p. 60 (c'est Arnauld qui souligne).

³⁸ *Défense*, OC XVII, p. 522-523.

³⁹ *RIQ*, OC XVII, p. 549.

usage exclusif et « aveugle » de l'expérience sensible ni, *a contrario*, à un intellectualisme « vide »⁴⁰. On devine déjà que le fondement d'un tel empirisme est Dieu. A travers lui, c'est l'expérience tout entière qui est rationnelle et le sensible qui est logique.

Un exemple de collaboration

Un exemple introductif de cette collaboration entre la raison et l'expérience pourrait être l'établissement de la doctrine de l'occasionalisme. Pour mémoire, on a pris l'habitude d'appeler occasionnalisme⁴¹ cette doctrine qui affirme que, dépourvus de toute force propre, de toute capacité causale, les êtres créés n'agissent pas véritablement les uns sur les autres. Ils ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent, selon les lois de la nature (ou de la grâce)⁴², l'action de la seule cause véritable et infinie, laquelle n'est autre que Dieu, à agir véritablement dans chaque substance.

Si on laisse de côté les origines cartésiennes de ce problème touchant la causalité⁴³, on sait que la doctrine dite des causes occasionnelles n'apparaît explicitement chez Malebranche qu'au livre sixième de la Recherche⁴⁴. De prime abord, il est vrai, une certaine fausse expérience sensible paraît nous tromper et nous enseigner que les corps (par exemple)⁴⁵ peuvent mouvoir d'autres corps en leur communiquant leur propre mouvement⁴⁶. Cela étant

⁴⁰ Nous reprenons ici les termes qu'utilise Kant dans son *Introduction (Idée d'une logique transcendantale)* de la *Deuxième partie (La logique transcendantale)* de la *Critique de la raison pure* : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». Voir Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, Alain Renaut (trad.), 2001, p. 144.

⁴¹ Frédéric de Buzon rappelle que « les termes *occasionalisme* et *occasionaliste* (...) apparaissent selon la plupart des dictionnaires historiques de la langue française au XIX^e siècle comme une catégorie historiographique commode pour désigner certains philosophes présumés cartésiens. (...) Introuvables certes chez Malebranche même et chez les divers « occasionnalistes », qui ne se sont jamais revendiqués comme tels, ils apparaissent cependant (pour le deuxième) chez Leibniz au début du XVIII^e siècle aussi bien en latin qu'en français ». Frédéric de Buzon, *Malebranche. Les Conversations chrétiennes*, Paris, PUF, 2004, pp. 28-29 (c'est Frédéric de Buzon qui souligne).

⁴² On verra qu'à partir de la publication du *Traité de la nature et de la grâce* Malebranche étendra la législation divine à l'ordre de la grâce.

⁴³ Voir, par exemple, les travaux de Daniel Garber : Daniel Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, Stéphane Bornhausen (trad.), Paris, PUF, 1999 et Daniel Garber, *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, Olivier Dubouclez (trad.), Paris, PUF, 2004.

⁴⁴ Sur les antécédents de l'occasionalisme avant le livre sixième, voir la présentation de Jean-Christophe Bardout : Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Livres I-III), Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2006, pp. 80 et suivantes. On sait également qu'étant donnée sa place l'occasionalisme se veut un des fruits les plus originaux de l'application de la méthode malebranchienne.

⁴⁵ Cette impuissance causale n'affecte pas seulement les corps, mais identiquement les esprits.

⁴⁶ Voir, par exemple, *MCM, Méditation VI*, OC X, p. 60 (« Il est inutile d'ouvrir les yeux pour juger de l'efficace des créatures : toutes les expériences qu'on peut faire sur ce sujet sont trompeuses »).

dit, la raison *et* l'expérience peuvent corriger cette erreur⁴⁷ (et cette faute)⁴⁸. Car c'est là surinterpréter abusivement les informations sensibles. On ne doit pas confondre la corrélation de deux événements simultanés (le choc et le mouvement) – qui sont réellement vus par nos yeux – et une véritable relation de causalité. C'est pourquoi il convient de distinguer la cause « réelle ou véritable » (à savoir Dieu) et la ou les causes « naturelles ou occasionnelles » (les êtres créés)⁴⁹.

L'expérience joue alors un rôle fondamental en amont comme en aval de l'élaboration de cette théorie dite occasionnaliste :

- en amont : l'expérience vient, en effet, suggérer l'idée d'une action divine nécessairement générale et donc légale. Comme plus tard chez Rousseau, la loi malebranchienne peut, en effet, être pensée comme l'expression de la volonté générale (non du peuple, mais de Dieu).

Pour s'en convaincre, on lira, par exemple, un extrait de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort*, sur la situation adamique : « 2. Il <l'homme avant son péché> savait par expérience que Dieu le touchait toujours de la même manière dans les mêmes circonstances ; 3. Il reconnaissait donc par l'expérience, aussi bien que par la Raison, que la conduite de Dieu était et devait être uniforme »⁵⁰. On pense également à ce passage de la *Réponse* de Malebranche *au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* : « Je crois avoir prouvé dans le Traité <le *Traité de la nature et de la grâce*> par l'idée de Dieu, qu'il doit agir par des lois générales. Du moins l'ai-je fait suffisamment pour ceux que j'ai eu en vue, lorsque je l'ai composé. Mais quand mes preuves *a priori* ne vaudraient rien, il suffit que l'expérience de toute la Nature prouve invinciblement que Dieu agit de cette manière »⁵¹.

⁴⁷ Voir, par exemple, *EMR, Entretien VII*, OC XII, p. 154 (« Ne supposez précisément que ce que l'expérience vous apprend... ») et *op. cit.*, p. 151.

⁴⁸ Car les enjeux de cette doctrine sont également moraux ou spirituels. Malebranche espère ainsi lutter contre le paganisme et contre toute idolâtrie de la nature. De la même façon, notre inclination pour le plaisir ne saurait se convertir en amour des corps puisque les corps ne sont pas la véritable cause des plaisirs.

⁴⁹ Voir *RV*, OC II, pp. 309 et suivantes.

⁵⁰ *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 139. Voir également *EMR, Entretien XII*, OC XII, p. 294. Cela concerne donc aussi l'expérience psychologique. Voir, par exemple, *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 140 : « Mais sachant par la Raison, que la conduite de Dieu devait être uniforme ; et par l'expérience, que les lois de l'union de l'âme et du corps étaient toujours les mêmes... ».

⁵¹ *RRPT*, OC VIII, p. 684 (c'est Malebranche qui souligne). Sur le caractère (en partie) impropre de l'expression « idée de Dieu », voir plus bas. Enfin, sur ce rôle de l'expérience en amont de l'élaboration de la doctrine occasionnaliste, voir encore *op. cit.*, p. 647 ; *op. cit.*, p. 663 ; *RRPT*, Seconde Lettre, OC VIII, p. 700 ; *op. cit.*, p.

- en aval : car, s'il n'y a qu'une seule cause efficiente, cela ne permet pas d'expliquer pourquoi elle agit en telle ou telle circonstance, ni comment elle opère. C'est à nouveau l'expérience qui permet de découvrir quelles lois régissent la nature et donc quelles occasions déterminent l'efficacité de telle ou telle loi ; il revient à l'expérience de révéler le détail concret ou le contenu des lois de la nature⁵². Or cela n'est pas sans conséquence sur la manière dont Malebranche conçoit la physique. Car si la cause occasionnelle soumet ainsi la nature à des lois, leur étude importe seule au physicien, en sorte que la science est la connaissance des lois qui régissent les phénomènes, et non plus des causes qui les produisent effectivement. La causalité efficiente cessant d'être un opérateur d'intelligibilité, la nature malebranchienne se réduit à un ensemble de lois et de connexions en un sens arbitraires mais constamment observées par Dieu, que découvre l'expérience. D'où, nous le verrons, un certain « phénoménisme associationniste » caractéristique de la physique malebranchienne.

Plan général

A partir de là, nous nous sommes proposé de suivre le plan général suivant.

Dans un *premier temps* (**La fonction pratique de l'expérience sensible**), nous avons décidé d'analyser la dimension pratique de l'expérience sensible. Prise en ce premier sens, l'expérience malebranchienne joue un rôle fondamental dans deux domaines marginaux du malebranchisme : la médecine et la pédagogie. Un détour par la philosophie aristotélicienne – dont nous nous justifierons – et la distinction entre les sens, l'expérience, l'art et la science nous a permis de souligner le caractère fondamentalement ambigu de l'expérience malebranchienne se situant au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel.

722 ; *RRPT*, Troisième Lettre, OC VIII, p. 775 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1104 et *op. cit.*, p. 1112 (« l'expérience continuelle des effets visibles nous apprend que la conduite de Dieu ne devait pas ressembler à celle des hommes... »).

⁵² Voir, par exemple, *CC*, OC IV, p. 198 (« Lorsque nous ne savons pas quelles sont les lois de la Nature, nous tâchons par diverses expériences de les découvrir ») ou encore *Quatre Lettres, Première Lettre*, OC VII, p. 359 ; *RRPT*, OC VIII, p. 657 ; *RRPT*, Seconde Lettre, OC VIII, p. 718 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1048 ; *TM*, OC XI, p. 59 ; *op. cit.*, p. 62 ; *op. cit.*, p. 143 ; *EMR, Entretien VII*, OC XII, pp. 160 et suivantes ; *EMR, Entretien XIII*, OC XII, p. 319 ; *EM, Entretien III*, OC XIII, pp. 430-431 et *RDF*, OC XVII, p. 581 (« Dieu aurait pu sans doute établir d'autres lois que celles que nous voyons des communications des mouvements. Mais il me semble que nous devons raisonner suivant ce que nous voyons »).

Dans un *deuxième temps* (**Expérience et connaissance de soi**), nous avons questionné la nature de la psychologie malebranchienne. Dialoguant avec Gueroult, nous nous sommes efforcé de chercher une voie intermédiaire entre l'absence d'une psychologie rationnelle *stricto sensu* chez Malebranche et l'existence d'une psychologie *simplement* empirique (en quelque sorte au mauvais sens du terme, puisqu'une telle psychologie serait sensible ou « sentimentale », particulière, contingente, imprévisible bref, obscure). Parler de psychologie *expérimentale* (qui inclut la raison), par opposition à toute *science* de l'âme qui supposerait, quant à elle, une connaissance de l'idée de l'âme impossible ici-bas, est apparu opportun.

Dans un *troisième temps* (**L'expérience théorique et l'expérience scientifique selon Malebranche**), nous abordons la dimension théorique de l'expérience malebranchienne. Une *première section* (**L'expérience théorique**) est consacrée à l'expérience théorique *en général*, *i.e.* à l'expérience conçue comme la confrontation sensible à une extériorité dans un but théorique ou dans le seul but de savoir (dans cette *première section*, nous insistons notamment sur la caractérisation de l'expérience malebranchienne comme « une espèce de révélation »⁵³). Une *seconde section* (**L'expérience scientifique**) analyse, quant à elle, la nature et le fonctionnement précis de l'expérience scientifique *proprement dite* (nous parlerions aujourd'hui d'expérimentation). Dans cette *seconde section*, nous sommes amené à interroger la détermination de l'expérience scientifique en termes de « demande(...) que l'on fait à l'Auteur de la nature »⁵⁴ et à apprécier son usage déterminant dans l'*Éclaircissement XVI* par exemple.

Enfin, au fil de notre travail, plusieurs annexes développent tel ou tel point de doctrine en rapport avec la conception malebranchienne de l'expérience (**Malebranche et les médecins ; Fait et raison ; Des lois du mouvement ; Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?**) ou précisent la terminologie et la conceptualisation de notions directement liées à celle de l'expérience (**Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche ; Les sept sens du terme « supposition(s) » chez Malebranche**). En fin de thèse, un *Index* thématique principal (**Les quatre sens du concept d'expérience chez Malebranche**) synthétise les quatre sens du concept d'expérience que nous avons repérés chez Malebranche en analysant les 377 occurrences des mots « expérience » (= 300) et « expériences » (= 77) dans les OC.

⁵³ LCM, OC XVII, p. 55.

⁵⁴ RV, OC II, p. 387.

Nous espérons que ce travail démontra non seulement qu'il est légitime de parler d'un empirisme de Malebranche mais aussi que la nature de cet empirisme est singulière. La philosophie malebranchienne se nourrirait ainsi du rationalisme – pour ainsi dire « classique » – en même temps qu'elle ouvrirait la voie aux (grandes) pensées empiristes du XVIIIème siècle. Se faisant, nous confirmons l'approche ou l'hypothèse interprétative de Ferdinand Alquié en l'abordant sous un angle particulier qui n'a pas encore été étudié : qu'il s'agisse de la rationalité ou de l'empirisme, il semblerait que la philosophie de Malebranche puisse être envisagée comme une médiation ou comme un passage conduisant de l'âge classique aux lumières⁵⁵.

⁵⁵ Voir Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 11.

PREMIÈRE PARTIE

La fonction pratique de l'expérience sensible

Afin d'analyser plus en détail le rôle et le fonctionnement exacts de l'expérience dans la gnoséologie malebranchienne, nous nous proposons de présenter l'un des premiers¹ sens que revêt ce concept sous la plume de Malebranche. Il s'agit du sens de connaissance sensible et pratique acquise par la confrontation plus ou moins longue de soi avec le monde, c'est-à-dire de connaissance du rapport que les choses entretiennent avec nous, en vue de la conservation de soi.

Deux disciplines, sans doute inattendues dans un travail de recherche sur « Malebranche et l'expérience », sont alors particulièrement représentatives de cette première conceptualisation de l'expérience chez Malebranche : il s'agit de la médecine et de la pédagogie.

Un retour, tout aussi surprenant, à Aristote permet, selon nous, de mieux comprendre l'idée que se fait ici Malebranche de l'expérience.

En effet, au point de jonction de l'empirique et du rationnel, l'expérience malebranchienne fonde ces deux disciplines qui, en retour, révèlent sa rationalité. La distinction aristotélicienne entre les sens, l'expérience, l'art et la science est alors particulièrement opératoire : sans être équivalentes à la science, la médecine et la pédagogie sont de véritables connaissances ou des arts.

Ainsi, après un premier chapitre sur la constitution de la médecine malebranchienne comme un art, et donc comme une connaissance empirique susceptible de quelque rationalité voire de quelque universalité (**Sens / Expérience / Art (/ Science)**), nous approfondirons notre conceptualisation de l'expérience chez Malebranche – et celle de son ambiguïté – à travers la pédagogie dans un second chapitre (**Malebranche pédagogue**). Enfin, une annexe sur **Malebranche et les médecins** reviendra sur les liens profonds unissant ces deux disciples. La déconsidération de la médecine par Malebranche n'a ainsi de sens que si l'on connaît son alternative : l'éducation des enfants.

¹ On peut justifier cette priorité de différentes façons : par le peu d'occurrences du terme pris en ce sens (voir notre *ANNEXE 7 Index thématique principal Les quatre sens du concept d'expérience chez Malebranche*) ; par le caractère pratique et vital de l'expérience ainsi conçue...

Chapitre 1 - Sens / Expérience / Art (/ Science)

A. Faut-il recourir aux médecins ?

Malebranche reconnaît, en effet, une véritable pertinence de l'expérience sensible. L'oratorien est tout à fait favorable à une expérience circonscrite dans ses bornes naturelles, c'est-à-dire restreinte à sa fonction essentiellement pratique de guide pour la recherche ou la fuite de ce qui est utile ou nuisible à la survie du corps².

L'expérience malebranchienne devient ainsi très souvent une condition de la survie des hommes, comme en témoigne la nécessité de recourir aux médecins³. L'expérience supplée alors les défauts des sens qui, lorsqu'ils nous manquent, risquent de provoquer la mort. Ainsi, dans les quelques cas rares, mais significatifs, où l'économie de notre corps est troublée de telle façon que l'homme n'est plus en mesure de déterminer seul le remède qui lui convient, ce dernier peut et même doit recourir aux médecins. Or ceux-ci ne représentent pas, aux yeux de Malebranche, la science – comme on serait tenté de le penser – mais l'expérience, venant prolonger ou corriger les sens ou l'imagination.

Tout ceci, cet extrait de l'*Éclaircissement XIII* ayant pour titre « Que les médecins et les directeurs nous sont absolument nécessaires : mais qu'il est dangereux de les consulter et de les suivre en plusieurs occasions » le remarque :

Je crois donc qu'il faut avoir recours aux Médecins, et ne pas refuser de leur obéir, si l'on veut conserver la vie. Car encore qu'ils ne puissent point nous assurer de nous rendre la santé, ils y peuvent quelquefois contribuer beaucoup, à cause des expériences continuelles qu'ils font dans différentes maladies. Ils savent peu de chose avec exactitude, mais ils en savent toujours plus que nous ; et pourvu qu'ils se mettent en peine de connaître notre tempérament, qu'ils observent avec soin tous les accidents du mal, et qu'ils aient beaucoup égard au sentiment intérieur que nous avons de nous-

² Sur les liens unissant les sens et l'expérience, voir plus bas.

³ C'est pourquoi, même lorsqu'il est critique à leur égard, Malebranche ne nie pas la nécessité de recourir aux Médecins (c'est d'ailleurs pour se justifier de cette opinion qu'il rédige l'*Éclaircissement XIII*). Voir *Écl. XIII* « Que les médecins et les directeurs nous sont absolument nécessaires : mais qu'il est dangereux de les consulter et de les suivre en plusieurs occasions », OC III, p. 182 : « Ce que j'ai dit pour la conclusion des trois premiers Livres de la *Recherche de la vérité*, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendais, qu'afin de conserver sa santé et sa vie, l'on devait suivre ses sens et ses passions en toutes choses. (...) Et quoique je n'aie point dit, ni même pensé, que les médecins et les directeurs fussent inutiles... » Voir également *op. cit.*, p. 181 : « Les directeurs et les médecins nous sont absolument nécessaires ; et ceux qui prétendent être assez habiles pour se conduire en toutes rencontres, tombent ordinairement dans des fautes grossières, qui leur apprennent un peu trop tard, qu'ils suivent un maître qui n'est pas trop sage ». On rappellera que, de santé fragile, Malebranche dut fréquenter les médecins. Sur la santé et la médecine chez Malebranche, voir, par exemple, André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 422 et suivantes.

mêmes ; nous devons espérer d'eux tout le secours que nous pouvons raisonnablement espérer des hommes.⁴

En effet, si les médecins « en savent toujours plus que nous », c'est vraisemblablement parce que nos sens ne nous fournissent jamais qu'une connaissance immédiate et particulière. Seule la mémoire d'une multiplicité de cas est susceptible de constituer une expérience. Aristote écrivait : « Car chez les hommes, c'est de la mémoire que naît l'expérience : la multiplicité de leurs souvenirs d'une même chose en vient à rendre possible une unique expérience »⁵. Or cette expérience, même individuelle, est toujours plus solide que l'« instantanéité » muette, voire trompeuse – dans certains cas problématiques –, de ma connaissance sensible. Mais ce sont précisément ces expériences que les médecins « organisent ». Une partie de leur travail consiste, en effet, à collecter, ici et là, des faits qui leur permettront de déterminer la nature de telle maladie (« à cause des expériences continues qu'ils font dans différentes maladies ») et le moyen de la reconnaître. Sans oublier le remède le plus approprié aux soins, qu'une autre collection de faits d'expérience aura permis de découvrir.

C'est pourquoi Malebranche distingue ici les sens et l'expérience *d'une part* (au point que les deux peuvent parfois se contredire : « Et quoique le médecin ordonne des médecines amères, et qui sont véritablement des espèces de poison, il les faut prendre ; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, et qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies ») ; les sens et l'expérience d'un côté, la raison de l'autre, *d'autre part*. C'est que, aussi « spécialisée » soit-elle, la médecine demeure inexorablement contingente (« encore qu'ils ne puissent point nous assurer de nous rendre la santé ») et inexacte (« Ils savent peu de chose avec exactitude »), du fait, notamment, de son objet (l'apparition, à tel moment, de telle maladie, chez tel individu)⁶. Elle n'est donc pas une science.

⁴ *Écl. XIII*, OC III, p. 188. Sur le « sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes », voir, plus bas, *Deuxième partie*. Sur le caractère empirique de cette connaissance du tempérament fondée sur l'auscultation intérieure de soi, voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 429.

⁵ Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, Jean-François Pradeau (trad.), Paris, PUF, 2019, p. 90. Voir également Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, GF Flammarion, 2005, p. 337 : « A partir de la perception, donc, se produit le souvenir, (...) et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique ».

⁶ Voir *Écl. XIII*, OC III, p. 187 : « Il faut donc représenter exactement toutes choses à quelque médecin expert, et qui connaisse s'il se peut notre tempérament : il faut lui expliquer clairement le commencement et la suite de sa maladie, et l'état où l'on se trouvait avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience et sa raison par rapport à celui qu'il prétend guérir ».

Un long extrait du même *Éclaircissement XIII* confirme et approfondit ces distinctions. Malebranche y expose sa méthode pour discerner quel remède convient le mieux au corps malade :

Il faut que les malades soient extrêmement attentifs à certains désirs secrets que la disposition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux, et surtout qu'ils prennent garde que ces désirs ne soient point une suite de quelque habitude précédente. Ils doivent pour cela laisser aller leur imagination nonchalamment, pour ainsi dire, ou sans penser à rien qui la détermine, observer à quoi ils se sentent portés, et examiner si leur inclination présente s'excite en eux, à cause de la disposition où ils se trouvent. Cela étant ainsi, ils doivent la suivre, mais avec beaucoup de retenue ; car il est extrêmement difficile de s'assurer si ces inclinations secrètes viennent de la disposition où se trouve le corps ; et il est quelquefois utile de consulter sur cela quelque personne d'expérience. Si le malade laissant aller son imagination, ainsi que je viens de le dire, rien ne se présente à son esprit, il doit demeurer en repos et faire diète : car apparemment la diète excitera en lui quelque désir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diète et qu'il demeure en repos, alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience et aux médecins. Il faut donc représenter exactement toutes choses à quelque médecin expert, et qui connaisse s'il se peut notre tempérament : il faut lui expliquer clairement le commencement et la suite de sa maladie, et l'état où l'on se trouvait avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience et sa raison par rapport à celui qu'il prétend guérir. Et quoique le médecin ordonne des médecines amères, et qui sont véritablement des espèces de poison, il les faut prendre ; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, et qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plutôt l'expérience, l'emporte sur les sens ; pourvu que l'horreur qu'on a de la médecine qui nous est présentée, ne soit point nouvelle. Car si cette aversion s'était excitée en nous en même temps que la maladie nous est survenue, ce serait une marque que cette espèce de médecine serait de même nature que les mauvaises humeurs qui causent cette maladie, et qu'ainsi elle ne ferait peut-être que les augmenter.⁷

B. *La médecine comme art*

Plusieurs remarquent s'imposent.

Tout d'abord, on retrouve bien ici notre double distinction ainsi que nos trois concepts (les sens, l'expérience et la raison). En effet, dans certains cas précis et peu nombreux, à

⁷ *Op. cit.*, pp. 186-187. Et Malebranche de rappeler toutefois, dans la suite de cet extrait, sa préférence pour la « médecine douce et naturelle », celle qui n'est pas avide d'ordonnance. Il préconisait ainsi l'hydrothérapie. Geneviève Rodis-Lewis rapporte, à ce sujet, ces précisions d'Adry : « Il fut un des premiers qui se servirent du café à Paris » ; il le prenait au lait ou plus ordinairement à l'eau ; il usait aussi « de tabac en mastication, ce qui n'a pas peu contribué à le rendre aussi sec qu'il était ». Dans ses derniers mois « il fit beaucoup d'expériences pour connaître la nourriture qui lui était la plus convenable, et cette conduite le fit languir plus longtemps ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 19.

l'utilité des sens doit succéder, selon Malebranche, l'expérience, que l'oratorien identifie, dans un premier temps, aux médecins (« à l'expérience et aux médecins »).

Ce qui est, en revanche, nouveau, c'est la conjonction, à deux reprises, des termes expérience et raison (« afin qu'il <le médecin> consulte son expérience et sa raison » ; « Alors il faut que la raison, ou plutôt l'expérience, l'emporte sur les sens »). Il nous faut donc corriger ou nuancer notre propos selon lequel Malebranche distinguerait, dans ces textes, l'expérience et la raison. Pour se faire, on supposera que Malebranche, dans un esprit, en quelque sorte, aristotélien⁸, pose ici un troisième terme (ou un quatrième terme, si l'on part des sens) entre l'expérience et la science. Il s'agirait de l'*art*⁹, dans un sens que nous allons

⁸ Dans cette *Première partie*, nous faisons référence à un Aristote en quelque sorte « scolaire ». Lorsque nous cherchons à rapprocher ainsi Malebranche et Aristote relativement à leur commune conceptualisation de l'expérience, nous avons prioritairement en tête deux textes bien connus du Stagirite : Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, Jean-François Pradeau (trad.) et Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3 et 4, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1997. Que Malebranche ait lu Aristote ne fait toutefois pas de doute. Outre l'inventaire des œuvres de la bibliothèque de Malebranche que nous possédons et dans lequel figure un ouvrage du Stagirite, les allusions, les citations, les références que l'oratorien donne d'Aristote lui-même ou de l'un ou l'autre de ses commentateurs témoignent, sinon de son goût pour l'œuvre du philosophe grec (« Je <c'est Malebranche qui parle> m'acharne dit-on contre Aristote » peut-on lire dans les *Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité*, OC XVII, p. 542), du moins de sa lecture et d'une certaine connaissance de la pensée aristotélienne en général (*i.e.* antique et scolastique). Comme le rappelle Michel Adam, « on sait qu'il avait la possibilité de lire parfaitement, et dans le texte, Aristote, puisqu'il savait le grec aussi bien que possible, et qu'il a d'ailleurs traduit pour la *Recherche de la Vérité* des pages entières d'Aristote » (voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 351). Michel Adam, « Malebranche et Aristote », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1967, p. 242. On rappellera que Malebranche « avait même pu être mis en contact avec la pensée aristotélienne par son professeur de philosophie, M. Rouillard, « fameux péripatéticien » ». *Ibid.*. L'Oratoire était donc moins hostile qu'on le croit parfois à l'égard du péripatétisme qui restait, en quelque sorte, la philosophie « officielle ». C'est pourquoi, comme l'écrit Jean-Christophe Bardout interrogeant la dette de Malebranche à l'égard des auteurs médiévaux, s'« il paraît impossible d'assigner des sources précises aux doctrines malebranchistes qui paraissent plutôt relever de synthèses entre des courants par ailleurs divergents », « on peut conjecturer toutefois que Malebranche est resté à certains égards dépendant de ses années de formation ». Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 118. On pourrait mobiliser les catégories – fort utiles pour l'historien de la philosophie – utilisées par Ferdinand Alquié dans son livre *Le cartésianisme de Malebranche* : on parlera alors d'un aristotélisme « implicite » de Malebranche, au sens où, en dépit de thèmes opposés et de critiques explicites formulées par l'oratorien à l'encontre du philosophe grec « ruinant » tel ou tel aspect de sa philosophie, Malebranche est susceptible d'« accepter » certaines thèses du Stagirite. C'est le cas, selon nous, de la conceptualisation, par Aristote, de l'expérience. Voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974. Sur ces points communs, et surtout sur les différences existant entre Malebranche et Aristote, voir Michel Adam, « Malebranche et Aristote ». On soulignera, enfin, que sur les 161 occurrences du mot « Aristote » et sur les 27 occurrences des termes « aristotéliens » et « péripatéticien » (au singulier et au pluriel) dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche, aucune n'est laudative : toutes s'inscrivent, au contraire, dans la critique générale ou particulière (celle de tel ou tel aspect) de l'aristotélisme ancien ou contemporain.

⁹ On trouve 72 occurrences du mot « art » dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche. Parmi elles, on notera ces quelques expressions (plutôt péjoratives) : « l'art d'imposer au monde » ; « l'art de plaire » ; « l'art de tromper » ; « l'art de persuader » ; mais aussi d'autres, plus objectives, comme « l'art de penser » ; « l'art de raisonner » ou encore l'Analyse en tant qu'« art d'employer les calculs de l'Algèbre et de l'Arithmétique, à découvrir tout ce qu'on veut savoir sur les grandeurs et sur les rapports ». Le mot est également assez souvent employé par Malebranche pour désigner « l'art immuable du Créateur ». Sur la dimension véritablement artistique de la conduite du Dieu malebranchien, et donc sur la portée esthétique de la pensée de Malebranche, voir Patricia Touboul, « Quel genre d'artiste est Dieu ? D'une possible réponse de Malebranche aux objections de Fénelon sur le *Traité de la nature et de la grâce* », in *Dix-septième siècle*, 2017,

préciser. C'est du moins ce que suggère un extrait de la fin de l'*Éclaircissement XIII*, puis ce qu'autorise la définition, par Antoine Furetière, du terme « expert » – déjà présent plus haut : « à quelque médecin expert » – dans son *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...* publié en 1690¹⁰.

Voici l'extrait de la fin de l'*Éclaircissement XIII* :

Il est donc évident qu'il faut consulter la Raison pour la santé de son âme, comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps ; et que lorsque la Raison ne répond pas clairement, après qu'on l'a consultée avec toute l'attention dont on est capable, il faut nécessairement recourir aux directeurs, comme il faut recourir aux médecins, lorsque nos sens nous manquent. Mais il le faut faire avec discernement, car les directeurs peu éclairés, peuvent quelquefois donner la mort à notre âme, comme les médecins peu experts la donnent à notre corps.¹¹

Et voici la définition que donne Furetière du terme « expert » dans son *Dictionnaire* :
EXPERT : « qui est habile *en son art* » (c'est nous qui soulignons).

Autrement dit, comme Aristote avant lui, Malebranche distinguerait ici les sens de l'expérience ; l'expérience de l'art ; enfin, l'art de la science.

On rappellera qu'au Livre A, 1, de sa *Métaphysique* le philosophe grec écrivait en effet :

Car chez les hommes, c'est de la mémoire que naît l'expérience : la multiplicité de leurs souvenirs d'une même chose en vient à rendre possible une unique expérience. Et s'il peut sembler que l'expérience soit similaire à la science comme à la technique, c'est parce que la science et la technique, chez les hommes, procèdent de l'expérience. Comme Polos le dit, à juste titre, « si l'expérience a produit la technique, l'absence d'expérience a produit le hasard ». La technique naît lorsqu'une unique conception générale sur des choses semblables se forme à partir de plusieurs notions expérimentales. Ainsi, former la conception que ce remède qui a soigné telle maladie chez Callias a également soulagé Socrate ainsi que de nombreux autres envisagés particulièrement, c'est le fait de l'expérience. En revanche, former la conception que ce remède convient à tous les particuliers qui sont atteints d'une même maladie et que

pp. 79-96. Enfin, on trouve, sous la plume de l'oratorien, l'expression « art de se connaître soi-même » en référence, bien-sûr, à l'œuvre d'Abadie *L'art de se connaître soi-même*. Une chose est certaine : on regrettera l'absence de définition précise de ce concept, malgré l'intérêt certain de Malebranche pour la question des « arts pratiques », plus précisément pour l'étude « des techniques de la vie courante », comme l'attestent l'inventaire de la bibliothèque de Malebranche et la statistique de cette bibliothèque établie par André Robinet dans le tome XX des *Œuvres complètes* de notre auteur.

¹⁰ Voir Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...* ([Reprod.]) / par feu Messire Antoine Furetière, 1690, disponible sur GALLICA.

¹¹ *Écl. XIII*, OC III, p. 194.

l'on considère comme formant une espèce unique, par exemple l'espèce flegmatique ou bilieuse, ou la fièvre inflammatoire, cela, c'est le fait de la technique.¹²

Or c'est précisément ce geste que nous pensons retrouver dans les deux citations de Malebranche qui précèdent. L'oratorien ferait ainsi de la médecine un art, dont la particularité est de bénéficier d'une forme de réflexivité et de rationalité¹³ sans que l'on puisse, pour autant, le confondre avec la science qui, elle :

- relève de la théorie et non de la pratique ;
- est donc désintéressée ;
- et porte sur des objets nécessaires et éternels¹⁴.

¹² Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, p. 90 (Jean-François Pradeau traduit le grec « *tekhne* » par « technique » quand d'autres traducteurs utilisent le mot « art »). Voir également Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19 : « ils <les animaux> possèdent une puissance de discernement qui leur est connaturelle, et que nous appelons « sensation » (*aisthesis*). Bien qu'elle se trouve chez les animaux, une rétention de l'impression sensible se forme chez certains, mais ne se forme pas chez les autres. Pour tous ceux, donc, chez qui elle ne se forme pas, il n'y a pas de connaissance en dehors de l'acte de sentir, aussi bien en général que pour ce qui ne laisse pas d'impression. Quant à ceux dans lesquels elle se trouve, une fois qu'ils ont senti, ils la possèdent encore dans leur âme. Quand cela s'est produit plusieurs fois, il y a une différence entre ceux chez qui se forme une notion (*logos*), à partir de la rétention de ces impressions, et ceux chez qui ce n'est pas le cas. Ainsi, de la sensation vient la mémoire, comme nous l'avons dit, et de la mémoire, quand elle s'applique fréquemment au même objet, vient l'expérience (*empeiria*), car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une expérience une. De l'expérience à son tour – c'est-à-dire de l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, de l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles –, vient le principe de l'art et de la science ; de l'art s'il s'agit d'une genèse, de la science s'il s'agit de ce qui est ». Pierre-Marie Morel, *Aristote*, Paris, GF Flammarion, 2003, pp. 69-70. Sur la définition de l'expérience comme « l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, de l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles », voir, plus bas, notre **Conclusion de la Seconde section de la Troisième partie**.

¹³ Sur cette sagesse de l'art, voir encore Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, p. 91 : « Ceux qui possèdent l'expérience savent ce qui a lieu, mais ne savent pas pourquoi cela a lieu, alors que ceux qui possèdent la technique connaissent le pourquoi, c'est-à-dire la cause. C'est la raison pour laquelle nous avons à chaque fois davantage d'estime pour ceux qui dirigent les activités techniques que pour les manœuvres, et que nous estimons qu'ils ont davantage de connaissance et qu'ils sont plus savants, parce qu'ils connaissent les causes de ce qu'ils produisent ».

¹⁴ Tout ceci est conforme à l'article ART du *Dictionnaire* de Furetière : « ART, subst. masc. : Tout ce qui se fait par l'adresse et par l'industrie de l'homme (...). ART, se dit aussi de toutes les manières et inventions dont on se sert pour (...) réussir dans ses desseins (...). ART, est principalement un amas de préceptes, de règles, d'inventions et d'expériences, qui étant observées, font réussir aux choses qu'on entreprend, et les rendent utiles et agréables. En ce sens l'Art se divise en deux branches : les uns sont les Arts Libéraux, les autres sont les Arts Mécaniques : et en ce sens il est opposé à Science, dont le principe consiste en démonstrations (...). ART, se dit aussi en parlant de ce qui est composé et conduit avec raisonnement, en faisant une juste application des principes ou préceptes d'un certain art (...). ART, se dit aussi d'une connaissance réduite en pratique ». On remarquera également que dans l'article EXPERIENCE du *Dictionnaire* de Furetière on trouve cette phrase : « Descartes disait qu'il faisait plus de cas des expériences des Artisans, que des spéculations de tous les Doctes ». Enfin, sur cette détermination de la nature de la science, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3 et 4.

Ainsi, à la différence de la seule expérience conçue comme le résultat d'une confrontation répétée et prolongée avec le monde ou comme l'accumulation et le souvenir de sensations, l'art médical serait capable de saisir une généralité et de former un jugement universel, même si la contingence et la singularité de son objet l'éloignent toujours davantage d'une science véritable. En d'autres termes : la raison, c'est vrai, n'est jamais inutile ni même absente dans ce type de connaissance¹⁵. Avec elle, c'est vrai, c'est à l'art et à la connaissance de certaines causes que l'homme accède. Mais on reste loin ici de la science proprement dite.

On peut alors expliquer l'ambiguïté de la phrase : « Alors il faut que la raison, ou plutôt l'expérience, l'emporte sur les sens » de la façon suivante.

Une première interprétation – que nous qualifierons d'*inclusive* en ce qu'elle ferait du « ou » un « ou » inclusif – consisterait à identifier expérience et raison.

Malebranche entendrait alors ici par expérience ce que l'on entend aujourd'hui par expérimentation – mais ce mot n'existait pas au XVII^e siècle –, à savoir : dans le cadre de l'élaboration d'une théorie scientifique, la mise à l'épreuve ou la mise à l'essai d'une hypothèse en vue de sa confirmation (ou de son infirmation) par les faits¹⁶. Le problème, c'est qu'une telle interprétation mettrait l'accent sur le caractère (quasi) scientifique de l'expérience, oubliant par là-même que la médecine est essentiellement pratique et individuelle et donc, comme le notait déjà Aristote¹⁷, que le médecin ne cherche pas tant à guérir l'homme que Callias ou Socrate. Ce type d'interprétation ne permettrait pas, en outre, de comprendre l'insistance de Malebranche sur les conditions restreignant et légitimant

¹⁵ Voir *Écl. XIII*, OC III, p. 185 : « La raison dans ces rencontres <il s'agit des cas ordinaires d'utilisation des lois de l'union de l'âme avec le corps pour la conservation de soi> doit venir au secours des sens, car on se peut servir de sa raison en toutes choses ».

¹⁶ Ce sens d'expérience serait toutefois en partie conforme à celui que l'on trouve à l'article EXPERIENCE du *Dictionnaire* de Furetière : « EXPERIENCE : Essai, épreuve réitérée de quelque effet qui sert à notre raisonnement pour venir à la connaissance de sa cause. La vie de l'homme est courte, et l'expérience longue, dit Hippocrate. La Physique moderne est préférable à celle des Anciens, en ce que celle-ci commençait à raisonner sur les causes, et celle-là ne raisonne que sur les expériences. Descartes disait qu'il faisait plus de cas des expériences des Artisans, que des spéculations de tous les Doctes. Il y a un curieux Recueil fait par Sturnius des découvertes et expériences qui ont été faites en ce siècle, intitulé *Collegium experimentale*. On appelle un homme d'expérience, celui qui a vécu et raisonné longtemps, qui a vu et lu beaucoup de choses et d'affaires, qui connaît le monde par sa propre expérience ». Le mot « EXPERIENTIA » n'apparaît, en revanche, pas comme entrée dans le *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera et studio Rodolphi Goclenii senioris....* (1613) de Rodolphus Goclenius, disponible sur GALLICA.

¹⁷ Voir plus bas.

l'usage des médecins et qui, toutes, inscrivent la médecine au cœur de l'individualité ou de la singularité du malade¹⁸.

Une deuxième interprétation – que nous qualifierons d'*exclusive* en ce qu'elle ferait cette fois-ci du « ou » un « ou » exclusif – consisterait à dissocier, de façon radicale, l'expérience et la raison.

Malebranche se corrigerait alors ici lui-même. Une telle interprétation insisterait donc sur la « non-scientificité » d'une expérience venant simplement prolonger et consolider la connaissance sensible. Le problème, c'est que cette interprétation négligerait la notion d'expertise, très souvent liée, par la plume même de Malebranche, à celle de médecine. En outre, on comprendrait mal pourquoi l'oratorien passerait ainsi de la raison à l'expérience – deux termes assez éloignés l'un de l'autre – sans avoir pris la peine de supprimer le premier terme au profit du second.

La manière la plus satisfaisante d'interpréter cette phrase consiste alors, selon nous, à supposer ici la notion d'art, que Malebranche mobiliserait pour lier l'expérience et la raison.

L'oratorien préférerait ainsi revenir sur la notion de raison afin d'en souligner la composante irréductiblement « expérientielle », c'est-à-dire afin de montrer que, tout en se distinguant des sens, de l'expérience *stricto sensu* et de la science, l'art des médecins partage toutefois avec celle-ci une forme de rationalité (ici pratique) et avec ceux-là (sens et expérience incluse) une dimension fondamentalement individuelle.

De cette ambiguïté de l'expérience ou de l'art (selon que l'on envisage les choses « par le bas » ou « par le haut »), on trouve déjà une trace chez Aristote lui-même. Au livre I, A de la *Métaphysique*, le Stagirite écrivait en effet :

Du point de vue de l'action, il ne semble y avoir aucune différence entre l'expérience et la technique, mais on voit même que les hommes d'expérience réussissent plus souvent que ceux qui connaissent la théorie mais sont dépourvus d'expérience. La raison en est que l'expérience est la connaissance des choses qui sont de façon particulière, là où la technique est la connaissance des choses qui sont de façon générale ; or, toutes les actions et toutes les naissances concernent ce qui est de façon particulière. Car ce n'est pas l'homme que soigne le médecin, si ce n'est accidentellement, mais c'est Callias, Socrate, ou telle autre personne possédant tel nom et qui se trouve accidentellement être un homme. Ainsi, celui qui serait dépourvu d'expérience mais qui posséderait la théorie, et qui connaîtrait le général mais

¹⁸ A savoir : 1. la connaissance de soi ; 2. l'examen complet du mal (ses symptômes et ses causes, entendons : le contexte de son apparition) ; 3. l'écoute du patient.

ignorerait le particulier qui appartient à ce général, celui-là se tromperait souvent de remède, car l'objet du remède, c'est le particulier.¹⁹

Notre phrase de Malebranche est donc parfaitement cohérente. Car si l'oratorien avait dit « l'expérience, ou plutôt la raison », le risque eût été de confondre l'expérience et la science. Mais s'il avait simplement dit « l'expérience », le lecteur n'aurait peut-être pas eu l'audace d'ouvrir, pour ainsi dire, cette dernière à l'art. En disant « la raison, ou plutôt l'expérience », Malebranche, en faisant mine de se corriger, pose ainsi, en un même geste, *et* la rationalité de l'expérience devenue art (vérité de l'interprétation inclusive du « ou ») *et* la distinction de la science d'avec l'art, l'expérience ou encore les sens (vérité de l'interprétation exclusive du « ou »).

Pour conclure sur ce point, Malebranche semble ne jamais céder sur le fait que le corps trouvera toujours « plus facilement et souvent plus sûrement par lui-même <= les sens> ce qui lui est nécessaire pour sa conservation, que par la science <= la raison>, et même par l'expérience des médecins les plus habiles <= l'expérience et/ou l'art> »²⁰. Selon lui, « nos sens seuls <seraient donc> plus utiles à la conservation de notre santé que les règles de la médecine expérimentale ; et la médecine expérimentale que la médecine raisonnée ». Ceci étant dit, de son propre aveu, « la médecine raisonnée, qui défère beaucoup à l'expérience, et encore plus aux sens, est la meilleure ; parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble. »²¹ Voilà qui confirme à nouveau notre interprétation. Car il ne faut pas confondre trop rapidement ici la « médecine raisonnée » et la science. Cette lecture serait, certes, tentante,

¹⁹ Aristote, *Métaphysique*. Livre Alpha, pp. 90-91.

²⁰ *Écl. XIII*, OC III, p. 195 : « Et, comme c'est rendre honneur à Dieu, que de croire que ses ouvrages ont ce qui leur est nécessaire pour leur conservation, j'ai cru que je pouvais faire sentir aux hommes que la machine de leur corps est construite d'une manière si admirable, qu'il 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 ». Voir également *op. cit.*, p. 182 : « Si on considère l'homme dans une parfaite santé, on ne peut ce me semble douter que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, et l'expérience des médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer quérir un médecin pour savoir combien pesant un homme peut porter ; s'il doit manger du bois et des pierres ; s'il peut se jeter dans un précipice ; ses sens lui apprennent d'une manière courte et incontestable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires ».

²¹ *RV*, OC I, p. 491. L'extrait complet (il s'agit de la conclusion des trois premiers livres de la *Recherche*) est : « Il est impossible que les hommes connaissent assez toutes les figures, et tous les mouvements des petites parties de leur corps et de leur sang, et de celles d'un certain fruit dans un certain temps de leur maladie, pour connaître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit et leur corps, et que s'ils en mangent ils seront guéris. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que les règles de la médecine expérimentale ; et la médecine expérimentale que la médecine raisonnée. Mais la médecine raisonnée, qui défère beaucoup à l'expérience, et encore plus aux sens, est la meilleure ; parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble ». *Remarque* : nous sommes ici en présence de l'une des 5 occurrences du terme « expérimental » dans les Œuvres complètes de Malebranche.

mais elle passerait encore une fois sous silence la dimension essentiellement pratique et individuelle de la médecine. C'est pourquoi la meilleure solution consiste, selon nous, à substituer, ici aussi, la notion d'art à celle de « médecine raisonnée » et la notion d'expérience à celle de « médecine expérimentale », comme si Malebranche avait écrit (toujours dans un esprit aristotélicien) : « Ainsi nos *sens* seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que *l'expérience* ; et *l'expérience* que *l'art*. Mais *l'art*, qui défère beaucoup à *l'expérience*, et encore plus aux sens, est *le meilleur* ; parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble. »²² On l'aura compris, une grande partie des textes malebranchiens relatifs aux notions de sens et d'expérience gagnerait, selon nous, à être lue à la lumière d'Aristote et de sa distinction entre sens / expérience / art et science.

Au point de jonction des sens et de l'art, prolongeant ceux-là et permettant celui-ci, l'expérience malebranchienne représente donc une forme non négligeable de connaissance pratique.

Un autre domaine que la médecine permet de s'assurer de cette fonction pratique de l'expérience sensible chez Malebranche. Il s'agit de la pédagogie conçue par l'oratorien comme l'art d'instruire et de gouverner les enfants²³. Or, ici aussi, on retrouve ce jeu entre nos trois notions (les sens, l'expérience et l'art). Ce rapprochement des deux domaines n'est bien évidemment pas fortuit et excède largement la simple affinité thématique. On peut, en effet, penser que la médecine et la pédagogie sont non seulement logiquement et conceptuellement, mais aussi « structurellement » liées. Ainsi, de même que la médecine consiste en une certaine capacité à juger tant universellement qu'individuellement et, conséquemment, en une forme d'efficacité technique et pratique ; de même la pédagogie est-elle envisagée par Malebranche comme une manière d'organiser l'expérience en vue du bon développement (physique et moral) de l'enfant. En outre, on peut raisonnablement considérer la pédagogie comme une « alternative » à la médecine, au sens où la réussite de celle-là dispense du recours à celle-ci²⁴.

²² Tout ceci est en parfaite conformité avec les définitions suivantes données par Furetière dans son *Dictionnaire* : « EXPERIMENTAL, ALE, adj. : Qui est fondé sur des expériences. La Médecine est une science conjecturale et *expérimentale*. EXPERIMENTER, v. act. : Essayer, éprouver quelque chose, faire plusieurs remarques et observations des divers effets de la nature. On *expérimente* les remèdes sur des personnes de peu d'importance. EXPERIMENTE, EE, part. et adj. : Les remèdes les plus communs sont les plus sûrs, parce qu'ils sont les plus expérimentés ».

²³ Conformément à la définition que donne Furetière du terme « pédagogue » : « PEDAGOGUE : Maître à qui on donne le soin d'instruire et de gouverner un écolier, de lui apprendre la Grammaire, et de prendre garde à ses actions ».

²⁴ Condillac avait-il en tête ces pages de Malebranche lorsqu'il affirmait, dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* par exemple, la nécessité de prendre en compte certains modèles extérieurs – ici les enfants – pour améliorer notre connaissance de nous-mêmes en rappelant à l'esprit humain les conditions

C'est ce que nous allons voir tout de suite.

Chapitre 2 - Malebranche « pédagogue »

Nous souhaiterions, pour commencer, faire deux remarques : l'une terminologique ; l'autre textuelle.

Première remarque terminologique :

On notera, tout d'abord, que ni le mot « pédagogie » ni le mot « pédagogue » n'apparaissent sous la plume de Malebranche. Ils sont en effet absents de l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes*.

On trouve, en revanche, 5 occurrences du terme « éducation », mais aucune n'est véritablement significative.

Enfin, le nombre des occurrences des termes « enfant », « enfants » et « enfance » est, quant à lui, assez probant, puisqu'on ne compte pas moins de 178 occurrences du mot « enfant » ; 373 occurrences du mot « enfants » ; et 16 occurrences du mot « enfance » ; ce qui ramène à 567 l'ensemble des occurrences, soit légèrement plus que le nombre des occurrences de nos deux concepts (expérience et expériences).

Deuxième remarque « textuelle » :

L'intérêt de Malebranche pour la pédagogie apparaît dans trois textes principaux : l'*Avis pour bien élever les enfants* qui clôt la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* et qui constitue un véritable traité de pédagogie malebranchienne ; l'*Éclaircissement XIII* qui revient, quant à lui, sur la conclusion des trois premiers livres de la *Recherche* ; enfin, le Livre sixième de la *Recherche* consacré à la méthode²⁵.

effectives de sa formation ? Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1947. Voir également André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, Paris, Vrin, 2003, p. 122.

²⁵ Si Malebranche n'a bien évidemment pas eu d'enfant, on rappellera, avec Denis Moreau, que, « fondé par le Cardinal Pierre de Bérulle en 1611, l'Oratoire de France est une communauté de prêtres qui se destinent principalement à l'enseignement et l'éducation ». Denis Moreau, *Malebranche*, Paris, Vrin, 2004, p. 18. En outre, Geneviève Rodis-Lewis rapporte cette anecdote d'Adry à propos de Malebranche : « On l'a surpris plus d'une fois s'amusant avec les enfants de la sacristie de Saint-Honoré ». Elle ajoute : « son imagination se plaisait à inventer des contes ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 19.

A ces trois textes principaux on peut ajouter un quatrième groupe de textes constitué par les articles X et suivants du chapitre X de la *Seconde partie* du *Traité de morale*.

Il faut reconnaître que, parmi ces quatre références aux textes de Malebranche, le plus surprenant est incontestablement l'*Avis pour bien élever les enfants* et ce, tant dans son fond – on y trouve, par exemple, l'affirmation paradoxale selon laquelle « les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience »²⁶ –, que dans sa forme – on ne perçoit pas immédiatement le lien qu'entretient ce texte avec ce qui le précède et avec ce qui le suit –.

Considérons, *tout d'abord*, la forme de cet *Avis*, c'est-à-dire sa situation.

Ce texte étonnant prend place dans les chapitres que Malebranche consacre à la nature de l'imagination. Plus précisément : dans le cadre général d'une réflexion sur la nature de la connaissance humaine, considérée à partir des causes des erreurs et de la recherche des remèdes que l'on peut apporter à l'esprit pour l'en délivrer – il s'agit du projet général de la *Recherche* –, notre texte se situe à l'intérieur du Livre second consacré aux erreurs de l'imagination et à la fin de sa *Première partie* qui interroge, quant à elle, les fondements physiologiques de cette faculté²⁷.

Si Malebranche parle de l'enfance à cet endroit précis, c'est, semble-t-il, d'abord en raison des dangers que cet âge de la vie représente. La mollesse, la flexibilité et la délicatesse des fibres du cerveau de l'enfant constitue, en effet, un terrain privilégié de formation des préjugés. Ceci étant dit, l'intérêt pédagogique de notre philosophe dans cet *Avis* atteste une certaine positivité de l'enfance et donc, plus largement, des sens et de l'imagination, y compris dans le cadre épistémologique de la recherche de la vérité.

Or nous pensons retrouver ici le jeu entre nos trois notions (les sens, l'expérience et l'art). Celui-ci ne caractériserait donc plus la seule médecine, mais serait également constitutif de ce qu'on appellera, malgré l'absence du terme, une véritable pédagogie malebranchienne. C'est que l'on peut considérer l'enfant comme celui qui, parce qu'il manque d'expérience, nécessite une formation pédagogique conçue comme l'art d'instruire et de gouverner les

²⁶ RV, OC I, p. 263.

²⁷ Quand la *Seconde partie* fera une typologie des différentes manières d'imaginer (le substrat physique de l'imagination rendant compte des différents caractères, les différentes sortes d'imagination représentent, *in fine*, autant de catégories de caractères) et quand la *Troisième partie* analysera, quant à elle, le pouvoir qu'ont certains individus de prendre une sorte d'ascendant moral ou psychologique sur les autres, par la seule force ou puissance de leur imagination (Malebranche parlera de contagion des imaginations fortes). Sur tout ceci, voir, par exemple, Frédéric de Buzon, *Nicolas Malebranche La Recherche de la vérité De l'imagination (2^e et 3^e parties)*, Paris, Folioplus, 2006.

enfants. La pédagogie malebranchienne renverrait ainsi à la capacité du pédagogue à former un jugement universel. Il s'agirait d'une discipline rationnelle proche de la science, mais irréductible à la science, la spécificité de son objet (l'individualité et la singularité des enfants) et la volonté d'efficacité pratique qui la caractérisent l'éloignant toujours davantage d'une forme désintéressée de contemplation. Comme tout à l'heure la médecine, la pédagogie emprunterait donc sa réflexivité à une science qu'elle n'est pas tout en demeurant ancrée dans une expérience qu'elle ne quitte jamais : elle serait donc un art.

C'est cette caractérisation de la pédagogie comme un art qui expliquerait également, selon nous, le second aspect de la situation singulière de notre *Avis* (non plus par rapport à ce qui le précède, mais par rapport à ce qui le suit). Car pourquoi traiter de la formation des enfants dans cette *Première partie* du Livre second portant sur l'imagination plutôt que dans le Livre sixième de la *Recherche* consacré à la méthode ?

C'est ce que nous allons voir tout de suite, pour terminer.

A. La pédagogie comme art

Pour commencer, que Malebranche mette l'expérience au centre de sa réflexion proprement pédagogique ne fait aucun doute. En témoigne, encore une fois, cette affirmation remarquable de l'oratorien dans notre *Avis* : « les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience »²⁸.

Si cette affirmation détonne, bien évidemment, autant par son aspect paradoxal que par le concept d'expérience qu'elle pose à nouveaux frais, elle demeure parfaitement cohérente pourvu qu'on la lise, dans un esprit aristotélicien, à la lumière de notre distinction entre sens / expérience / art et science.

²⁸ RV, OC I, p. 263. Voir également *Écl. VIII* « Sur le Chapitre septième du deuxième Livre. Réduction des preuves et des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes », OC III, pp. 116-117. Dans un contexte tout différent (la justification des enfants dans le Baptême), Malebranche pose une identité essentielle et structurelle entre l'âme de l'enfant et celle de l'adulte, au point que, libérées du poids du corps, les deux manifesteraient la même rationalité et la même pureté. L'oratorien écrit par exemple : « La plupart des hommes ne comprennent point distinctement que l'âme des enfants est comme celle des personnes avancées en âge ; qu'elle ne se fortifie et ne se perfectionne pas comme le corps ; et que si elle était délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, et mue par la délectation de la grâce, elle serait en ce moment plus éclairée et plus pure que celles des plus grands Saints, qui ressentent toujours dans leur esprit et dans leur cœur quelques effets de la concupiscence ».

Tout d'abord, cette affirmation est paradoxale à un double titre :

- *premièrement*, contre l'opinion courante, elle dote les enfants de raison quand le sens commun, secondé par l'étymologie latine du terme, les en priveraient volontiers (*l'infans* c'est en effet celui qui ne parle pas et donc, dans une certaine mesure, celui qui ne pense pas, ou du moins celui qui n'est pas en mesure de manifester sa pensée par un système de signes) ;
- *deuxièmement*, contre un certain cartésianisme qui aurait pu être celui de Malebranche, elle donne la raison aux enfants alors que cet âge représenterait plutôt, pour nos deux philosophes (Descartes et Malebranche), le règne des préjugés²⁹.

Ensuite, on sera surpris de retrouver ici notre concept d'expérience, surtout dans ce contexte pédagogique négatif puisque Malebranche semble y condamner l'absence d'expérience chez les enfants. Car rien n'est ici clair, mais la syntaxe de notre phrase complète ainsi que celle de la phrase suivante suggèrent un défaut à corriger. Voici ces deux phrases :

Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience : ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles, quoiqu'ils se portent à des objets bien différents. Il faut donc les accoutumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont ; et il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations.³⁰

Tout se passe, en effet, comme si on avait, à chaque fois, une proposition principale (« Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits », pour la première proposition principale ; « ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles », pour la seconde proposition principale) soulignant une certaine positivité (posséder la raison, dans la première proposition principale ; être doté des mêmes inclinations que les adultes, dans la seconde proposition principale) et une proposition subordonnée (« quoiqu'ils n'aient pas d'expérience », pour la première proposition subordonnée ; « quoiqu'ils se portent à des objets bien différents », pour la seconde proposition subordonnée) qui vient limiter, par une objection, cette positivité (l'absence d'expérience dans la première proposition

²⁹ Ce qui explique ou résout cette approche paradoxale de l'enfance est, bien évidemment, l'anthropologie de Malebranche. Contrairement à Descartes ou encore à Arnauld, notre philosophe prive, en effet, l'homme d'un pouvoir de connaître qui lui soit réellement propre, et lui laisse simplement le pouvoir d'orienter, autant que faire se peut, son esprit vers la lumière divine. L'attention devient ainsi l'acte intellectuel (la cause occasionnelle également) qui permet de laisser les idées de Dieu éclairer notre esprit (conformément à la thèse malebranchienne dite de la « vision en Dieu »).

³⁰ *Ibid.*.

subordonnée ; une certaine « faiblesse » de nos inclinations naturelles, dans la deuxième proposition subordonnée).

Or, si on relit maintenant la deuxième phrase : « Il faut donc les accoutumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont ; et il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations », il semble évident que le fait de se porter à des objets bien différents de ceux sur lesquels se portent les adultes constitue un défaut et donc un manquement de la part des enfants. Aussi est-on en droit de supposer qu'il en va de même pour la première phrase : notre proposition subordonnée insisterait alors sur le manque *regrettable*³¹ d'expérience chez les enfants.

En quoi les enfants manquent-ils d'expérience ? Et pourquoi est-ce si regrettable ? C'est ce qu'il nous reste à déterminer.

Compte tenu de ce que nous avons dit plus haut, il semble évident que si les enfants manquent d'expérience, c'est au sens où, disposant des sens – sans quoi ils mourraient –, ils sont cependant incapables, selon Malebranche, du moins jusqu'à un certain âge, de collectionner ou d'accumuler, grâce à leur mémoire, une multiplicité de cas sentis. Autrement dit, parce qu'il leur manque, en quelque sorte, une certaine durée³², les enfants ne peuvent pas encore avoir obtenu le résultat d'une confrontation répétée et prolongée avec le monde qu'est l'expérience malebranchienne.

Or ceci est grandement préjudiciable puisque, manquant d'*expérience*, les enfants ne peuvent pas acquérir l'*art* de se conduire qui, dans certains cas précis, les sauverait³³.

³¹ On pourrait, certes, objecter ici que les inclinations des enfants les poussent vers des objets correspondant à leur âge et à leur intérêt, sans que cela soit péjoratif mais seulement distinctif. Malebranche constaterait alors un manque naturel auquel la vie se chargera de pallier. Cette interprétation serait possible si les enjeux épistémologiques et moraux n'étaient pas si considérables. Ce que confirmera la solution pédagogique radicale préconisée par Malebranche : la mortification de soi.

³² Cette notion est bien présente dans l'explication mécaniste de la mémoire que donne Malebranche au § III du chapitre V de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche*. Malebranche écrit en effet : « Pour l'explication de la *mémoire*, il suffit de bien comprendre cette vérité : Que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements, qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement ; parce que ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car de même que les branches d'un arbre, *qui ont demeuré quelque temps* ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière : ainsi les fibres du cerveau ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux, et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette facilité ; puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions » (c'est nous qui soulignons). Selon Malebranche, le souvenir n'est ainsi que la facilité à convoquer une image à laquelle correspond une trace profonde née du contact intense et répété avec une chose, trace profonde qu'empruntent donc aisément les esprits animaux.

³³ Voir, plus bas, *TM*, OC XI, p. 130 : « Pour connaître distinctement et par raison les rapports infinis que les corps qui nous environnent, ont avec celui que nous animons (...) ; il faudrait s'appliquer tout entier à la

Ils ne le peuvent pas car, comme le notait Aristote :

Et s'il peut sembler que l'expérience soit similaire à la science comme à la technique, c'est parce que la science et la technique, chez les hommes, procèdent de l'expérience. Comme Polos le dit, à juste titre, « si l'expérience a produit la technique, l'absence d'expérience a produit le hasard ».³⁴

Mais ce n'est pas tout. Car cet art leur permettrait également d'exploiter au mieux la capacité de leur esprit, en leur fournissant, par exemple, les moyens d'augmenter son attention ainsi que son étendue.

On rappellera que, pour Malebranche, l'entendement humain – qu'il ne faut pas confondre avec la Raison divine et ses idées – est une substance créée, limitée, disposant d'une quantité de pensée finie et invariable³⁵. Le but premier de toute bonne méthode doit donc consister en l'optimisation de cette capacité, avant même d'orienter l'activité de l'esprit par la prescription de règles précises (ce qui sera l'objet de la seconde partie de la méthode malebranchienne). Or, selon Malebranche, il existe deux moyens de perfectionner son esprit : conserver son attention et augmenter son étendue.

S'agissant de la conservation de l'attention : participant à la souveraine Raison, l'homme malebranchien découvre la vérité – qui est un rapport entre les idées divines – à proportion qu'il s'applique à elle. Malebranche écrit par exemple :

Le désir de l'âme est une prière naturelle qui est toujours exaucée ; car c'est une loi naturelle que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que la volonté les désire avec plus d'ardeur. Ainsi, pourvu que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement ne soit point rempli des sentiments confus, que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps ; nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussitôt présente : et, comme l'expérience même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente et plus claire, que notre désir est plus fort, ou notre attention plus vive, et que les sentiments confus que nous recevons par le corps, sont plus faibles et moins sensibles.³⁶

physique, et assurément on ne vivrait pas longtemps par ce moyen, du moins les enfants qui sont sans expérience ».

³⁴ Aristote, *Métaphysique*. Livre Alpha, p. 90.

³⁵ Voir *RV*, OC I, pp. 390-391 : « De même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même temps une infinité de figures différentes, ainsi l'âme n'est pas capable d'avoir en même temps la connaissance d'une infinité d'objets. Et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être carré et rond dans le même temps, mais seulement moitié carré et moitié rond ; et que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites et moins distinctes : ainsi l'âme ne peut apercevoir plusieurs choses à la fois, et ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre. Enfin de même qu'un morceau de cire qui aurait mille côtés, et dans chaque côté une figure différente, ne serait ni carré, ni rond, ni ovale, et qu'on ne pourrait dire de quelle figure il serait : ainsi il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien ».

³⁶ *Écl. II* « Sur le premier Chapitre du premier Livre, où je dis : *Que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier* », OC III, pp. 39-40.

S'agissant de l'augmentation de l'étendue de l'esprit : une telle expression ne signifie bien évidemment pas un revirement matérialiste de la part de Malebranche. Il faut entendre par là la capacité de l'esprit à s'approprier un plus grand nombre d'objet, alors même que notre quantité de pensée reste invariable. L'âme humaine étant une substance ou une « quantité déterminée ou une portion de pensée », elle ne saurait, en effet, « devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est » ni penser davantage en un temps qu'en un autre. Il est, en revanche, en son pouvoir de penser distinctement à une chose ou, autant que faire se peut, de penser à plusieurs choses distinctement³⁷. L'important est donc de distinguer l'identité invariable du potentiel de pensée et la différente focalisation de l'esprit sur tel ou tel objet.

Tout ceci explique qu'une partie importante de la pédagogie malebranchienne consistera en une purification de l'âme visant à la « vider », par exemple, de ses propres modifications, certes, originellement instituées par Dieu pour le bien du corps, mais aujourd'hui maîtresses d'une âme devenue dépendante de ce à quoi elle ne devait être qu'unie. C'est pourquoi les deux manières de conserver l'attention exposée dans le Livre sixième (à savoir : l'utilisation des passions et des sens, et l'utilisation de l'imagination), pour utiles qu'ils soient, ne constituent jamais qu'un pis-aller pour Malebranche : de l'aveu même de notre philosophe, nous ne sommes contraints d'y recourir que parce qu'« il faut faire de nécessité vertu »³⁸.

Avant de développer ce dernier point, on comprend mieux pourquoi Malebranche s'intéresse à la pédagogie. Car sans expérience et donc sans art, les enfants, pour ainsi dire, tâtonnent ; ils tâtonnent et sont donc portés indifféremment vers tel ou tel objet indéterminé, ce qui :

1. sature leur capacité de pensée en la remplissant de sensations et d'images sensibles inutiles ;
2. les conduit à se méprendre sur les choses les plus nécessaires à la vie (ce qui risque de les mener à la mort).

³⁷ Voir *RV*, OC II, p. 283 : « Il faut sans doute beaucoup plus de pensée, ou que la capacité qu'on a de penser soit plus remplie, pour apercevoir plusieurs choses distinctement, que pour n'en apercevoir qu'une seule : mais il ne faut pas davantage de pensée pour apercevoir plusieurs choses confusément, que pour en apercevoir une seule distinctement ».

³⁸ *Op. cit.*, p. 253. C'est pourquoi, même quand elle prend la forme d'une « pédagogie divine » dans ou par l'Incarnation, la pédagogie ne saurait utiliser la figure du Christ pour régler l'usage que l'on doit faire du sensible sans encourir le risque d'une saturation de l'âme.

Tout ceci, l'article X du chapitre XI de la *Première partie* du *Traité de morale* de Malebranche le souligne admirablement. L'oratorien écrit en effet (nous citons le paragraphe dans son ensemble) :

Dieu n'a fait l'esprit que pour lui : il ne l'a pas fait afin qu'il s'occupât des objets sensibles, et qu'il conservât et conduisit par raison le corps qu'il *informe*. Pour connaître distinctement et par raison les rapports infinis que les corps qui nous environnent, ont avec celui que nous animons : pour savoir par exemple, quand on doit manger, combien et quels fruits, afin d'entretenir la santé et la vie ; il faudrait s'appliquer tout entier à la physique, et assurément on ne vivrait pas longtemps par ce moyen, *du moins les enfants qui sont sans expérience*. Mais la faim avertit du besoin, et règle à peu près la quantité de la nourriture. Autrefois elle la réglait juste ; et elle la réglerait encore assez bien, si nous mangions des fruits tels que Dieu les fait croître. Le goût est une preuve courte et incontestable, si certains corps sont, ou ne sont pas propres à la nourriture. Sans connaître la teneur d'une pierre ou d'un fruit inconnu, il suffit de le présenter à la langue, portier fidèle, du moins avant le péché, de tout ce qui doit entrer dans la maison, pour s'assurer s'il n'y fera point de désordres. C'est la même chose des autres organes de nos sens. Rien n'est plus prompt que le toucher pour avertir qu'on se brûle, lorsqu'on touche imprudemment un fer chaud. Ainsi l'esprit, laissant au sens la conduite du corps, il doit s'appliquer à la recherche des vrais biens, contempler les perfections et les ouvrages de son auteur, étudier la loi Divine, et régler sur elle tous ses mouvements. Il faudrait seulement que les sens l'avertissent avec respect, et cessassent de l'interrompre quand il leur imposerait silence. Cela était autrefois ainsi. Mais le péché du premier homme a changé cet ordre admirable ; et l'union de l'esprit et du corps demeurant la même, l'esprit s'est trouvé malheureusement gourmandé par les sens, à cause de la perte qu'il a faite du pouvoir de leur commander, ainsi que j'ai déjà dit tant de fois.³⁹

On citera également cet extrait de l'article XVIII du chapitre X de la *Seconde partie* du *Traité de morale* qui, *d'une part*, présente l'avantage, pour nous, de joindre explicitement expérience et éducation ; *d'autre part*, répète l'affirmation de Malebranche dans son *Avis* :

Il <il s'agit d'un jeune homme> se sentira actuellement heureux en s'abandonnant aux plaisirs, et il n'aura point assez d'éducation et d'expérience pour en appréhender les suites funestes. Il faut donc conduire les enfants par Raison autant qu'ils en sont capables. Ils ont tous les mêmes inclinations que les hommes faits, quoique les objets de leurs désirs soient différents (...).⁴⁰

Enfin, on sera sensible à cet extrait du §1 du chapitre VIII de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* qui souligne l'effet néfaste voire douloureux du manque d'expérience chez les enfants :

Les enfants en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, auxquels ils ne sont pas accoutumés. Tous les animaux qu'ils voient, sont des animaux d'une nouvelle espèce pour eux, puisqu'ils n'ont rien vu au-

³⁹ *TM*, OC XI, pp. 130-131 (c'est nous qui soulignons).

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 238-239.

dehors de tout ce qu'ils voient pour lors : ils n'ont ni force, ni expérience ; les fibres de leur cerveau sont très délicates et très-fléxibles. Comment donc se pourrait-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différents ?⁴¹

On l'aura compris, à l'instar de la médecine, la pédagogie malebranchienne doit être conçue comme un art : l'art de réduire la saturation sensible de l'âme hésitante des enfants en les orientant vers ce que le pédagogue sait être le meilleur pour eux – dans le respect de la singularité de chaque enfant –, libérant, par là même, un « espace » de pensée devenu « vide », que l'attention de l'enfant pourra « remplir » des idées abstraites de la science⁴².

B. Une solution pédagogique étonnante : la mortification de soi, ou comment organiser avec art l'expérience en vue du bon développement physique et moral de l'enfant

D'où, encore une fois, relativement à cette question de l'éducation et de l'instruction des enfants, le contre-pied pris ici par Malebranche par rapport à ce que l'on aurait pu attendre de lui.

Car une réponse pédagogique simple de la part de l'oratorien, qui plus est parfaitement conforme à ses principes philosophiques fondamentaux, eût été de montrer les atouts par exemple « attractifs » du sensible qui, bien utilisé, serait capable, plus que tout autre chose, de servir la science *soit* en la rendant plaisante *soit* en favorisant l'application de notre esprit à certaines vérités abstraites, en les exprimant par des lignes sensibles par exemple. Une certaine pédagogie malebranchienne aurait ainsi pu consister en l'art de rendre sensible (au double sens du terme : *i.e.* plaisantes et « concrètes ») les vérités abstraites des sciences mathématiques ou géométriques. Mais aussi les vérités théologiques et morales qui touchent notre conduite la plus chrétienne possible⁴³. Cette détermination d'une certaine pédagogie

⁴¹ RV, OC I, p. 257.

⁴² Ces expressions peuvent paraître exagérées, mais elles sont de Malebranche lui-même. Voir, par exemple, *op. cit.*, p. 262 : « La capacité de l'esprit est fort limitée ; il ne faut pas beaucoup de choses pour la remplir, et dans le temps que l'esprit est plein, il est incapable de nouvelles pensées, s'il ne se vide auparavant. Mais lorsque l'esprit est rempli des idées sensibles, il ne se vide pas comme il lui plaît ».

⁴³ L'enjeu de cette pédagogie malebranchienne est en effet autant (voire plus) moral qu'épistémologique. Voir, par exemple, *ibid.*, pp. 261-262 : « Mais ce qui est infiniment plus considérable, c'est que ces craintes de châtements, et ces desirs de récompenses sensibles, dont on remplit l'esprit des enfants, les éloigne entièrement de la piété. La dévotion est encore plus abstraite que la science, elle est encore moins du goût de la nature corrompue. L'esprit de l'homme est assez porté à l'étude, mais il n'est point porté à la piété. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoiqu'il y ait naturellement du plaisir, comment se pourrait-il faire,

malebranchienne aurait d'ailleurs eu pour elle un nombre non négligeable de textes de notre philosophe, parmi lesquels on placera bien évidemment le Livre sixième de la *Recherche* consacré à la méthode, notamment les chapitres II (« *Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connaissances. Que les modifications sensibles de l'âme la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'apercevoir* ») ; III (« *De l'usage que l'on peut faire des passions et des sens pour conserver l'attention de l'esprit* »)⁴⁴ et IV (« *De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, et de l'utilité de la géométrie* ») de la *Première partie*⁴⁵.

Mais ce n'est précisément pas ce que répond Malebranche dans son *Avis*. Et c'est cette réponse inattendue de l'oratorien qui explique, selon nous, la situation singulière de cet *Avis* que, c'est vrai, on attendait plutôt dans le Livre sixième.

Pour mieux comprendre la solution pédagogique adoptée par Malebranche et les raisons d'un tel contre-pied, on lira, par exemple, cet extrait de l'*Avis* :

Si on tenait les enfants sans crainte, sans désirs, et sans espérances ; si on ne leur faisait point souffrir de douleur ; si on les éloignait autant qu'il se peut de leurs petits plaisirs, on pourrait leur apprendre, dès qu'ils sauraient parler, les choses les plus difficiles et les plus abstraites, ou tout au moins les mathématiques sensibles, la mécanique, et d'autres choses semblables, qui sont nécessaires dans la suite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur esprit à des sciences abstraites, lorsqu'on les agite par des désirs, et qu'on les trouble par des frayeurs, ce qu'il est très nécessaire de bien considérer.⁴⁶

On le voit bien, loin de proposer une « sensibilisation » de la science, Malebranche pédagogique préconise, au contraire, une réduction au maximum et même une privation totale des sens, sinon pour le bien du corps – ce qui équivaldrait à la mort –, du moins dans les

que des enfants, qui sont tout occupés des plaisirs sensibles dont on les récompense, et des peines dont on les effraie, se conservassent encore assez de liberté d'esprit pour goûter les choses de piété ? » Voir également *ibid.*, pp. 262-263 : « Puis donc que les choses qui nous font sentir du plaisir et de la douleur, remplissent la capacité de l'esprit, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de les quitter et de n'en être pas touchés, quand nous le voulons, il est visible, qu'on ne peut faire goûter la piété aux enfants, non plus qu'au reste des hommes, si on ne commence selon les préceptes de l'Évangile, par la privation de toutes les choses qui touchent les sens, et qui excitent de grands désirs et de grandes craintes ; puisque toutes les passions offusquent et éteignent la grâce, ou cette délectation intérieure, que Dieu nous fait sentir dans notre devoir ».

⁴⁴ Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 259 : « C'est de cette manière <il s'agit d'exprimer par des choses sensibles touchant l'esprit les vérités qui ne le touchent pas> que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfants, qui ne sont pas capables des 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 l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles ».

⁴⁵ On pourra voir également le *Vème Entretien des EMR* intitulé : « *De l'usage des sens dans les sciences. Il y a dans nos sentiments idée claire, et sentiments confus. L'idée n'appartient point au sentiment. C'est l'idée qui éclaire l'esprit, et le sentiment qui l'applique et le rend attentif : car c'est par le sentiment que l'idée intelligible devient sensible* ».

⁴⁶ *RV*, OC I, p. 261.

processus éducatifs, en raison de la capacité limitée de notre esprit que les images sensibles viennent saturer. Ce qui revient à nier non seulement l'usage des images sensibles afin d'appliquer l'esprit aux vérités abstraites de la science ; mais aussi l'efficacité d'une éducation par peine et récompense. Malebranche écrit en effet : « De sorte qu'on peut dire, qu'il n'y a rien si contraire à l'avancement des enfants dans les sciences, que les divertissements continuels dont on les récompense, et que les peines, dont on les punit et dont on les menace sans cesse. »⁴⁷

Contre cette fausse éducation autant erronée que vicieuse⁴⁸, l'oratorien préconise une pédagogie par la privation voire par la « mortification »⁴⁹ des sens, seule susceptible d'enseigner aux enfants et ce, dès leur plus âge, les sciences abstraites, en évitant le plus possible le recours aux images ou à tout ce qui pourrait motiver ou flatter leur sensibilité⁵⁰. Pour Malebranche, la seule bonne pédagogie revient donc à se priver des sens afin de rééquilibrer l'âme déchuée, en lui ôtant le poids du sensible et donc en restaurant sa capacité rationnelle. Elle est une manière d'organiser *avec art* l'expérience en vue du bon développement physique et moral de l'enfant.

Or c'est ce qui explique la situation particulière de cet *Avis*.

Car, *premièrement*, si nous considérons que ce texte ; l'*Éclaircissement XIII* ; et, avec lui, la conclusion des trois premiers livres sur laquelle cet *Éclaircissement* revient forment un tout en ce que, notamment, tous trois traitent des sens et de l'imagination, et de l'expérience⁵¹ et de l'art ; alors il est naturel que ces chapitres rencontrent la médecine et la pédagogie *qui sont des arts*. Il n'y a ainsi rien d'étonnant à ce que la pédagogie malebranchienne apparaisse

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Encore une fois, comme nous l'avons dit plus haut (voir note 34), l'enjeu de cette question pédagogique est autant épistémologique que moral.

⁴⁹ Voir, par exemple, le titre du chapitre XI de la *Première partie* du *TM* : « De quelle sorte de mort il faut mourir pour voir Dieu, ou s'unir à la Raison, et se délivrer de la concupiscence. C'est la grâce de la foi qui nous donne cette heureuse mort. Les chrétiens sont morts au péché par le baptême, et vivants en Jésus-Christ ressuscité. De la mortification des sens et de l'usage qu'il en faut faire. On doit s'unir aux corps ou s'en séparer, sans les aimer ni les craindre. Mais le plus sûr, c'est même de rompre avec eux tout commerce, autant que cela se peut ».

⁵⁰ Ce qui n'étonnera pas le lecteur du chapitre IV de la *Première partie* du Livre troisième de la *Recherche* : « Le bourdonnement d'une mouche, ou quelque autre petit bruit, supposé qu'il se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, en sorte que l'âme l'aperçoive, est capable malgré tous nos efforts de nous empêcher de considérer des vérités abstraites et fort relevées ». *RV*, OC I, p. 408.

⁵¹ On peut, en effet, penser que si l'*Avis pour bien élever les enfants* de Malebranche est situé dans la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* plutôt que dans le Livre sixième consacré à la méthode c'est parce qu'il traite de l'art pédagogique et non d'une science. Et si on demande pourquoi ce sont les chapitres de la *Recherche* consacrés à l'imagination qui traitent, plus particulièrement, de cet art, on répondra que c'est, sans aucun doute, parce que l'expérience, qui prolonge la sensation, et l'art qui naît de cette expérience, ne sauraient exister sans cette faculté de produire des images qu'est l'imagination.

à cet endroit plutôt que dans le Livre sixième consacré à la méthode principalement *en science*.

Deuxièmement, comme nous l'avons suggéré plus haut, la pédagogie malebranchienne peut être considérée comme une préparation ou comme une propédeutique, voire comme une purification en vue de la méthode exposée par Malebranche dans son Livre sixième (ce qui explique son antériorité).

On remarquera, *pour finir*, qu'une fois l'enfant parvenu à un état d'esprit favorable à la science et à la piété, le contenu des savoirs à enseigner n'est pas, pour Malebranche, indifférent.

L'enfant gagnerait ainsi à être instruit :

- *d'abord*, des principes certains des sciences solides (par exemple : la distinction réelle entre l'âme et le corps⁵²) – Malebranche parle encore de « connaissance de l'homme »⁵³ – ;
- *ensuite*, « des mystères que la foi nous enseigne, et par elle (...) des vérités fondamentales de la religion »⁵⁴ – il s'agit donc de la connaissance de Dieu et, avec elle, de la connaissance de l'Ordre et de la morale⁵⁵ –.

Les mathématiques jouant dès lors un rôle essentiel, en raison du travail de l'attention qu'elles supposent et donc qu'elles favorisent⁵⁶.

Mais cette question doit faire l'objet d'un traitement particulier dans un développement autonome.

⁵² Voir, par exemple, *TM*, OC XI, pp. 235-236.

⁵³ Voir, par exemple, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 232.

⁵⁵ Voir, par exemple, *op. cit.*, pp. 66 et suivantes.

⁵⁶ Voir *op. cit.*, p. 234 : « XII. Comme il n'y a que le travail de l'attention qui conduise à l'intelligence de la vérité, un père doit se servir de mille moyens pour accoutumer ses enfants à se rendre attentifs. Ainsi je crois qu'il est à propos de leur apprendre ce qu'il y a de plus sensible dans les mathématiques : non que ces sciences, quoique préférables à beaucoup d'autres, soient fort estimables en elles-mêmes ; mais parce que l'étude de ces sciences est telle, qu'on n'y profite qu'autant qu'on s'y rend attentif. Car lorsqu'on lit un livre de géométrie, si l'esprit par son attention ne travaille point, on n'attrape rien ».

Conclusion

Lorsqu'il parle des sens et de l'expérience sensible, la thèse de Malebranche est donc la suivante : « *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* »⁵⁷. Il s'agit d'une mise en garde, surtout dans le temps *post-lapsaire* qui est le nôtre. C'est pourquoi, si l'expérience malebranchienne peut être envisagée positivement, c'est tout d'abord en ce premier sens de connaissance pratique des rapports d'utilité ou, au contraire, de nuisance que les choses entretiennent avec notre corps, en vue de la conservation de soi.

Or cela n'entraîne nullement une confusion entre les sens et l'expérience. Comme le souligne Aristote, on doit, au contraire, distinguer entre les sens et l'expérience *d'une part* ; l'expérience et l'art ; l'art et la science *d'autre part*. Qu'elle soit médicale ou pédagogique, l'expérience malebranchienne est alors au point de jonction des sens et de l'art, de l'empirique et du rationnel. Véritables connaissances empiriques dotées d'une forme de rationalité n'équivalant toutefois pas à la science, la médecine et la pédagogie sont des arts.

Et si la pédagogie apparaît aux yeux de Malebranche comme une alternative salutaire à la médecine⁵⁸ – qui risque toujours de venir trop tard –, c'est également au sens où l'éducation des enfants prépare et favorise cette *connaissance de soi* indispensable à l'homme, tant théoriquement que « pratiquement ». Il s'agit d'optimiser sa capacité de pensée en vue du vrai et du bien. Or, sur ce terrain psychologique également, l'expérience va jouer un rôle fondamental, révélant un second sens du terme expérience philosophiquement et historiquement novateur. C'est ce que nous allons voir tout de suite, dans notre *Deuxième partie* : **Expérience et connaissance de soi**.

⁵⁷ RV, OC I, pp. 77-78.

⁵⁸ Sur cette question, voir notre *ANNEXE I Malebranche et les médecins* consacrée à la filiation « structurelle » existant entre la médecine et la pédagogie.

ANNEXE I

Malebranche et les médecins

On pourrait, en effet, insister davantage que nous ne l'avons fait dans notre développement sur la filiation « structurelle » existant entre la médecine et la pédagogie. A plus d'un titre, celle-ci peut, en effet, être conçue comme une alternative à celle-là. En témoigne la déconsidération de la médecine qui revêt, dans de nombreux textes de l'oratorien, un caractère ambigu. Ainsi, dans les trois (ou quatre, si l'on tient compte du péché) cas légitimant le recours aux médecins, aucun ne sollicite un recours *immédiat* aux médecins. Leur aide est, au contraire, extraordinairement conditionnée et même, en un sens, résignée. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un pis-aller ou d'un moindre mal, auquel l'homme est parfois contraint de recourir, *faute d'expérience personnelle*.

Ces quatre cas sont les suivants :

PREMIEREMENT :

Les cas (bien évidemment nombreux) de maladies où, l'économie de notre corps étant troublée, l'homme ne sait plus par lui-même ce qui est bon pour lui et juge parfois utile ce qui est nuisible à sa santé. Dans ces cas précis, le recours au médecin semble justifié.

Cela étant dit, dans ces « maladies ordinaires », Malebranche juge les sens toujours appropriés aux besoins du corps, pourvu qu'on sache écouter sa disposition *actuelle*. Inutile, par conséquent – au moins *en droit* –, de recourir à l'expérience des médecins. Comme chacun sait, ces maladies « se dissipent <en effet> bientôt, lorsqu'on demeure dans l'état, et qu'on observe exactement la manière de vivre, que ces maladies nous inspirent comme par instinct ou par sentiment »¹. Ce qu'il faut donc, c'est bien plutôt être « extrêmement attentif à certains désirs secrets que la disposition actuelle de <notre> corps excite quelquefois en <nous>, et surtout <que nous prenions> garde que ces désirs ne soient point une suite de quelque habitude précédente »², en sorte qu'« il arrive même souvent que le vin <soit> très

¹ *Écl. XIII*, OC III, p. 186.

² *Ibid.*.

utile aux malades qui le trouvent bon ; pourvu que le goût qu'ils en ont ne soit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire »³ ;

DEUXIEMEMENT⁴ :

Il y a certains cas de dérèglements où, naturellement ou à la suite d'un acte de malveillance, nos sens nous trompent. Il peut s'agir, par exemple :

- d'un empoisonnement naturel ;
- d'un empoisonnement intentionnel ;
- ou encore d'un cas de « glotonnerie » (dans lequel nos sens nous portent à manger avec excès certains aliments, beaucoup plus, donc, que nous en pouvons digérer).

Or, ici aussi, la réponse de Malebranche est claire. S'agissant des cas d'empoisonnement, il faut distinguer l'aliment empoisonné, c'est-à-dire préparé, travaillé *etc.*, du poison lui-même que le sens rejette⁵. Pour ce qui est des cas de « glotonnerie », la défense est identique : il ne faut pas confondre l'aliment pour ainsi dire « culturel », c'est-à-dire cuisiné, avec l'aliment naturel que le sens ne saurait prendre avec excès. Dans les deux cas, donc, la faute nous incombe : *soit* que l'erreur provienne d'une altération de notre langue et donc de notre goût

³ *Ibid.*

⁴ On notera que les cas 2. et 4. font écho à certains passages des *Méditations métaphysiques* de Descartes, plus particulièrement la *Méditation sixième*. Pour le cas 2., on pense, par exemple, à cet extrait : « Mais j'ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi ; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, et ainsi que je suis directement trompé par ma nature. Comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison, peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper. Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans laquelle je rencontre une saveur agréable, et non point à désirer le poison, lequel lui est inconnu ; de façon que je ne puis conclure de ceci autre chose, sinon que ma nature ne connaît pas entièrement et universellement toutes choses : de quoi certes il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque l'homme, étant d'une nature finie, ne peut aussi avoir qu'une connaissance d'une perfection limitée. » Pour le cas 4., on comparera ce que dit Malebranche avec ce passage : « Mais nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'ils désirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue ; mais cela n'ôte pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé ; et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive, que l'autre ». Voir AT IX, 67 (traduction de Clerselier) / AT VII, 84 (texte latin).

⁵ D'où un certain « savoir des sens » chez Malebranche. Ferdinand Alquié écrit : « Le goût amer, l'odeur fétide d'un aliment nous le font rejeter : en cela, l'impression ressentie est bien l'équivalent de la connaissance qui, nous révélant la nature chimique du corps offert, nous permettrait de juger que son absorption sera nocive. « Il est nécessaire, écrit Malebranche, que nous ayons des objets sensibles quelque espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité » (*Œuvres*, XII, 119) ». Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, pp. 57-58.

sous l'effet d'une prise répétée de nourriture ainsi « falsifiée »⁶ ; soit que l'opinion et le « désir mimétique » de l'homme aient renforcé ces dérèglements naturels⁷. Mais elle ne vient jamais des sens et ne nécessite donc pas, *en droit*, le recours aux médecins.

Sur tous ces points, on lira avec profit ce long extrait de l'*Éclaircissement XIII* :

Mais à l'égard des poisons, je ne pense pas que nos sens nous portassent jamais à en manger ; et je crois que si par hasard nos yeux nous excitaient à en goûter, nous n'y trouverions pas une saveur propre à nous les faire avaler, pourvu néanmoins que ces poisons fussent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre des poisons tels qu'ils viennent naturellement, et des viandes empoisonnées ; entre du poivre cru, et des viandes poivrées. Nos sens nous portent à manger des viandes empoisonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poisons : je ne sais même s'ils nous portent à en goûter, pourvu que ces poisons soient en l'état que Dieu les a produits ; car nos sens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choses, tel que Dieu l'a établi.

Je demeure aussi d'accord que nos sens nous portent maintenant à manger avec excès de certains aliments ; mais c'est qu'ils ne sont point en leur état naturel. On ne mangerait peut-être point trop de blé, si on le moulait avec les dents qui sont faites à ce dessein. Mais on le moule et on le blute ; on le pétrit et on le cuit, et même quelquefois avec du lait, du beurre, du sucre ; on le mange encore avec des confitures et des ragoûts de plusieurs espèces, qui irritent l'appétit. Ainsi il ne faut pas s'étonner si nos sens nous portent à des excès, lorsque la raison et l'expérience se sont jointes ensemble pour les surprendre et pour les corrompre.

Il en est de même de la chair, elle fait horreur aux sens lorsqu'elle est crue et pleine de sang, comme on la voit après que l'animal est mort de lui-même. Mais les hommes se sont avisés de tuer des bêtes, d'en faire sortir le sang, d'en mettre cuire la chair, et de l'assaisonner, et après cela ils accusent leur sens de corruption et de désordre.⁸

TROISIEMEMENT :

Un cas n'est pas envisagé ici par Malebranche : il s'agit de celui de « glotonnerie » pour ainsi dire « par péché », c'est-à-dire, plus généralement, du cas « *post-lapsaire* » de dépendance à l'égard des plaisirs sensibles.

⁶ Voir *Écl. XIII*, OC III, p. 184 : « Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les personnes les plus attentives aux rapports de leur sens, mais cela est assurément fort rare. On ne doit pas conclure absolument de ces cas particuliers, que nos sens sont tout corrompus, et qu'ils nous trompent ordinairement dans les choses mêmes qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent notre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'est point naturelle ; et dont nous nous servons souvent ; car il est certain que les viandes de haut goût, dont nous nous nourrissons, blessent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de notre langue et lui ôtent sa délicatesse et son discernement ».

⁷ Voir *ibidem* : « Comme nos amis prennent de mauvaises nourritures, du moins par rapport à notre tempérament, nous faisons comme eux, car nous vivons d'opinion et l'exemple nous rassure. Nous n'examinons point l'effet que ces aliments produisent en nous, et nous ne craignons point d'en prendre avec excès ».

⁸ *Op. cit.*, p. 183.

Ce cas de transgression des limites naturelles, le chapitre V du Livre premier de la *Recherche*⁹ permet de l'éclairer. En effet, intitulé : « Deux manières d'expliquer la corruption des sens par le péché », ce passage interroge l'état *pré-lapsaire* du premier homme à l'aune de ses deux unions originelles : union de l'âme à Dieu / union de l'âme au corps. Il prend ainsi la forme chronologique et logique suivante :

Avant le péché¹⁰

S'agissant de l'union de l'âme au corps :

L'homme était, selon Malebranche, averti par des plaisirs prévenants (c'est-à-dire antérieurs à toute connaissance¹¹) de ce qu'il lui fallait rechercher ou éviter en termes de bien ou de mal pour la conservation du corps et de la vie¹². Innocent et parfait, Adam pouvait même arrêter incontinent les mouvements qui s'excitaient dans son corps¹³ et à l'occasion desquels son âme ressentait plaisir et douleur¹⁴. Adam conservait ainsi une capacité de penser « vierge » et libre d'aimer Dieu.

S'agissant de l'union de l'âme à Dieu :

Encore dans l'ordre, Adam connaissait son bien et éprouvait de la joie à la vue de son bonheur¹⁵. C'est donc, nous dit Malebranche, *par choix* et *par raison* (et non *par instinct* et comme *invinciblement*)¹⁶ qu'il aimait Dieu.

⁹ Voir *RV*, OC I, pp. 69 et suivantes.

¹⁰ Nous retenons ici la deuxième explication, jugée, de l'aveu même de Malebranche, plus « véritable ». Voir plus bas.

¹¹ D'où la distinction malebranchienne entre le plaisir et la joie (qui suppose toujours quelque connaissance). Voir, entre autres, *Écl. XIV* « Sur le troisième Chapitre, du cinquième Livre. *Que l'amour est différent du plaisir et de la joie* », OC III, p. 197.

¹² Conformément à la conceptualisation, par exemple, cartésienne de la sensation. Voir, entre autres, la *Méditation sixième*.

¹³ Voir *CC*, OC IV, p. 40 : « Ainsi Adam pouvait d'abord se servir du goût pour discerner les choses qui étaient utiles à la conservation du corps, et continuer ensuite de manger sans goût et sans aucun plaisir [...] ».

¹⁴ Pour comprendre ceci – à savoir la capacité, postulée par Malebranche, d'Adam de *suspendre les lois de la communication des mouvements* –, il faut bien évidemment avoir en tête la doctrine malebranchienne dite de l'*occasionnalisme*. Le privilège adamique pouvait ainsi consister (par exemple) en la capacité d'Adam d'empêcher que, suite à un mouvement corporel provoqué par le choc d'un objet sur son corps (selon les lois de la communication des mouvements), son cerveau ne soit modifié et affecté de quelque sensation (en vertu de l'union de l'âme et du corps), ce qui l'aurait très certainement occupé et « diverti » (ce qui l'aurait donc privé pour un temps de l'intelligence et de l'amour de Dieu). Sur les difficultés à concilier ce privilège, et donc cette exception adamique, avec l'*occasionnalisme* de Malebranche, voir, entre autres, Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique, sur la Religion, et sur la mort*, *Œuvres*, éditées par Geneviève Rodis-Lewis, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, note 1 p. 1299.

¹⁵ C'est là un des points importants de divergence entre les deux explications possibles de la corruption des sens par le péché. La *première*, envisagée peu avant par Malebranche, faisant intervenir le plaisir à deux niveaux : « au niveau du corps » et « au niveau de l'esprit ». Or Malebranche est de plus en plus convaincu de l'impossibilité d'un plaisir spirituel prévenant en Adam, pour différentes raisons : la nécessité de sauvegarder le mérite de la liberté ; la vertu ; ou encore le sentiment qu'il fallait qu'Adam eu de sa faiblesse. Sans compter la

Après le péché¹⁷

S'agissant de l'union de l'âme au corps :

L'union originelle de l'âme et du corps serait devenue dépendance¹⁸.

S'agissant de l'union de l'âme à Dieu :

L'amour et la connaissance de Dieu seraient aujourd'hui, sinon absents, du moins pénibles.

On l'aura compris, une des conséquences majeures du péché est, selon Malebranche, sinon la « destruction » de la nature (« absolument parlant », rien dans la nature n'est en effet dérangé pour l'oratorien), du moins un certain désordre en ce qu'est préféré et aimé ce qui ne devrait pas l'être. Or ce désordre a beau n'être que la perte d'un pouvoir ou la perte d'une certaine délicatesse de l'environnement (c'est-à-dire, en un sens, *rien*)¹⁹, il fait que nous détournons, à notre profit, cette fonction gnoséologique, strictement et simplement pratique, des sens, et « obligeons » Dieu à nous procurer du plaisir quand il serait dans l'Ordre que nous nous en abstenions²⁰.

perplexité dans laquelle nous laisse une telle explication quant aux raisons ayant pu motiver Adam à pécher : pourquoi Adam aurait-il désobéi s'il avait du plaisir *et* dans la jouissance du bien *et* dans l'amour de Dieu ?

¹⁶ Il y a donc un *double principe de toute action*, tant chez le premier homme que chez nous : la *lumière*, qui éclaire (sans porter à aimer) ; et le *plaisir*, sensible ou non, qui pousse et détermine efficacement à aimer, prévient notre raison, et affaiblit la liberté. Or, c'est la lumière, insuffisante à l'homme d'aujourd'hui, qui prévalait en Adam.

¹⁷ Parmi trois explications possibles de la chute, Malebranche semble opter pour l'amour qu'éprouvait Adam pour sa femme, une sorte de « tendresse naturelle » et de « crainte déréglée de la contrister », qui le conduisit à désobéir à Dieu. Voir *RV*, OC I, p. 75.

¹⁸ Voir *ibid.*, pp. 75-76.

¹⁹ Sur ce point, voir, par exemple, Malebranche, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, *Œuvres*, éditées par Geneviève Rodis-Lewis, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 1634 : « Et quand nous péchons, que faisons-nous ? Rien. Mais nous aimons un bien particulier. Il est vrai, mais le péché ne consiste pas précisément en cela : car tout bien est aimable, et doit être aimé. Notre amour en lui-même est bon ; et en cela même que nous aimons ce bien particulier nous suivons l'impression que Dieu nous donne. Notre péché consiste précisément en ce que nous arrêtons à ce bien particulier, l'impression que Dieu nous donne pour aimer tout ce qui est bien, ou le bien universel, dans le temps que nous devons et que nous pouvons l'aimer. Donc le péché n'est rien, et quoique Dieu fasse tout, il ne le fait pas ». Voir également *CC*, OC IV, p. 102 : « la concupiscence précisément comme telle n'est rien. Ce n'est en nous qu'un défaut de puissance sur notre corps, lequel défaut ne vient que du péché, puisqu'il serait juste sans cela que notre corps nous fût soumis ».

²⁰ Selon Malebranche, la conduite dont le Créateur s'est fait un principe n'a pu être modifiée après la chute pour la simple raison que la créature – finie, mais, qui plus est, maintenant misérable et pécheresse – ne saurait constituer une motivation pour Dieu de changer ses lois. Un tel changement démentirait d'ailleurs l'excellence des attributs divins. D'où le maintien, *avant* comme *après* la chute, des lois naturelles et donc la possibilité pour l'homme désordonné d'*obliger* Dieu à agir contre l'ordre immuable de ses perfections. Voir, par exemple, cet extrait remarquable du *TM*, OC XI, pp. 24-25 : « C'est l'obéissance que l'on rend à l'Ordre, c'est la soumission à la loi divine qui est la vertu en tout sens. La soumission à la nature, aux suites des décrets divins, ou à la puissance de Dieu est plutôt nécessité que vertu. On peut suivre la nature et se déréglé, car maintenant la nature est déréglée. On peut au contraire résister à l'action de Dieu, sans contrevenir à ses ordres : car souvent l'action particulière de Dieu est tellement déterminée par les causes secondes ou occasionnelles, qu'en un sens elle n'est point conforme à l'Ordre. Il est vrai que Dieu ne veut que selon l'Ordre : mais souvent il agit en quelque manière

Mais, ici non plus, cette chute de l'homme n'est pas le dernier mot de Malebranche. En effet, comme il l'écrit dans ce même *Éclaircissement XIII* : « le péché n'a point tellement dérégulé toutes les facultés de l'âme, qu'on ne puisse en plusieurs occasions se consulter soi-même ; et que souvent il arrive qu'on perd la vie de l'âme ou du corps, parce qu'on a recours à des médecins peu experts dans leur art, et qui ne connaissent point assez notre tempérament. »²¹

En outre, dérèglement n'est pas destruction et donc, sur ce terrain du péché également, l'homme dispose de moyens ou de remèdes naturels. Ainsi, aux « gloutons » qui « se servent de leur raison, pour se préparer d'autres aliments que ceux que la nature leur fournit », Malebranche enjoint de « se servir aussi de leur même raison pour se modérer dans leur repas. »²². Nul besoin, pour se faire, de recourir aux médecins.

QUATRIEMEMENT²³ :

Enfin, il y a les cas plus ou moins problématiques (selon que l'on connaît ou non les fondements de la « théodicée » malebranchienne) de dérèglements cette fois-ci « absolument » naturels, c'est-à-dire tous les cas de tromperies des sens qui ne sont autres que les conséquences de l'imperfection fondamentale de la nature selon Malebranche.

Rappelons en effet que, aussi problématique ou paradoxale que cela puisse paraître pour un auteur chrétien, qui plus est contemporain de Leibniz²⁴, le monde malebranchien,

contre l'Ordre. Car l'Ordre même voulant, que Dieu comme cause générale, agisse d'une manière uniforme et constante, en conséquence des lois générales qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'Ordre. Il forme des monstres, et comme dit un prophète, il *sert* maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies par lesquelles il exécute ses desseins. De sorte que celui qui prétendrait obéir à Dieu en se soumettant à sa puissance, en suivant et respectant la nature, blesserait l'Ordre, et tomberait à tout moment dans la désobéissance ».

²¹ *Écl. XIII*, OC III, p. 181.

²² *Op. cit.*, pp. 183-184. N'oublions pas les secours surnaturels dont l'homme dispose pour quitter, autant que faire se peut, ce dangereux état. Nous pensons, par exemple, à la grâce de Jésus-Christ ou grâce de sentiment, que Malebranche nomme encore « délectation prévenante » et « sainte concupiscence », tant son rapport avec le plaisir est grand. Sur tout ceci, voir, par exemple, *TNG*, OC V, p. 97 : « Il fallait opposer la grâce de sentiment à la concupiscence, plaisir à plaisir, horreur à horreur, afin que l'influence de Jésus-Christ fût directement opposée à l'influence du premier homme. Il fallait que le remède fût contraire au mal pour le guérir. Car la grâce de lumière ne peut guérir un cœur blessé par le plaisir ; il faut ou que ce plaisir cesse, ou qu'un autre succède. Le plaisir est le poids de l'âme : elle se penche naturellement avec lui : les plaisirs sensibles l'abaissent vers la terre. Il faut, afin qu'elle puisse se déterminer par elle-même, ou que ces plaisirs se dissipent, ou que la délectation de la grâce la relève vers le Ciel, et la mette à peu près dans l'équilibre. C'est ainsi que l'homme nouveau peut combattre contre le vieil homme (...). Comme l'homme n'avait point de concupiscence avant son péché, il ne devait point être porté à l'amour du vrai bien par la délectation prévenante. Il connaissait clairement que Dieu était son bien, il n'était pas nécessaire qu'il le sentît. Il ne devait pas être attiré par le plaisir à aimer celui que rien n'empêchait d'aimer, et qu'il connaissait parfaitement digne de son amour : mais après le péché, la grâce de la délectation lui a été nécessaire, pour contrebalancer l'effort continuel de la concupiscence ».

²³ Voir plus haut.

absolument parlant, c'est-à-dire sans qu'on prenne en considération la manière dont il a été produit, aurait pu être meilleur. Dieu aurait donc pu créer un monde plus parfait²⁵.

Faut-il le regretter ? Bien évidemment non. *Tout d'abord*, parce que le principe de la simplicité des voies – selon lequel l'ordre des perfections de Dieu (qui est son inviolable loi) implique la simplicité des voies, c'est-à-dire le gouvernement du monde par le moins de lois particulières possibles, mais par des lois constantes, fécondes et donnant le maximum d'effets avec le minimum d'action –, qui fonde, en quelque sorte, cette imperfection naturelle, est également « gage » de sagesse et de bonté divines. C'est que, pour aller vite, la généralité de l'action de Dieu fait sa sagesse de même qu'elle le dispense de vouloir positivement ce qu'il ne fait que permettre. *Ensuite*, parce que l'homme n'est pas sans remède contre cette imperfection : selon l'oratorien, les mères – et non les médecins ! – sont, par exemple, toujours capables de suppléer à ce défaut de discernement des sens par l'éducation. Malebranche écrit :

Mais, supposé même qu'il y ait des fruits dont le goût soit capable de tromper les sens les plus délicats, et qui sont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du péché ; mais seulement de ce qu'il est impossible qu'en vertu des lois très simples de la nature, un sens ait assez de discernement pour toutes sortes de viandes. De plus le défaut de ce sens ne serait point sans remède ; parce que lorsque les mères ont de l'aversion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfants, non seulement quand ils sont dans leur sein, mais encore bien davantage lorsqu'elles les ont mis au monde. Car les enfants ne mangent que ce qui leur est donné par leurs mères : et elles impriment en eux machinalement, et par l'air de leur visage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits qui ne sont point bons à manger. De sorte que Dieu a suffisamment pourvu par nos sens à la conservation de notre vie, et il ne se peut rien de mieux.²⁶

On le voit bien, dans chacun des cas où le recours aux médecins serait justifié, Malebranche rappelle que leur aide doit toujours être circonstanciée et réfléchie.

²⁴ Pour qui, on le sait, nous vivons dans le meilleur des mondes possibles.

²⁵ Voir, par exemple, *TNG*, OC V, p. 29 : « Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons. Il pouvait, par exemple, faire en sorte que la pluie, qui sert à rendre la terre féconde, tombât plus régulièrement sur les terres labourées, que dans la mer, où elle n'est pas si nécessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait, il aurait fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies, et qu'il eût multiplié les lois de la communication des mouvements, par lesquels notre monde subsiste : et alors il n'y aurait plus eu entre l'action de Dieu et son ouvrage, cette proportion, qui est nécessaire pour déterminer un être infiniment sage à agir, ou du moins il n'y aurait point eu la même proportion entre l'action de Dieu et ce monde si parfait, qu'entre les lois de la nature et le monde que nous habitons. Car notre monde, quelque imparfait qu'on le veuille imaginer, est fondé sur des lois de mouvement si simples et si naturelles, qu'il est parfaitement digne de la sagesse infinie de son Auteur ».

²⁶ *Écl. XIII*, OC III, p. 185.

Derrière cette réserve, voire cette méfiance caractéristique des jugements de Malebranche à l'égard des médecins, il faut bien évidemment voir la profonde confiance de l'oratorien en une Providence qui, prévoyant et pourvoyant à toutes choses, fait que

notre imagination et nos sens sont dans la défiance, lorsque nous prenons des aliments qui ne sont point ordinaires. Car si un homme n'avait jamais mangé ni vu manger d'un certain fruit, et qu'il en rencontrât, il aurait d'abord quelque aversion et quelque sentiment de crainte en le goûtant. Son imagination et ses sens seraient naturellement très attentifs au goût qu'il ressentirait. Quelque faim qu'il eût, il en mangerait peu la première fois ; et si ce fruit avait quelque qualité dangereuse, elle ne manquerait pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainsi sa machine se disposerait de telle manière, qu'il n'en mangerait pas une autre fois ; et l'horreur qu'il en aurait s'exprimant sensiblement par l'air de son visage, il empêcherait même les autres d'en manger. Tout cela se ferait, ou se pourrait faire en lui, sans que la raison y eût de part ; car je ne parle point ici des secours que la raison et l'instruction peuvent donner.²⁷

Mais on peut penser que cette déconsidération de la médecine cache un jugement plus grave, à savoir la prise de conscience, par Malebranche, que la maladie est le plus souvent l'effet d'une *expérience manquante* ou *déficiente* à laquelle n'échappent pas toujours les médecins. Ce n'est ainsi pas un hasard :

- si dans notre PREMIER CAS, l'oratorien souligne les dangers de l'« habitude » (qui suppose l'expérience en tant que « mémoire d'une multiplicité de cas ») faisant encourir le risque d'une confusion entre les besoins actuels (et donc naturels) du corps et les désirs nés d'une dépendance malsaine ;
- si dans le SECOND CAS, il écrit qu'« il ne faut pas s'étonner si nos sens nous portent à des excès, lorsque la raison *et l'expérience* se sont jointes ensemble pour les surprendre et pour les corrompre » (c'est nous qui soulignons) ;
- si dans le TROISIEME CAS, il insiste sur le fait que le mal vient souvent davantage « des médecins peu experts dans leur art <c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, de l'expérience devenue art>, et qui ne connaissent point assez notre tempérament » que de nous-même, fussions-nous actuellement pécheurs ;
- enfin, si, dans le QUATRIEME CAS, la solution au problème des dérèglements naturels est dite résider en nos mères qui, par rapport aux enfants, incarnent l'expérience ou l'art.

²⁷ *Op. cit.*, p. 184.

La nécessité, toute relative, de recourir aux médecins n'est ainsi jamais fondée, selon Malebranche, que sur une mauvaise répétition ou sur une mauvaise accumulation de sensations, bref, sur une mauvaise expérience ou sur l'art « vicieux » qui en découle presque nécessairement, voire sur le manque total d'expérience chez les enfants.

Or c'est précisément ce type de dérèglements que la pédagogie a pour but de corriger et même, tout simplement, de supprimer, en empêchant leur formation.

DEUXIÈME PARTIE

Expérience et connaissance de soi

L'analyse des occurrences des termes « expérience » et « expériences » dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche atteste l'existence d'un deuxième sens du concept d'expérience. Le terme est alors associé au sentiment intérieur et à la conscience pour signifier le type particulier de connaissance de l'âme dont l'homme malebranchien, sur ce point quelque peu « anticartésien », est capable. Ainsi, si la nature de l'âme demeure, selon l'oratorien, essentiellement obscure, son existence et celle de ses modalités ne font, en revanche, aucun doute, précisément grâce à l'expérience du sentiment intérieur que nous faisons de ce qui se passe en nous-mêmes.

Un premier chapitre interrogera donc cette identification malebranchienne entre l'expérience et le sentiment intérieur ; le sentiment intérieur et la conscience ; l'expérience et la conscience, afin, entre autres, d'apprécier la contribution de Malebranche à l'invention de la conscience, ainsi que son rapport à l'expérience (**Expérience / sentiment intérieur / conscience**).

Dans un second chapitre (**Malebranche psychologue**), nous poserons à nouveau frais la question de savoir s'il existe ou non une véritable psychologie malebranchienne. Discutant les travaux de Martial Gueroult – qui ont le mérite de souligner que, sans rapport à l'idée de l'étendue, le discours de Malebranche sur l'âme ne peut qu'être irrationnel –, nous montrerons en quel sens le caractère empirique de la connaissance malebranchienne de soi invite à relire cette détermination à la lumière de la distinction, faite par Aristote, entre les sens, l'expérience, l'art et la science. Le gain conceptuel serait l'appréhension de la psychologie malebranchienne comme un art, c'est-à-dire comme une authentique connaissance empirique *et* rationnelle, proche de la science, quoique n'équivalant pas à la rationalité scientifique *stricto sensu*. Ce qui mettrait un terme aux débats sur cette question, en conciliant les lectures empiriste *et* rationaliste de la psychologie de Malebranche.

Chapitre 1 - Expérience / sentiment intérieur / conscience

A. « *Il faut étudier les sciences dans leur rang* »

A la fin de notre *Première partie*, nous suggérons l'existence, chez Malebranche, d'un ordre des sciences à apprendre. Or, sur ce terrain également, notre concept d'expérience va jouer un rôle fondamental, même si son importance n'apparaît pas immédiatement. Le raisonnement de Malebranche est, en effet, ici complexe et suppose quelques médiations que voici.

Pour commencer, on lira cet extrait de l'article XIV du chapitre X de la *Seconde partie* du *Traité de morale* :

Ce n'est pas qu'il faille mépriser l'histoire par exemple, et n'étudier jamais que des sciences solides, qui par elles-mêmes perfectionnent l'esprit et règlent le cœur. Mais c'est qu'il faut étudier les sciences dans leur rang. On peut étudier l'histoire lorsqu'on se connaît soi-même, sa religion, ses devoirs.¹

Plusieurs remarques s'imposent.

Tout d'abord, on constate que Malebranche critique ici, comme Descartes avant lui, les « connaissances de mémoire » (dont l'histoire n'est ici qu'un exemple²) qui chargent « la mémoire des enfants de mille faits peu utiles, et qui ne sont propres qu'à troubler et qu'à agiter un esprit, qui n'a encore que très peu de fermeté et d'étendue, et qui n'est déjà que trop

¹ *TM*, OC XI, p. 235. Voici la suite de cet extrait : « On peut étudier l'histoire lorsqu'on se connaît soi-même, sa religion, ses devoirs : lorsqu'on a l'esprit formé, et que par là on est en état de discerner du moins en partie, la vérité de l'histoire, des imaginations de l'historien. Il faut étudier les langues : mais c'est lorsqu'on est assez philosophe, pour savoir ce que c'est qu'une langue : lorsqu'on sait bien celle de son pays : lorsque le désir de savoir les sentiments des Anciens nous inspire celui de savoir leur langage ; parce qu'alors on apprend en un an ce qu'on ne peut sans ce désir apprendre en dix. Il faut être homme, chrétien, Français, avant que d'être grammairien, poète, historien, étranger. Il ne faut pas même être géomètre pour se remplir la tête des propriétés des lignes : mais pour donner à son esprit la force, l'étendue, la perfection dont il est capable ».

² Malebranche critiquera également la géographie, la linguistique, la conjugaison ou encore la grammaire, les lettres dites classiques et parfois même la géométrie. Voir *op. cit.*, p. 233 : « XI. On meurt à dix ans, aussi bien qu'à cinquante ou à soixante. Que deviendra donc à la mort un enfant, dont le cœur se trouvera déjà corrompu, tout plein de l'estime de sa qualité, et de l'amour des biens sensibles. A quoi lui servira dans l'autre monde de savoir parfaitement la géographie de celui-ci, et dans l'éternité les époques des temps ? (...) Qu'il sache décliner et conjuguer, qu'il entende parfaitement, si on le veut, le grec et le latin ; qu'il soit déjà savant dans l'histoire et dans les intérêts des princes (...). A quoi bon toutes ces vanités, dont on remplit son esprit et son cœur ? Y a-t-il dans le ciel des récompenses solides pour de vaines études, des places d'honneur destinées à ceux qui composent un thème sans faute ? Dieu jugera-t-il les enfants sur une autre loi, que sur l'Ordre immuable, que sur les préceptes de l'Évangile (...) ? On peut apprendre ces sciences : mais c'est lorsque l'esprit est formé, et qu'on est en état d'en faire un bon usage (...) ».

troublé et trop ému par l'action des objets sensibles »³, et « qui confondent l'esprit (...) et inspirent aussi naturellement de l'orgueil : car l'âme se grossit, et s'étend, pour ainsi dire, par la multitude des faits dont on a la tête pleine (...) »⁴. Ce type de « connaissance » se distingue donc radicalement de la science. C'est pourquoi toute bonne pédagogie doit l'éviter.

Dans une lettre à Hoogelande du 8 février 1640, Descartes écrivait, par exemple, à propos des mathématiques :

j'ai l'habitude de distinguer deux choses en mathématiques (*mathesis*) : l'histoire et la science. J'entends par histoire tout ce qui a déjà été découvert et se trouve dans les livres. Mais, par science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions, et à découvrir par sa propre industrie tout ce que l'esprit humain peut trouver dans cette science.⁵

Du côté de Malebranche, on pensera à certains chapitres de la *Recherche*, notamment les chapitres III et suivants de la *Seconde partie* du Livre second⁶, consacrés aux personnes d'études et à leurs erreurs.

Ensuite, l'oratorien pose, dans cet extrait, un ordre des sciences, au premier « rang »⁷ desquelles figure la connaissance de soi. « On peut étudier l'histoire lorsqu'on *se connaît soi-même* »⁸ écrit notre philosophe. Plus loin, on trouve l'expression « la connaissance de l'homme » pour nommer ce savoir, comme l'atteste ce passage de l'article XV du même chapitre X de la *Seconde partie* du *Traité de morale* :

On verra toujours les jeunes gens à la sortie du collège, lorsqu'ils devraient être savants, car ensuite presque tous n'étudient plus : on les verra, dis-je, ignorants dans la *connaissance de l'homme*, de la religion et de la morale. Car enfin connaît-on l'homme, lorsqu'on ne sait pas seulement distinguer l'âme du corps ? A-t-on les premiers éléments de la religion et de la morale, lorsqu'on n'est pas pleinement convaincu du péché originel, et de la nécessité d'un médiateur ?⁹

³ *Op. cit.*, pp. 232-233.

⁴ *Op. cit.*, pp. 234-235.

⁵ Descartes à Hoogelande, 8 février 1640, in *Œuvres philosophiques II 1638-1642*, Paris, Garnier, 2018, p. 159 / AT III, 722 (texte latin).

⁶ Voir également le chapitre III de la *Première partie* du Livre troisième de la *Recherche*.

⁷ Le mot est donc de Malebranche lui-même.

⁸ C'est nous qui soulignons.

⁹ *TM*, OC XI, p. 236.

En quoi consiste cette connaissance de l'homme¹⁰ ? Pour le comprendre, il faut précisément revenir à notre concept d'expérience.

On commencera par lire le chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale*. Le titre de ce chapitre est le suivant : « *De la FORCE de l'esprit. Nos désirs sont les causes occasionnelles de nos connaissances. Il est difficile de contempler les idées abstraites, et la force de l'esprit consiste dans l'habitude qu'on a prise de supporter le travail de l'attention. Moyens pour acquérir cette force d'esprit. Il faut faire taire ses sens, son imagination et ses passions, régler ses études, ne méditer que sur des idées claires, etc.* ».

A partir de cette réflexion sur la nécessité de maîtriser son attention contre le partage inutile de la capacité de l'esprit en vue de l'illumination divine, Malebranche écrit à l'article XII : « La seule règle que je souhaite qu'on observe avec soin, c'est de ne méditer que sur des idées claires et des expériences incontestables »¹¹.

A l'article XVI, il précise :

Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous. Si nous voulions nous conduire par les exemples, et juger des choses par l'opinion, nous nous tromperions à tous moments. Car il n'y a rien de plus équivoque et de plus confus que les actions des hommes, et souvent rien de plus faux que ce qui passe pour certain chez des peuples entiers. Au reste il est fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature. 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.¹²

Les articles XVII à XIX développent alors ce qu'il faut entendre par :

- « connaissance de l'homme » (article XVII) ;
- « connaissance de Dieu » (article XVIII) ;
- « connaissance de l'Ordre » (article XIX).

S'agissant de la connaissance de l'homme, elle est, nous dit Malebranche,

¹⁰ Sur les différents sens de « soi » dans l'expression « connaissance *de soi* », voir Denis Moreau, *Malebranche*, pp. 96 et suivantes.

¹¹ *TM*, OC XI, p. 65.

¹² *Op. cit.*, pp. 66-67.

de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet. Mais ce n'est qu'une science expérimentale, qui résulte de la réflexion qu'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.¹³

Il y aurait, bien évidemment, beaucoup de choses à dire sur l'ensemble de ces extraits¹⁴. On commencera par noter le lien explicite, peu souligné par les commentateurs¹⁵, établi ici par Malebranche entre l'expérience et le sentiment intérieur¹⁶.

B. *Expérience et sentiment intérieur*

« Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits (...) nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous » écrit, en effet, l'oratorien. D'autres textes de notre philosophe identifient ces deux concepts¹⁷. Car on ne doutera pas de la valeur inclusive du « ou » dans les extraits qui vont suivre : l'analyse des références mentionnant les deux concepts atteste une indifférence de la part de Malebranche

¹³ *Op. cit.*, p. 67.

¹⁴ On pense, notamment, à la définition d'« expérience incontestable » à partir du concept de foi (« les faits que la foi nous enseigne ») sur laquelle nous reviendrons dans notre *ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?*.

¹⁵ Parmi les commentateurs de Malebranche, celui qui a le mieux vu et donc le plus insisté sur cet aspect du malebranchisme – sans toutefois l'analyser de façon « systématique » – est, sans aucun doute, Geneviève (Rodis-) Lewis. Dans son livre *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme* elle met, en effet, très souvent l'accent sur le caractère « empirique » de la connaissance malebranchienne de soi. Voir Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, p. 158 par exemple : « Rien de semblable <concevoir avec évidence ou déduire toutes ses propriétés géométriques de la définition du carré> en l'âme, qui a besoin d'une *expérience* intérieure pour découvrir les modifications dont elle est capable » (c'est Geneviève Lewis qui souligne).

¹⁶ On retrouve la même idée par exemple chez Arnauld. Voir Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, p. 183 : « jamais personne n'a eu besoin de consulter l'idée de l'étendue, pour y apprendre que les sentiments des couleurs et de la douleur sont des modifications de notre âme. Car jamais personne n'en a pu douter, puisque ce sont de ces choses dont tout le monde est intérieurement convaincu par sa propre expérience » (Chapitre XXIII, V. Raison). Voir également *RVFI*, OC VI, p. 128, où Malebranche cite ce passage d'Arnauld : « il ne me reste plus pour un entier renversement *de cette nouvelle Philosophie des idées*, qu'à montrer, que quand ce qu'il fait faire à notre esprit, pour lui faire trouver ses idées dans cette *étendue intelligible infinie*, pourrait lui servir à les y trouver, (ce qui ne peut être, comme nous venons de le voir) on n'en devrait pas moins rejeter comme des chimères, tout ce qu'il dit sur cela, parce qu'il est manifestement contraire à ce que nous savons certainement se passer dans notre esprit, *qui est la plus certaine des expériences*, et aux lois générales que Dieu s'est prescrit à lui-même, pour nous donner la connaissance de ses ouvrages » (c'est nous qui soulignons).

¹⁷ Sauf erreur de notre part, les extraits que nous présentons sont les seuls à identifier l'expérience et le sentiment intérieur (la liste est donc exhaustive).

qui place tantôt l'une tantôt l'autre notion en tête de la disjonction et qui va parfois jusqu'à superposer les deux termes. Ainsi, dans sa *Réponse à M. Régis*, notre philosophe écrit : « elle <l'âme> ne se connaît que par l'expérience du sentiment intérieur »¹⁸. Et dans le cadre de sa polémique avec Arnauld l'oratorien de souligner son « erreur grossière, dont chacun peut être convaincu de l'absurdité, par le sentiment intérieur de sa propre expérience »¹⁹.

Lorsqu'il ne superpose pas les deux notions, on trouve, dans l'*Éclaircissement VIII* par exemple : « C'est une chose <le fait que la capacité finie de pensée de l'homme soit remplie par les différentes sensations de plaisir> que nous apprenons par expérience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes »²⁰.

Au chapitre XXIII de sa *Réponse au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées, on peut lire également cette phrase : « Nous ne pouvons point découvrir, si l'âme est ou n'est pas capable de plaisir, en contemplant l'idée prétendue qui la représente : c'est le sentiment ou l'expérience qui nous l'apprend d'une manière confuse et nullement intelligible »²¹.

On pensera, en outre, à cet extrait, on ne peut plus explicite, du *Traité de morale* : « l'expérience, ou le sentiment intérieur qu'on a de soi-même »²².

Enfin, dans sa *Réponse à M. Régis*, Malebranche déclare :

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 intérieur, parce que l'expérience m'apprend que l'âme sent intérieurement tout ce qui se passe actuellement en elle.²³

Ce rapprochement entre les deux concepts n'est alors pas anodin. Car Malebranche caractérise le sentiment intérieur comme la manière de connaître l'existence de l'âme et ce dont elle est capable. Qu'il s'agisse en effet des limites de notre capacité de pensée (*Éclaircissement VIII*) ou des sensations qui la remplissent (*Réponse au Livre de M.*

¹⁸ *RR*, OC XVII, p. 297.

¹⁹ *RVFI*, OC VI, p. 180. L'« erreur grossière » que Malebranche reproche ici à Arnauld est de croire qu'on ne peut désirer un bien que si on en a déjà une perception distincte.

²⁰ *Écl. VIII* « Sur le Chapitre septième du deuxième Livre. Réduction des preuves et des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes », OC III, p. 75.

²¹ *RVFI*, OC VI, p. 161.

²² *TM*, OC XI, p. 64. Voir également cette affirmation – intéressante, puisqu'elle ajoute un troisième terme, mais dont le sens est assez éloigné du sujet qui nous occupe – des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* : « ce n'est pas la raison qui doit régler les mouvements du corps ; c'est l'expérience, c'est le sentiment, c'est l'instinct ». *MCM, Méditation VI*, OC X, p. 60.

²³ *RR*, OC XVII, p. 303.

Arnaud, Des vraies et des fausses idées)²⁴, et donc de son existence²⁵, c'est, à chaque fois, grâce au sentiment intérieur ou à l'expérience que nous accédons à ce type de connaissance.

Pour une meilleure connaissance de cette thèse essentielle du malebranchisme, on reviendra au chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*. Le sens et la fonction gnoséologique du sentiment intérieur – et donc de l'expérience prise en ce sens – y sont clairement exposés.

Intitulé « *Quatre différentes manières de voir les choses* », ce chapitre important interroge les genres d'être et leur cognoscibilité. Or, selon Malebranche, on peut connaître les choses : par elles-mêmes (c'est le cas de Dieu) ; par leurs idées (c'est le cas des choses ou des corps)²⁶ ; par conscience, ou par sentiment intérieur²⁷ (c'est le cas de l'existence de mon âme) ; enfin, par conjecture (c'est le cas de l'existence de l'âme d'autrui). L'oratorien propose donc ici une reprise très transformée du dualisme cartésien. Car si, pour Malebranche comme pour Descartes, seuls sont susceptibles d'être connus les esprits et les corps²⁸, chez Malebranche et non chez Descartes, on obtient le « chiasme » suivant :

- alors que la connaissance de l'essence de mon âme m'est interdite en cette vie, celle de l'essence des corps m'est accessible par idée²⁹ ;

²⁴ Voir également *RV*, OC I, p. 452 : « elle <il s'agit de l'âme> 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 ». Cette citation sera reprise et analysée plus bas.

²⁵ Selon Malebranche, on ne peut en effet prouver que les qualités sensibles appartiennent à un esprit distinct du corps qu'indirectement. Voir, par exemple, *Écl. XI* « Sur le Chapitre septième de la seconde partie du troisième Livre où je prouve : *Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de notre âme* », OC III, p. 165. Par ailleurs, sur la valeur de vérité qu'acquiert le *cogito* malebranchien grâce au principe selon lequel *le néant n'a pas de propriétés*, voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 103 : « Je conclus que je suis, parce que je me sens, et que le néant ne peut être senti ». Enfin, sur tous ces points, voir Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 91 et suivantes et Martial Gueroult, *Malebranche. I, La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955, pp. 41 et suivantes.

²⁶ S'agissant de cette connaissance par idée, il faut reconnaître que le *Traité de morale* (plus particulièrement l'article XV du chapitre V de la *Première partie*) élargit quelque peu son extension. Malebranche écrit en effet : « Par idées claires, dont je fais le principal objet de ceux qui veulent connaître et aimer l'Ordre, je n'entends pas seulement celles entre lesquelles l'esprit peut découvrir des rapports exacts et précis, comme sont toutes celles qui sont l'objet des mathématiques, et qui peuvent s'exprimer par nombres ou se représenter par des lignes : j'entends généralement par des idées claires toutes celles qui répandent quelque lumière dans l'esprit de ceux qui les contemplent, ou desquelles on peut tirer des conséquences certaines. Ainsi je mets au nombre des idées claires, non seulement les simples idées : mais les vérités qui renferment les rapports qui sont entre les idées. Je mets de ce nombre les notions communes, les principes de morale, en un mot toutes les vérités claires, soit par elles-mêmes, soit par démonstration, soit même par une autorité infaillible, quoiqu'à parler exactement ces dernières vérités soient plutôt certaines que claires et évidentes ». *TM*, OC XI, p. 66.

²⁷ Nous reviendrons bientôt sur cette identification du sentiment intérieur et de la conscience.

²⁸ Mais cela n'entraîne pas qu'il n'existe absolument que des esprits et des corps. Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 471 : « Je crois qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher que nous ne sachions pas ».

²⁹ C'est-à-dire dans cette perfection divine représentative des corps qu'est l'« étendue intelligible ».

- inversement, alors que la connaissance de l'existence des corps m'est, en un sens³⁰, refusée, celle de l'existence de mon³¹ âme est indubitable grâce au sentiment intérieur ou encore grâce à la conscience³².

Le sentiment intérieur répond ainsi au problème malebranchien (et augustinien) de l'irréductible obscurité de l'homme à lui-même. Car Malebranche, comme saint Augustin, pense que nous ne nous connaissons pas³³. En témoigne « l'ignorance où sont la plupart des hommes <cartésiens compris !> à l'égard de leur âme, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres propriétés »³⁴.

Cela étant dit, on peut justifier moralement et théologiquement cette vérité « factuelle ». C'est que, « si <nous avons> une idée claire de <nous-mêmes>, si <nous voyions> en <nous> cet esprit archétype sur lequel <nous avons été formés>, <nous découvririons> tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que <nous négligerions> tous <nous> devoirs (...). Mais (...) Dieu ne <nous> a pas <faits> pour ne penser qu'à <nous> »³⁵. Autrement dit, « l'idée d'une âme <étant> un objet si grand, et si capable de ravir les esprits de sa beauté, (...) si <nous avons> l'idée de <notre> âme, <nous> ne <pourrions> plus penser à autre chose »³⁶.

³⁰ Car une certaine croyance, que Malebranche nomme paradoxalement « révélation naturelle », nous invite, selon l'oratorien, à poser l'existence des corps, en conformité avec la foi. Voir, par exemple, *Écl. VI* « Sur ce que j'ai dit au commencement du dixième Chapitre du premier Livre, et dans le sixième du second Livre de la Méthode. *Qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des Corps*. Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence », OC III, p. 65 : « (...) pour les jugements naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoique absolument nous puissions nous empêcher de former des jugements libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels s'accordent parfaitement avec la foi ». Sur l'expression « révélation naturelle », voir *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 138 : « Il y a en général des révélations de deux sortes. Les unes sont naturelles, les autres surnaturelles. Je veux dire que les unes se font en conséquence de quelques lois générales qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps ; et les autres, par des lois générales qui nous sont inconnues, ou par des volontés particulières ajoutées aux lois générales, pour remédier aux suites fâcheuses qu'elles ont à cause du péché qui a tout déréglé ».

³¹ L'existence de l'âme d'autrui n'est, en effet, connue que *par conjecture*.

³² Pour une formulation claire de ce chiasme, voir *RV*, OC I, pp. 451-452 : « On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps, et de ceux qui nous environnent ; cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des 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 moins ».

³³ « Nous ne nous connaissons pas ; nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes » écrit Malebranche. Voir *RVFI*, OC VI, p. 58.

³⁴ *Écl. XI*, OC III, p. 164. Ignorance qu'attestent, en effet, selon Malebranche, les polémiques divisant les cartésiens eux-mêmes qui n'arrivent pas à s'accorder sur le fait de savoir si « certaines sensations comme les couleurs et les sons (...) sont ou ne sont pas des modifications de l'âme ». Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 452. Voir également *Écl. XI*, OC III, pp. 166-167.

³⁵ *MCM, Méditation IX*, OC X, p. 105.

³⁶ *Op. cit.*, p. 104. Et Malebranche de poursuivre en ces termes admirables : « 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

En outre, en captivant notre esprit, la vision de l'idée de l'âme aurait l'inconvénient « pratique » de briser, en quelque sorte, son union étroite avec le corps, pourtant si essentielle à la conservation de la vie.

Enfin, « étant pécheur<s>, il est juste que <nous dépendions> du corps auquel <Dieu avait> seulement uni l'homme innocent : il est <donc> bon que <nous nous prenions> pour ainsi dire pour <notre> corps, afin qu'en le sacrifiant, <nous nous sacrifions nous-mêmes> par le supplice dû à tous les pécheurs »³⁷.

Ainsi, privée d'idée claire³⁸, la connaissance de l'essence de mon âme ne peut être que confuse³⁹.

Ce que confirme l'incapacité dans laquelle nous sommes de « comparer <notre> esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître clairement quelque rapport » ; ou même simplement de « comparer entre elles les manières de <notre> esprit, <nos> propres perceptions »⁴⁰. Or « on peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on

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 ? » Dans sa *Réponse au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées, Malebranche va jusqu'à déclarer que « rien ne serait plus propre à nous donner un orgueil et un amour propre de Démon ». *RVFI*, OC VI, p. 156.

³⁷ *MCM*, *Méditation IX*, OC X, p. 104.

³⁸ Mais non d'idée puisque, conformément à ce que soutient Malebranche depuis 1693, c'est-à-dire depuis sa *Réponse à M. Régis*, c'est l'idée de l'âme elle-même, devenue efficace, qui doit modifier mon esprit de telle ou telle pensée. Comme le note très justement Jean-Christophe Bardout, dans cette nouvelle perspective, c'est « l'idée de mon âme, présente en Dieu mais invisible en cette vie, <qui> produirait en ma conscience un pur sentiment de présence. Autrement dit, le sentiment révélateur de l'âme est effectué par l'idée de l'âme ou son archétype en Dieu, toujours à l'œuvre mais jamais donné. » Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, pp. 91 et suivantes. Voir également Denis Moreau, *Malebranche*, p. 99 (note 1). Enfin, sur la question de savoir si l'idée de l'âme qui nous manque est celle de l'âme en général ou celle de mon âme particulière, voir, par exemple, la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 94.

³⁹ Il faut donc opposer ici les connaissances humaine et divine. Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 97 : « Il y a bien de la différence entre se sentir et se connaître. Dieu qui agit incessamment dans l'âme la connaît parfaitement : il voit clairement sans souffrir la douleur, comment l'âme doit être modifiée, afin qu'elle en souffre : Mais l'âme au contraire souffre la douleur, et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître ». Voir également *RPP*, OC XVI, p. 61. L'homme devra donc attendre la mort pour se connaître. Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 98 : « <L'âme> ne découvrira jamais clairement ce qu'elle est, sa nature, ses propriétés, toutes les modalités dont elle est capable, jusqu'à ce que la substance lumineuse et toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la représente, l'esprit intelligible, le modèle éternel sur lequel elle a été formée ». Voir également *RV*, OC I, p. 416.

⁴⁰ *Écl. XI*, OC III, p. 168. Malebranche poursuit en ces termes : « 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. » Voir également *RV*, OC II, p. 366 : « on ne peut définir la chaleur ni la froideur en tant que qualités sensibles ; car on ne les connaît point distinctement et par idée, on ne les connaît que par conscience ou par sentiment intérieur ».

peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable »⁴¹.

Cette confusion explique dès lors le caractère fondamentalement indéfinissable de l'âme et de ses modifications⁴². Malebranche écrit :

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de définition, qui fasse connaître les modifications de l'âme : car puisqu'on ne connaît ni l'âme, ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentiments, et que tels sentiments, de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, etc. ne sont point attachés aux mots ; il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur, ni senti de chaleur, on ne pourrait lui faire connaître ces sensations par toutes les définitions qu'on lui en donnerait.⁴³

D'où le nécessaire recours à une forme de confrontation *sensible* avec le monde extérieur afin d'expliquer, du mieux qu'on peut, ce qu'est telle ou telle sensation ou tel ou tel sentiment bref, telle ou telle modification de l'âme⁴⁴. C'est ce que souligne notre auteur dans cet extrait, plus explicite que le précédent, du §3 du chapitre XIII du Livre premier de la *Recherche* :

la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. (...) Mais ces mêmes hommes n'attachent pas comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue, et de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes : et il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec celle du corps. 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.

⁴¹ *Écl. XI*, OC III, pp. 167-168.

⁴² Si on décide de ne pas recourir au concept d'étendue pour les définir. Sur ce point, voir, plus bas, notre chapitre sur « **Malebranche « psychologue »** » et notre discussion avec la thèse défendue par Martial Gueroult dans *Étendue et psychologie chez Malebranche*.

⁴³ *RV*, OC I, p. 452.

⁴⁴ Ceci vaudrait pour la perception intellectuelle elle-même, *en tant que* perception. Voir, par exemple, *RPP*, OC XVI, p. 28 : « Toutes nos perceptions, généralement nous sont inconnues : nos sensations, la couleur, la chaleur, la saveur, l'odeur, etc. les perceptions pures aussi bien que les perceptions sensibles. La perception que nous avons d'un cercle, par exemple, ne nous est pas plus clairement connue, que la sensation ou le goût d'un fruit. On comprend clairement ce que c'est qu'un cercle : mais on ne comprend nullement ce que c'est, que la perception que l'on en a (...) ». Par ailleurs, sur la confusion, chez Malebranche, entre la sensation et le sentiment, voir, par exemple, *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 117 : « Je nomme dans cet ouvrage sentiments, ce que je me souviens d'avoir nommé sensations dans les autres ».

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, 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 colorés.⁴⁵

L'entière intelligibilité de ce propos malebranchien supposerait, bien évidemment, une relecture du chapitre V de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* sur les « trois causes de la liaison des idées et des traces ».

Comprenons simplement que le sentiment de l'âme (par exemple : la « douleur à la jambe ») que la « volonté constante et immuable du Créateur » a attaché à tel ou tel mouvement corporel et donc à telle ou telle trace dans le cerveau et ce, indépendamment de notre volonté et pour des raisons « pratiques », ne saurait être lié par les hommes à quelque signe conventionnel, écrit ou parlé (« D.O.U.L.E.U.R. A. L.A. J.A.M.B.E. »), dans la mesure où un tel « signifiant » renverrait :

- soit à l'idée abstraite de la douleur (ce qu'exclut la thèse malebranchienne de l'obscurité de l'âme à elle-même ; ce qui, en outre, ne m'instruirait en rien de ce qu'est l'état *affectif* « douleur à la jambe » *en tant que tel*) ;
- soit à la perception sensible, visuelle ou auditive, dépourvue de toute signification, du mot ou du son « D.O.U.L.E.U.R. A. L.A. J.A.M.B.E. », mais non au sentiment « douleur à la jambe » *proprement dit*.

La seule façon de communiquer aux autres mes sentiments, ou de les « verbaliser » sous la forme d'un « langage privé », est alors d'associer entre elles deux « correspondances », que le temps ou l'habitude peuvent contribuer à fixer plus ou moins heureusement. Autrement dit : écrire un mot ou prononcer un son choisi arbitrairement (ici « D.O.U.L.E.U.R. A. L.A. J.A.M.B.E. ») à chaque fois que le sentiment de l'âme « douleur à la jambe » correspondant apparaît à l'occasion de telle modification corporelle. En sorte que le mot ou le son « D.O.U.L.E.U.R. A. L.A. J.A.M.B.E. » semblent exprimer le sentiment correspondant alors qu'en tant que tel ils ne signifient rien de conceptuel ni d'affectif et sont simplement associés, de façon précaire⁴⁶, à l'*expérience* du sentiment proprement dite.

⁴⁵ *RV*, OC I, p. 145. Voir également *RPP*, OC XVI, p. 30.

⁴⁶ Car ce problème demeure que « les hommes n'ayant leurs sentiments qu'à cause du corps, et leur corps n'étant pas disposé en tous de la même manière, il arrive souvent que les mots sont équivoques ; que ceux dont on se

C'est pourquoi, s'il n'est pas facile, pour ne pas dire impossible, de connaître l'essence ou la nature de l'âme et celle de ses modifications, il est, en revanche, aisé d'en connaître l'existence. Il suffit de *sentir* ce qui se passe en nous. Car « rien n'est plus sûr que le sentiment intérieur pour prouver qu'une chose est : mais il ne sert à rien pour faire connaître ce que c'est »⁴⁷. Ainsi circonscrit, le sentiment intérieur ne trompe jamais⁴⁸. Car si une telle connaissance par sentiment intérieur n'équivaut, bien évidemment, pas à une connaissance claire par idée (claire), elle n'en demeure pas moins une connaissance « véritable », en sorte que :

- *d'une part*, nous connaissons plus distinctement l'existence de notre âme que celle de notre corps⁴⁹ ;
- *d'autre part*,

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 spiritualité, la liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions : et c'est apparemment pour cela que Dieu ne nous la fait point connaître par son idée, comme il nous fait connaître les corps. La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fautive. La connaissance au contraire, que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment confus que nous avons de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fautive. Il nous fallait donc une idée des corps pour corriger les sentiments que nous en avons : Mais nous n'avons point besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur (...).⁵⁰

Avant de revenir sur l'identification opérée ici par Malebranche entre le sentiment intérieur (et donc, semble-t-il, entre le sentiment intérieur *et* l'expérience) et la conscience, nous souhaiterions interroger plus précisément ce qui justifie, aux yeux de Malebranche, la première assimilation du sentiment intérieur et de l'expérience.

On peut, selon nous, justifier le rapprochement entre le sentiment intérieur *et* l'expérience de trois façons.

sert pour exprimer les modifications de son âme signifient tout le contraire de ce qu'on prétend, et que souvent on fait penser à l'amertume par exemple lorsqu'on croit faire penser à la douceur ». *RV*, OC I, pp. 452-453.

⁴⁷ *RVFI*, OC VI, p. 163.

⁴⁸ Voir *MCM*, *Méditation VI*, OC X, p. 61.

⁴⁹ Voir *RV*, OC I, p. 451.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 453. Sur cette « démonstration » – difficile à entendre au sens propre (voir *RLA*, 1^{er} juillet 1694, OC IX, p. 999 : « J'atteste sur cela la conscience des autres hommes : car c'est une vérité qui ne se peut démontrer ») – de l'*immortalité*, de la *spiritualité* et de la *liberté* de l'âme, voir, par exemple, la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, pp. 110 et suivantes. Sur l'ajout à cette liste de l'*unité*, voir *RPP*, OC XVI, pp. 130-131.

Premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, la connaissance par sentiment intérieur est une connaissance de l'*existence* de l'âme et de ses modifications et non de leur essence. Elle est donc une connaissance *empirique* et non une connaissance rationnelle. Ce pourquoi elle suppose une *confrontation sensible* avec le monde, en quoi consiste, pour une part, l'expérience.

Deuxièmement, en tant qu'elle est une connaissance empirique, la connaissance par sentiment intérieur est fondamentalement *a posteriori*. Aucune déduction *a priori* des propriétés de l'âme à partir de sa prétendue idée (selon Malebranche, inaccessible) n'est en effet possible. Seule l'expérience, c'est-à-dire, encore une fois, cette confrontation sensible de l'esprit avec le monde, est susceptible de révéler à l'homme ce dont l'âme est capable⁵¹.

Malebranche écrit par exemple que « si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc. nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée »⁵².

Et l'oratorien de poursuivre en utilisant le concept même d'expérience : « elle <l'âme> 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 »⁵³.

Dans l'*Éclaircissement XI*, on peut lire également que « si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, nous ne pourrions point savoir si l'âme serait ou ne serait pas capable d'en sentir. Si un homme n'avait jamais manger de melon, vu de rouge ou de bleu, il aurait beau consulter l'idée prétendue de son âme, il ne découvrirait jamais distinctement, si elle serait ou ne serait pas capable de tels sentiments ou de telles modifications »⁵⁴.

Et dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* on trouve ce passage : « Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur je le sais, mais avant que de la souffrir je ne

⁵¹ Les conséquences, en quelque sorte, morales de cette connaissance *a posteriori* des propriétés de l'âme sont l'incapacité de l'homme de connaître les habitudes ou les dispositions de l'âme ; et donc ses mérites ou ses démérites. Voir, par exemple, *Écl. XI*, OC III, pp. 169-170. Voir également *TM*, OC XI, p. 99 : « Car on ne peut juger de soi que par le sentiment intérieur qu'on en a, et ce sentiment ne représente que les actes qu'on sent actuellement, et nullement les habitudes, si elles ne sont excitées ». En outre, voir *MCM*, *Méditation XVI*, OC X, p. 182 : « (...) l'homme ne peut s'assurer, si c'est la charité ou la concupiscence qui règne en lui ». D'où cette conclusion : « il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons 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-même. Si on ne connaissait de la matière que vingt ou trente figures dont elle aurait été modifiée, certainement on n'en connaîtrait presque rien, en comparaison de ce que l'on en peut connaître par l'idée qui la représente. 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 ». *RV*, OC I, p. 451.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Op. cit.*, p. 452.

⁵⁴ *Écl. XI*, OC III, p. 164.

comprenais pas que ma substance en fût capable ; et dans le temps même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne ? En un mot je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paraît inintelligible (...) »⁵⁵.

En sorte que l'on est en droit de se demander si la mort elle-même mettra un terme à cette connaissance *a posteriori* : « On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connaît pas toutes les modifications dont l'âme est capable ; et qu'outre celles qu'elle a par les organes des sens ; il se peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées, et qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle sera délivrée de la captivité de son corps »⁵⁶.

Remarque :

Le premier sens d'expérience, révélé par notre *Première partie*, en tant que connaissance pratique acquise par la confrontation plus ou moins longue de soi avec le monde, c'est-à-dire en tant que connaissance du rapport que les choses entretiennent avec nous, en vue de la conservation de soi, partage, bien évidemment, avec ce nouveau sens d'expérience ces deux premières caractéristiques : il s'agit également d'une connaissance sensible et *a posteriori*.

Troisièmement, en raison du savoir spécifique auquel ce sentiment intérieur ou cette expérience donne accès (la connaissance de soi en tant que connaissance de l'existence de l'âme et de ses pensées), on peut considérer le sentiment intérieur comme une expérience au sens de *vécu*. Dans cette nouvelle perspective, la connaissance obtenue grâce au sentiment intérieur n'est pas tant pratique que « psychologique »⁵⁷ ou « existentielle »⁵⁸, c'est-à-dire tournée vers la sphère intime des vécus psychiques, sans relation nécessaire au monde

⁵⁵ *MCM, Méditation IX, OC X*, p. 102. Denis Moreau a ainsi raison d'affirmer qu'« à la limite et en considérant que la connaissance de soi est un but qui vaut pour lui-même (ce que ne soutiendrait pas Malebranche), on a ici comme une justification malebranchiste du « dérèglement de tous les sens » prôné par Rimbaud ou des tentatives d'A. Huxley pour atteindre les « portes de la perception ». » Denis Moreau, *Malebranche*, p. 101.

⁵⁶ *RV, OC I*, p. 388.

⁵⁷ Encore une fois, nous reviendrons, plus bas, sur cette question de l'existence ou non d'une véritable psychologie chez Malebranche.

⁵⁸ Voir E. Balibar, J. Locke, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998, p. 55 : « La conception de la conscience exposée par Malebranche mérite à beaucoup d'égards d'être appelée *existentielle*. Sans doute, chez Descartes déjà, la pointe du « cogito » consistait dans la certitude d'une existence (*ego sum, ego existo*). Mais celle-ci était d'autant plus forte que l'expérience correspondante était plus intellectuelle. C'est l'inverse chez Malebranche. Retournant la fameuse analyse du « morceau de cire » de la II^{ème} Méditation, il oppose à son tour les qualités géométriques ou intelligibles des corps à leurs qualités sensibles (couleurs, saveurs, odeurs, etc.) qui sont indissociables de sentiments de plaisir et de douleur. Or ce sont ces dernières qui nous révèlent quelque chose de notre âme dont elles sont des « modifications », d'une façon précisément « confuse ». Inscrivant la *sensation*, le *sentiment* et la *conscience* dans une continuité non seulement sémantique, mais ontologique, Malebranche ouvre ainsi la voie à une description de la subjectivité en tant qu'ensemble de vécus qualitatifs, inséparables d'une particularité individuelle qui demeure incommunicable. Et même, à la rigueur, inanalysable ».

objectif⁵⁹. Le sentiment intérieur n'est ainsi pas simplement la modification de l'âme produite en l'homme à l'occasion d'une épreuve⁶⁰ ou d'un contact avec le monde extérieur ou avec une idée (de l'étendue ou de l'âme), mais l'*expérience elle-même* de cette modification, c'est-à-dire un *vécu* ou un « état de conscience » et ce, qu'il s'agisse de « ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes, et ses inclinations naturelles »⁶¹.

De cette expérience comme vécu, on trouve une trace dans le *Dictionnaire de Furetière*. A la fin de l'article EXPERIENCE, on peut lire en effet :

EXPERIENCE : (...) On appelle un homme d'*expérience*, celui qui a *vécu* et raisonné longtemps, qui a vu et lu beaucoup de choses et d'affaires, qui connaît le monde par sa propre *expérience*.⁶²

Malebranche écrit, dans un esprit similaire, qu'« il est quelquefois utile de consulter (...) quelque personne d'expérience »⁶³.

D'où, disons-le déjà, la portée morale et pédagogique de l'expérience prise en ce nouveau sens.

C'est elle qui, par exemple, invalide la morale stoïcienne : « Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes, et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ? »⁶⁴ L'erreur des stoïciens consiste, en effet, selon Malebranche, à flatter notre orgueil en soutenant que le sage est au-dessus des sens et des affections et ce, contre les

⁵⁹ C'est pourquoi on peut penser le sentiment intérieur comme une expérience prise en ce second sens en l'absence totale de monde extérieur. Dieu, ou plus précisément l'idée de l'étendue et l'idée de l'âme en lui, pourraient très bien modifier mon âme et donc produire en elle telle ou telle sensation ou tel ou tel sentiment, indépendamment de l'existence du monde. En témoigne, par exemple, cet extrait de la *Recherche* : « On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connaît pas toutes les modifications dont l'âme est capable ; et qu'outre celles qu'elle a par les organes des sens ; il se peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées, et qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle sera délivrée de la captivité de son corps ». *RV*, OC I, p. 388.

⁶⁰ Nous rappelons que le mot se trouve dans l'article EXPERIENCE du *Dictionnaire* de Furetière : « EXPERIENCE : Essai, épreuve réitérée de quelque effet qui sert à notre raisonnement pour venir à la connaissance de sa cause. La vie de l'homme est courte, et l'*expérience* longue, dit Hippocrate. La Physique moderne est préférable à celle des Anciens, en ce que celle-ci commençait à raisonner sur les causes, et celle-là ne raisonne que sur les *expériences*. Descartes disait qu'il faisait plus de cas des *expériences* des Artisans, que des spéculations de tous les Doctes. Il y a un curieux Recueil fait par Sturnius des découvertes et *expériences* qui ont été faites en ce siècle, intitulé *Collegium experimentale*. On appelle un homme d'*expérience*, celui qui a vécu et raisonné longtemps, qui a vu et lu beaucoup de choses et d'affaires, qui connaît le monde par sa propre *expérience* ».

⁶¹ *RV*, OC I, p. 415. D'où les deux superpositions soulignées plus haut : *RR*, OC XVII, p. 297 : « elle <l'âme> ne se connaît que par l'expérience du sentiment intérieur » et *RVFI*, OC VI, p. 180 : « erreur grossière, dont chacun peut être convaincu de l'absurdité, par le sentiment intérieur de sa propre expérience ».

⁶² *Dictionnaire* de Furetière (c'est nous qui soulignons).

⁶³ *Écl. XIII*, OC III, p. 187.

⁶⁴ *RV*, OC I, p. 349.

enseignements les plus évidents de l'expérience immédiate et quotidienne de l'union de notre âme avec notre corps⁶⁵.

C'est également elle qui se met au service de la critique du libertinage :

J'ai cru devoir encore représenter en peu de mots l'idée que j'ai de la Providence divine, afin qu'on juge sans peine, si elle n'est pas plus digne de la sagesse de Dieu, plus conforme à tout ce que l'expérience nous apprend, plus commode pour résoudre les objections des libertins (...) que cette Providence humaine, qui suppose que Dieu agit toujours par des volontés particulières...⁶⁶

En outre : « Tout le monde sait par sa propre expérience, qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quelque vérité, dans le temps que l'on est agité de quelque passion... »⁶⁷.

Ou encore qu'

une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, c'est-à-dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement, et même qu'un raisonnement composé : puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire et évidente d'une seule chose, nous applique et nous occupe autant, qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure et confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.⁶⁸

Enfin,

Tous les hommes sont assez convaincus par leur propre expérience, que les actes forment et conservent les habitudes, qui ont quelque rapport aux corps. Par exemple, tout le monde demeure d'accord que l'on peut acquérir par des actes l'habitude de danser, de jouer des instruments, de parler une langue. (...) Mais il y a peu de gens qui fassent sérieusement réflexion, que l'âme même par ses propres actes prend des habitudes, dont elle ne peut pas facilement se défaire. (...) Chacun croit, quoique misérablement asservi à quelque mauvaise habitude, qu'il ne dépend que de lui de rompre tout d'un coup les liens qui le captivent.⁶⁹

C'est pourquoi, Furetière l'a bien compris – qui rappelait qu'« on appelle un homme d'expérience, celui qui a vécu et raisonné longtemps »⁷⁰ –, on aurait tort d'opposer trop hâtivement ici l'expérience et la raison. Car, dans ce contexte, le véritable ennemi de l'expérience n'est pas tant la raison que l'opinion, la coutume ou encore le préjugé.

Dans la Préface d'abord située en tête des *Éclaircissements*, Malebranche écrit, par exemple : « La raison, et même l'expérience sont visiblement contre cette coutume < dans

⁶⁵ Sans parler de la réalité du péché ni de ses conséquences pour l'homme que cette thèse stoïcienne nie.

⁶⁶ *RRPT*, Seconde Lettre, OC VIII, p. 722. Même si l'expérience est parfois au service des libertins pour affirmer que le corps est capable de sentir. Voir *Défense*, OC XVII, p. 522.

⁶⁷ *RV*, OC I, p. 325.

⁶⁸ *RV*, OC II, p. 283.

⁶⁹ *TM*, OC XI, pp. 51-52. Voir également *RV*, OC I, p. 246 : « on n'a que trop d'expériences de ces choses < il s'agit des faiblesses de l'imagination de certaines familles > ».

⁷⁰ C'est nous qui soulignons.

l'éducation, le fait de se servir de ce que l'on ne sait pas (par exemple le latin) pour apprendre ce que l'on ne sait pas (ici, le latin)>... »⁷¹.

Quelques lignes plus loin, il ajoute : « Il ne faut que très peu d'attention pour découvrir, que l'instruction que l'on donne aux enfants, n'est pas des meilleures, et on ne le reconnaît pas : l'opinion et la coutume l'emportent contre la raison et l'expérience... »⁷² ;

Enfin, dans l'*Éclaircissement X*, Malebranche affirme : « L'expérience, quoiqu'on en dise, ne favorise point les préjugés »⁷³.

Le fait d'« avoir de l'expérience »⁷⁴ revêt ainsi un enjeu éthique fondamental puisque le vécu de l'expérience devient le moyen de distinguer le vrai du faux, *i.e.* le réel de l'imaginaire ou encore ce que la réflexion découvre de ce que les préjugés des hommes inventent. Prise en ce nouveau sens, l'expérience malebranchienne devient donc un critère et une *valeur* : elle est cette « instruction acquise par l'usage de la vie »⁷⁵ qu'une certaine durée et qu'un retour *réflexif*⁷⁶ sur soi ont permis⁷⁷.

⁷¹ *Écl.*, *Préface* « Où l'on fait voir ce qu'il faut penser des divers jugements qu'on porte ordinairement des Livres qui combattent les préjugés », OC III, p. 8. Voici l'ensemble du paragraphe : « N'est-il pas évident qu'il faut se servir de ce qu'on sait pour apprendre ce qu'on ne sait pas : et que ce serait se moquer d'un Français, que de lui donner une Grammaire en vers Allemands pour lui apprendre l'Allemand ? Cependant on met entre les mains des enfants, les vers Latins de Despautère pour leur apprendre le Latin : des vers obscurs en toutes manières, à des enfants, qui ont même de la difficulté à comprendre les choses les plus faciles. La raison, et même l'expérience sont visiblement contre cette coutume, car les enfants sont très longtemps à apprendre mal le Latin : néanmoins c'est une témérité que d'y trouver à redire. Un Chinois qui saurait cette coutume ne pourrait s'empêcher d'en rire, et dans cet endroit de la terre que nous habitons, les plus sages et les plus savants ne peuvent s'empêcher de l'approuver ».

⁷² *Ibid.*.

⁷³ *Écl. X* « Sur la nature des Idées. Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choses, les vérités et les lois éternelles. », OC III, p. 146.

⁷⁴ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 257 (où l'on trouve deux occurrences de l'expression « avoir de l'expérience ») : « Tous les jours il arrive, qu'un événement inopiné et qui a quelque chose de terrible, fait perdre l'esprit à des hommes faits, dont le cerveau n'est pas fort susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se défendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les enfants en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, auxquels ils ne sont pas accoutumés. Tous les animaux qu'ils voient, sont des animaux d'une nouvelle espèce pour eux, puisqu'ils n'ont rien vu au-dehors de tout ce qu'ils voient pour lors : ils n'ont ni force, ni expérience ; les fibres de leur cerveau sont très délicates et très-fléxibles. Comment donc se pourrait-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différents ? » et *op. cit.*, p. 263 : « Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience ». Voir également *MCM*, *Méditation XVI*, OC X, p. 187.

⁷⁵ L'expression est de Claude Bernard.

⁷⁶ Nous reviendrons, plus bas, sur cette dimension réflexive de l'expérience en tant que vécu.

⁷⁷ Rien ne saurait nous détourner de notre « devoir » ni, par conséquent, nous excuser de notre négligence. Voir, par exemple, *RV*, OC II, pp. 280-281 : « Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif <il s'agit de l'utilisation des passions, des sens, et de l'imagination>. On n'en sait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, de quoi on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient, veulent être attentifs à ce qu'ils étudient. Il y en a néanmoins encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, et quelques autres secours dont chacun doit s'instruire par sa propre expérience. Il faut observer l'état de son imagination après le repas, et considérer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des aliments qui font beaucoup d'esprits animaux, est très propre pour augmenter l'attention de l'esprit et la force de l'imagination dans ceux qui l'ont faible et languissante ».

D'où cette « mise en garde » de Malebranche : « Il n'y a que les simples, ou ceux qui ont une grande opinion d'eux-mêmes, qui s'y laissent tromper <par la parole équivoque et trompeuse des hommes>, peut-être encore ceux qui n'ont nulle expérience du monde »⁷⁸.

D'où également cette affirmation, qui peut d'abord surprendre :

Je vois bien que je ne dis que des paradoxes, et qu'il faudrait de grands discours pour persuader les autres hommes de mes sentiments. Mais qu'on ouvre du moins les yeux. Quoi, voit-on que ceux qui savent bien Virgile et Horace, soient plus sages que ceux qui entendent médiocrement St Paul ? *C'est l'expérience qui doit convaincre ceux qui ne veulent pas consulter la Raison* : quelle est donc l'expérience qui prouve que la lecture de Cicéron est plus utile que celle des paroles toutes divines de la Sagesse éternelle ?⁷⁹

On comprend ainsi mieux pourquoi ces « faits » révélés par le sentiment intérieur sont dits « convaincants »⁸⁰. Le terme est fort, surtout pour le lecteur moderne peu habitué à lier le procédé rationnel de la conviction à l'expérience sensible, mais :

- *d'une part*, le *Dictionnaire* de Furetière l'atteste. A l'article CONVAINCRE, on peut, en effet, lire : « Action de persuader quelqu'un par raisons évidentes et démonstratives. (...) Il a été *convaincu* de cette vérité *par l'expérience*, par le témoignage de ses yeux »⁸¹ ;
- *d'autre part*, son usage est conforme à la thèse malebranchienne de la véracité des sensations⁸². En effet, alors que les « exemples », les « opinions », ou encore les « actions » des hommes sont sujets à caution et peuvent nous tromper en raison du jugement (libre)⁸³ que leur analyse suppose, les modifications de l'âme, révélées par le sentiment intérieur, ne trompent jamais :

⁷⁸ *TM*, OC XI, p. 255.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 236 (c'est nous qui soulignons).

⁸⁰ Nous revenons sur l'extrait de l'article XVI du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale* vu plus haut : « Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous. Si nous voulions nous conduire par les exemples, et juger des choses par l'opinion, nous nous tromperions à tous moments. Car il n'y a rien de plus équivoque et de plus confus que les actions des hommes, et souvent rien de plus faux que ce qui passe pour certain chez des peuples entiers ».

⁸¹ *Dictionnaire* de Furetière (c'est nous qui soulignons). Voir également cette affirmation remarquable de Malebranche : « Mais comme il n'y a point de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur, toutes ces raisons pompeuses et magnifiques <celles des stoïciens> qui étourdissent et éblouissent l'imagination des hommes, s'évanouissent avec tout leur éclat, aussitôt que l'âme est touchée de quelque plaisir ou de quelque douleur sensible ». *RV*, OC II, pp. 76-77.

⁸² Voir, par exemple, le Livre premier de la *Recherche*.

⁸³ Lorsqu'il traite des sensations Malebranche définit en effet le « jugement naturel » : « un jugement des sens ou une sensation composée, qui est en nous, sans nous, et même malgré nous, et selon laquelle on ne doit pas juger » et le « jugement libre » : « un jugement (...) de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, et par conséquent, que l'on ne doit pas faire si l'on veut éviter l'erreur ». *RV*, OC I, p. 156.

lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets ; il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient ; et leur erreur 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.⁸⁴

C'est pourquoi, aussi paradoxal que cela puisse paraître, il est juste d'affirmer que « <notre> conscience ou le sentiment intérieur que <nous avons> de ce qui se passe en <nous>, ne <nous> trompe jamais »⁸⁵.

Cette première assimilation (du sentiment intérieur et de l'expérience) expliquée, il est temps de revenir sur l'identification, maintes fois suggérée, entre le sentiment intérieur et la conscience – et donc, très vraisemblablement, entre le sentiment intérieur *et* l'expérience et la conscience – opérée par Malebranche dans ces textes.

C. *Expérience et conscience ?*

A de nombreuses reprises, Malebranche identifie, en effet, le sentiment intérieur et la conscience. Or l'invention de ce dernier terme est complexe et, dans l'histoire de l'apparition de ce mot en français, on a parfois fait jouer à Malebranche un rôle exagéré. Contrairement à ce que suggère le *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIème siècle jusqu'à nos jours* de Adolphe Hatzfeld et Arsène Darmesteter, l'usage philosophique du mot « conscience » ne remonte pas à notre philosophe. Il est vrai que l'emploi du terme « *conscientia* » est fréquent dans le latin de Descartes, au sens moral comme au sens psychologique, alors que le mot n'apparaît qu'une fois en français dans sa *Lettre au P. Gibieuf* du 19 janvier 1642. Descartes écrit : « Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus*, je ne le tire que de *ma propre pensée ou conscience* »⁸⁶. Il s'agit donc d'un *hapax* que l'on a pris l'habitude d'attribuer à Descartes lui-même, ce que confirmerait son absence de l'édition de Clerselier qui, sans doute par un « scrupule de

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 160.

⁸⁵ *MCM, Méditation VI*, OC X, p. 61.

⁸⁶ AT III, 474 (c'est nous qui soulignons).

puriste », omet ces mots « ou conscience »⁸⁷. Doit-on se demander, avec Gilles Olivo, s'il s'agit bien « de « délicatesse », ou n'a-t-on pas affaire à un événement : avec cet hapax de la correspondance et cet ajout de « traducteur » aux *Troisièmes Objections*, Descartes <inventerait> en français le mot « conscience » (néo-sémantisme), par différence d'avec la conscience morale »⁸⁸ ? Ce qui est sûr, c'est qu'il faut attendre La Forge, Malebranche ou encore Régis pour que l'usage philosophique du terme conscience s'introduise véritablement et solidement en français⁸⁹, dans un sens psychologique et non plus simplement moral, et sans passer par une périphrase.

De cet usage d'abord périphrastique du terme conscience, on trouve une trace chez Descartes, bien-sûr, mais aussi chez Clerselier, chez Dilly ou encore chez Arnauld⁹⁰. Ce dernier écrivait par exemple : « notre *pensée ou perception* est essentiellement réfléchissante sur elle-même : ou, ce qui se dit plus heureusement en latin, *est sui conscia*. »⁹¹. En 1666, La Forge écrit plus directement : « Je prends ici la pensée pour cette perception, conscience ou connaissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même, quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui. »⁹² Quant à Régis, comme le rappelle Lewis, il introduit le mot dans son *Dictionnaire des termes propres à la philosophie* : « CONSCIENCE, c'est un témoignage qu'on se rend intérieurement à soi-même touchant quelque chose. »⁹³ Et dans son *Système de philosophie* il écrit : « je suis convaincu de la vérité de cette proposition <que chacun sait par conscience qu'il est, et qu'il existe>, non pas par un

⁸⁷ Voir Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 39. Comme le remarque Gilles Olivo, si Geneviève Lewis a raison, alors « c'est également à Descartes lui-même qu'il faut attribuer l'ajout de « conscience » à « connaissance » dans la traduction du même Clerselier des *Troisièmes Objections* ». Voir Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, p. 320. Voir également AT IX, 137 (traduction de Clerselier) / AT VII, 176 (texte latin) : « il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience & connaissance <*Sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt*> ». Par ailleurs, comme André Charrak, on se rangera du côté de Jean-Marie Beyssade qui commente ainsi la traduction de Clerselier : « *connaissance* ne doit pas être entendu ici au sens de *connaissance réfléchie* ». Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 234, note 1 (c'est Jean-Marie Beyssade qui souligne). Sur l'importance de cette précision, voir plus bas.

⁸⁸ Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, p. 320.

⁸⁹ De cette installation (tardive) du terme, témoignent, par exemple, la seconde édition du *Dictionnaire de Furetière* (1701) et la quatrième du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762).

⁹⁰ Voir Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, pp. 112-113.

⁹¹ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, p. 73 (c'est Arnauld qui souligne). Sur le concept de réflexion, voir plus bas.

⁹² Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, 16..., p. 14, disponible sur GALLICA.

⁹³ Pierre-Sylvain Régis, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Tome I, Paris, Denys Thierry, 1690, disponible sur GALLICA.

véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle *Conscience*. »⁹⁴

Mais c'est incontestablement à Malebranche que l'on doit la diffusion et la « popularité » de ce nouveau terme. Le corpus malebranchien compte, en effet, 127 occurrences du mot « conscience »⁹⁵. Presque toutes ses apparitions sont d'ailleurs soulignées par l'oratorien lui-même, l'utilisation de l'italique appuyant et confirmant la nouveauté de ce concept. L'analyse des 127 occurrences du mot révèle, en outre, qu'à côté du sens habituel – majoritairement présent – de conscience en tant que témoignage moral existe donc le sens plus « technique » ou plus philosophique qui nous intéresse ici et qui côtoie toujours, de près ou de loin, le concept malebranchien de sentiment intérieur.

Parmi les textes de notre philosophe rapprochant ces deux concepts (le sentiment intérieur et la conscience), on citera, par exemple :

- cet extrait du Livre troisième de la *Recherche* dans lequel apparaît, pour la première fois chez Malebranche, le mot conscience pris en son sens philosophique – Malebranche renvoie d'ailleurs explicitement en note à la « Seconde partie de l'esprit pur chapitre 7 » – : « on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue ; car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas »⁹⁶ ;
- ou encore ces deux extraits de notre chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième :
« La troisième <manière de voir les choses est>, de les connaître par *conscience*, ou par sentiment intérieur »⁹⁷ ;

« Il n'en est pas de même de l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu : nous ne la connaissons que par *conscience* ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre âme, que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc. nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée »⁹⁸.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 68.

⁹⁵ On trouve également 4 occurrences du mot « consciences » au pluriel. Le mot peut alors renvoyer à l'individu tout entier. Voir, par exemple, *MCM, Méditation XVIII*, OC X, p. 204 : « Avant que de parler tâche de connaître la force et la capacité de ceux qui t'écotent. Respecte les consciences faibles et délicates ».

⁹⁶ *RV*, OC I, p. 382. On retrouve la même idée exprimée d'une façon similaire dans l'*Éclaircissement XI*. Voir *Écl. XI*, OC III, p. 163.

⁹⁷ *RV*, OC I, p. 448.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 451. Et Malebranche de poursuivre : « 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

C'est ce sens de conscience comme sentiment intérieur qui apparaît dans la seconde édition du *Dictionnaire* de Furetière (1701). L'auteur y fait explicitement référence à Malebranche.

CONSCIENCE, Les Philosophes entendent par la *conscience*, le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire, et distincte. Dans ce sens, ils disent, que nous ne connaissons notre âme, et que nous ne sommes assurés de l'existence de nos pensées, que par *conscience* ; c'est-à-dire, par le sentiment intérieur que nous en avons, et parce que nous sentons ce qui se passe en nous-mêmes. MALEB.⁹⁹

Dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762) on trouve également : « Conscience se dit en métaphysique de la connaissance qu'on a d'une vérité par le sentiment intérieur »¹⁰⁰.

Dans chacun de ces textes, on retrouve donc l'idée selon laquelle la conscience, comme tout à l'heure l'expérience ou le sentiment intérieur, constitue le moyen privilégié de connaissance de l'existence de l'âme et de ses capacités, c'est-à-dire de ses modifications, perceptions ou sensations. C'est que l'« on connaît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi »¹⁰¹. Malebranche écrit encore :

Toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications, car par ces mots, *pensée, manière de penser, ou modification 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 : comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes, et ses inclinations naturelles. Or notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au-dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon ; de même que la rondeur réelle de quelque corps, et son mouvement ne sont que ce corps figuré, et transporté d'une telle ou telle façon.¹⁰²

nous connaissons l'étendue par son idée. » On trouve bien évidemment d'autres occurrences de ces deux concepts de conscience et de sentiment intérieur ailleurs que dans la *Recherche*. Par exemple, sur les 12 occurrences du mot conscience dans le tome XIV des *Œuvres complètes* de Malebranche, 8 prennent la forme suivante : « le sentiment intérieur de leur / sa / ma conscience ». Voir *Trois lettres et réponse générale au R. P. Lamy*, OC XIV, p. 48 ; *op. cit.*, p. 140 ; *op. cit.*, p. 150 ; *op. cit.*, p. 158 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 177 ; *op. cit.*, p. 189 et *op. cit.*, p. 222.

⁹⁹ *Dictionnaire* de Furetière.

¹⁰⁰ *Dictionnaire de l'Académie française* (1762).

¹⁰¹ *RV*, OC I, p. 449.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 415.

Identifiant conscience et pensée(s), Malebranche est ici proche de Descartes.

Les premières lignes de cet extrait rappellent incontestablement ce que l'auteur des *Deuxièmes Réponses* écrivait : « Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants <Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus> »¹⁰³.

Dans les *Principes*, I, article 9, on pouvait lire également : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes <Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est> »¹⁰⁴.

Et l'*Entretien avec Burman* d'affirmer qu'« avoir conscience (...) c'est penser et réfléchir sur sa pensée »¹⁰⁵.

Le rapprochement entre les deux philosophes va plus loin. Il suffit de comparer un extrait de la *Réponse* de Malebranche à la *troisième Lettre de Monsieur Arnauld* avec la célèbre définition de la *res cogitans* que donne Descartes dans sa deuxième *Méditation métaphysique*.

Voici l'extrait de la *Réponse* de Malebranche :

N'ayant point d'idée claire de mon esprit, et ne le connaissant que par conscience ou sentiment intérieur, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits de mes livres, je sais bien que je pense, que je sens, que j'imagine, que j'aime, que je crains, que j'ai de la joie, de la douleur, tels et tels sentiments : mais je ne sais point distinctement ce que c'est, par exemple, que la douleur : je ne connais point clairement comment il faut que mon âme soit modifiée pour en sentir.¹⁰⁶

Et voici la définition de Descartes :

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.¹⁰⁷

¹⁰³ AT IX, 124 (traduction de Clerselier) / AT VII, 160 (texte latin). Ici, comme dans la troisième *Méditation métaphysique*, le traducteur (Clerselier) ne rend donc pas par « conscients » le *conscii* latin. Pour le texte des *Méditations métaphysiques* et son unique utilisation du mot *consciis*, non rendu par « conscient » dans la traduction du duc de Luynes pourtant relue par Descartes, voir AT IX, 39 (traduction du duc de Luynes) / AT VII, 49 (texte latin) : « (...) je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (...), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance <si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio consciis essem> ».

¹⁰⁴ AT IX-2, 28 (traduction de l'abbé Picot) / AT VIII-1, 7 (texte latin). Denis Moreau traduit plus directement : « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui arrive en nous et dont nous avons conscience, dans la mesure où nous en avons conscience ». Voir Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface, Denis Moreau (trad.), Paris, Vrin, 2009.

¹⁰⁵ Descartes, *L'entretien avec Burman*, Jean-Marie Beysade (trad.), Paris, PUF, 1981, p. 26.

¹⁰⁶ LA, OC IX, p. 917.

¹⁰⁷ AT IX, 22 (traduction du duc de Luynes) / AT VII, 28 (texte latin).

On pense également à cette adjonction plus « affective » de la traduction française d'un passage de la troisième *Méditation métaphysique* dont on peut penser qu'elle n'est pas du duc de Luynes mais de Descartes lui-même, travaillant alors aux *Passions de l'Âme* :

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, *qui aime, qui hait*, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.¹⁰⁸

Mais, on s'en doute, cet « héritage cartésien » de la réflexion de Malebranche ne saurait occulter la nuance proprement malebranchiste du concept de conscience. Puisque l'oratorien réduit la conscience à un sentiment confus et non à une idée ou à « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées <*cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*> »¹⁰⁹ ; et n'affirme jamais, de façon univoque, que cette conscience donne accès à quelque chose comme une *substance* pensante¹¹⁰.

Avant d'interroger les liens unissant ce concept malebranchien de conscience et celui d'expérience, une question se pose qui est de savoir si l'on peut parler d'une véritable identification de l'un <le sentiment intérieur> et de l'autre <la conscience> concepts.

¹⁰⁸ AT IX, 27 (traduction du duc de Luynes ; c'est nous qui soulignons). Ces mots ne figurent pas dans le latin. Voir AT VII, 34 (texte latin) : « *Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens* ».

¹⁰⁹ AT IX, 124 (traduction de Clerselier) / AT VII, 160 (texte latin). Sur cette notion chez Descartes, voir, par exemple, Pierre Guenancia, « L'idée comme représentation », in K.S. Ong-Van-Cung (dir.), *La voie des idées ?*, Paris, CNRS, 2006, pp. 59-70. Voir également Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, note 2 p. 320.

¹¹⁰ Sur les difficultés à penser la substantialité du moi malebranchien, voir, par exemple, la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, pp. 116 et suivantes. Selon Marion Saliceti, on trouverait, chez Malebranche, deux sens de substance : un sens logique, la substance étant ce qui peut se concevoir seul et sans rapport à autre chose ; et un sens plus « psychologique », la substance comme « construction de la conscience », comme « collection d'impressions », ou encore comme « centre d'affections ». « La position malebranchiste permet<trait alors, selon elle,> 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 <*i.e.* comme substrat invariant, au-delà de ses modifications> ni à l'activité – du moins si l'on entend par ce terme une puissance effective d'agir. Ce qui constitue<rait> le sujet, (...) <ce serait> alors la conscience de soi-même comme individu distinct de tout autre et jouissant d'une capacité de décision qui lui est propre – sa liberté ». C'est pourquoi, poursuit Marion Saliceti, « si Malebranche met assurément en doute (...) 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. (...) 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 ». Et Marion Saliceti de conclure que « le moi <malebranchien serait> donc fondé à croire à son unité et à sa permanence, laquelle ne consiste pas 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 ». Voir *op. cit.*, pp. 125-126.

Autrement dit : la conjonction de coordination « ou » a-t-elle, dans chacun des extraits cités plus haut, une valeur inclusive ?

Assurément. Il suffit de relire ce passage de la *Réponse* de Malebranche au *Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées pour s'en convaincre :

Il <M. Arnaud> prétend que je me trompe, lorsque je dis que nous voyons en Dieu, et non en nous-mêmes, toutes choses, (j'ai excepté nos sentiments, ou tout ce qui se passe dans l'âme, dont elle a sentiment intérieur ou *conscience* ; car j'entends par *conscience* le sentiment intérieur)¹¹¹.

On sera également attentif à cette superposition des termes dans l'*Éclaircissement VIII* : « le sentiment intérieur de la conscience »¹¹².

Enfin, on lira ce passage des *Réflexions sur la prémotion physique* : « Elle <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 »¹¹³.

L'identification de la conscience et de l'expérience – pourtant suggérée par notre première assimilation du sentiment intérieur et de l'expérience – est, en revanche, plus problématique. On ne trouve, en effet, aucune occurrence du mot « conscience », ni même du mot pensée, qui soit, de près ou de loin, liée au concept d'expérience.

Descartes était à cet égard moins avare¹¹⁴.

En effet, dans ses *Réponses aux Sixièmes Objections*, on pouvait lire, par exemple :

Il ne se peut pas faire que nous n'*expérimentions* tous les jours en nous-mêmes que nous pensons <*Nam sane fieri non potest quin semper apud nosmetipsos experiamur nos cogitare*> ; et partant, (...) personne ne pourra de là raisonnablement inférer qu'il ne pense donc point, si ce n'est celui qui (...) se voudra tellement opiniâtrer à maintenir cette proposition : *l'homme et la bête opèrent d'une même façon*, que, lorsqu'on viendra à lui montrer que les bêtes ne pensent point, il aimera mieux se dépouiller de sa propre pensée (laquelle il ne peut toutefois ne pas connaître en soi-même par une *expérience* continuelle et infaillible) que de changer cette opinion

¹¹¹ *RVFI*, OC VI, p. 56.

¹¹² *Écl. VIII*, OC III, p. 71.

¹¹³ *RPP*, OC XVI, p. 29.

¹¹⁴ Comme le remarque Geneviève Lewis, on retrouve la même idée chez différents auteurs contemporains de Malebranche (La Forge, Dilly, Desgabets, François Lamy, Schweling ou Bernard Lamy) ou relus par Malebranche et par les cartésiens (saint Augustin). Voir Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, pp. 108 et suivantes (saint Augustin) ; *op. cit.*, pp. 114-115 (La Forge) ; *op. cit.*, pp. 115-116 (Dilly) ; *op. cit.*, p. 117 (Schweling) ; *op. cit.*, pp. 136-137 (François Lamy) ; *op. cit.*, p. 138 (Bernard Lamy) enfin *op. cit.*, p. 151 (Desgabets).

*<malit se etiam illa sua, cujus non potest non esse sibi conscius, cogitatione exuere, quam mutare opinionem quod...>, qu'il agit de même façon que les bêtes.*¹¹⁵

Et dans sa *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* on trouve :

Il en est ainsi du doute et de la pensée (...) il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience (...) de telle sorte que, comme il serait inutile de définir ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle (...) de même, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser.¹¹⁶

Par ailleurs, au sujet de cette capacité de l'âme qu'est la liberté, Descartes affirmait par exemple :

- dans ses *Réponses aux Troisièmes Objections*, qu'« il n'y a (...) personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose *<nemo tamen, cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum>*»¹¹⁷ ;
- et dans les *Principes*, I, article 39, que « *Patuitque hoc maxime paulo ante, cum de omnibus dubitare studentes, eo usque sumus progressi, ut fingeremus aliquem potentissimum nostrae originis authorem modis omnibus nos fallere conari ; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quae non plane certa erant et explorata* »¹¹⁸.

¹¹⁵ AT IX, 229 (traduction de Clerselier ; c'est nous qui soulignons) / AT VII, 427 (texte latin). Le choix de Clerselier de traduire *consciis* par expérience est donc motivé par ce qui précède : « *Nam sane fieri non potest quin semper apud nosmetipsos experiamur nos cogitare* ».

¹¹⁶ Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres philosophiques II 1638-1642*, pp. 1136-1137 / AT X, 524 (texte latin) : «... *quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur* ».

¹¹⁷ AT IX, 148 (traduction de Clerselier) / AT VII, 191 (texte latin). Plus haut, Descartes écrivait également : « *Nihil autem de libertate hic assumpsi, nisi quod omnes experimur in nobis* ». *Ibid.*

¹¹⁸ AT VIII-1, 19-20 (texte latin ; c'est nous qui soulignons). Rien de semblable dans la traduction française de l'abbé Picot qui traduit toutefois le titre latin de cet article (« *Libertatem arbitrii esse per se notam* ») de la façon suivante : « Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule *expérience* que nous en avons ». AT IX-2, 41 (traduction de l'abbé Picot ; c'est nous qui soulignons). On pense également à l'article 41 des *Principes* : « (...) 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, pour ce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature ». AT IX-2, 42 (traduction de l'abbé Picot ; c'est nous qui soulignons). Picot traduit donc ici par « par expérience » le latin « *experimur* ». AT VIII-1, 20 (texte latin). Par ailleurs, dans les *Méditations métaphysiques*, à propos de cette « indifférence » caractéristique du libre-arbitre, Descartes écrivait : « cette indifférence que je sens *<Indifferentia autem illa, quam experior>* ». AT IX, 46 (traduction du duc de Luynes) / AT VII, 58 (texte latin). Enfin, à propos de la conciliation apparemment contradictoire entre la liberté humaine et la préordination divine, Descartes écrit à Elisabeth le 3 novembre 1645 : « Car l'indépendance que nous *expérimentons* et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas

Tout cela faisait d'ailleurs dire à Martial Gueroult, dans son *Malebranche*, que :

Chez Descartes, le *Cogito* était bien en un sens une expérience, mais une expérience « selon la vérité ». Outre qu'il était sublimé sur le plan intellectuel et conçu, non comme un vécu, mais comme une intuition intellectuelle (inspection de l'esprit), il s'attestait lui-même, par la nécessité de son affirmation, comme critère absolument certain.¹¹⁹

Alors que, chez Malebranche :

la vérité d'entendement est muée en constatation empirique, en expérience « selon l'usage ordinaire » ; ou encore, d'*expérience rationnelle* (inspection de l'esprit), le *Cogito* se mue en *expérience vécue* (témoignage immédiat d'un sentiment irréductible à la raison).¹²⁰

Bien sûr, malgré cette absence d'occurrence des mots conscience et expérience joints ensemble, on pourrait passer, de façon, en quelque sorte, transitive, de notre première identification (« expérience » = « sentiment intérieur ») et de notre seconde identification (« sentiment intérieur » = « conscience ») à l'équivalence « expérience » = « conscience ». Cette troisième identification serait logiquement valide et ne forcerait que peu les textes malebranchiens.

A l'exception d'*une* référence distinguant clairement les deux notions (d'expérience et de conscience). Dans le Livre cinquième de la *Recherche*, Malebranche écrit en effet :

Je ne crains point de me tromper, lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux : car je sais avec une entière certitude que les Chinois et les Tartares, que les Anges et les Démons mêmes, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sais même que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce désir. Ce n'est point l'expérience qui me l'a appris : jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'est point le témoignage intérieur de ma conscience : il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges et les Démons veulent être heureux.¹²¹

Le contexte de cet extrait est le suivant.

Après avoir étudié les inclinations de l'homme dans le Livre quatrième, Malebranche consacre son Livre cinquième aux passions, qui constituent des formes particulières d'inclinations impliquant l'action du corps.

incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu ». AT IV, 333 (c'est nous qui soulignons).

¹¹⁹ Martial Gueroult, *Malebranche* I. La vision en Dieu, p. 47.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 48.

¹²¹ RV, OC II, p. 185.

Dans le chapitre VII intitulé « Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets », Malebranche débute son étude de plusieurs passions particulières et, ce faisant, revient sur l'amour naturel des hommes pour leur bien-être ou pour leur félicité, c'est-à-dire sur une des deux espèces de l'amour de nous-mêmes¹²² qui est, selon Malebranche, la seconde de nos inclinations naturelles, à côté de l'inclination ou de l'amour pour le bien en général et de l'inclination pour les autres hommes.

Malebranche estime alors que la connaissance de cette inclination ne saurait venir ni de l'expérience ni du « témoignage intérieur de <la> conscience » mais uniquement de Dieu.

Elle ne saurait venir de l'expérience puisque Malebranche avoue n'avoir jamais vu ni Chinois¹²³ ni Tartare. Impossible, donc, pour notre philosophe, d'établir la vérité de la proposition *générale* : « Tous les hommes veulent être heureux » en sachant lacunaire la connaissance de son extension. Ce qui revient à poser le problème de l'induction (*i.e.* la question de savoir ce qui justifie le passage du particulier de la sensation au général de l'intellection) qui constitue une objection classique faite à l'empirisme en tant que doctrine philosophique selon laquelle toutes nos connaissances viennent des sens. Quoiqu'il en soit, pour le moment, de cette question, on comprend surtout que l'expérience malebranchienne signifie ici la confrontation sensible à un fait que seule la répétition ou l'accumulation peut hausser au rang de savoir véritable. Ce sens du concept d'expérience est ainsi proche du premier (celui que nous analysons dans notre *Première partie*), la dimension pratique en moins.

C'est pourquoi nous estimons que ce texte confirme en réalité l'irréductibilité de notre second sens du concept d'expérience (l'expérience comme vécu) au premier sens (l'expérience comme contact ou comme épreuve, c'est-à-dire l'expérience comme confrontation sensible à une extériorité dans un but pratique), ainsi qu'à un troisième sens – que nous ne faisons, pour le moment, comme ce texte, qu'esquisser – : l'expérience comme confrontation sensible à une extériorité dans un but « théorique »¹²⁴. Malebranche, soucieux de ne pas se répéter, aurait-il utilisé ici un synonyme ?

Il est, en effet, remarquable que le même auteur : *tantôt* identifie l'expérience et le sentiment intérieur *d'un côté*, le sentiment intérieur et la conscience *de l'autre* ; *tantôt*

¹²² L'autre espèce de l'amour de soi étant l'amour de la grandeur, *i. e.* l'amour de son être et de la perfection de son être.

¹²³ Un peu plus loin dans la *Recherche*, on retrouve cette allusion aux Chinois, toujours dans un cadre épistémologique. Voir *RV*, OC II, p. 376 : « Si l'on veut toujours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne pas se laisser entêter de quelque principe qui ne soit pas évident, c'est-à-dire de quelque principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberaient point d'accord après qu'ils l'auraient bien considéré ».

¹²⁴ Sur cette dimension « théorique » de l'expérience sensible, voir notre *Troisième partie*.

distingue l'expérience et la conscience et ce, alors même que la nature empirique et *a posteriori* de celle-ci <la conscience> et de celui-là <le sentiment intérieur> sont attestées. L'explication d'une telle étrangeté réside, selon nous, dans l'accent qu'a voulu mettre ici Malebranche sur la dimension irréductiblement *vécue* du « témoignage intérieur de ma conscience », c'est-à-dire du sentiment intérieur ou encore de l'expérience en un sens nouveau que notre philosophe tente précisément de construire dans ces textes. C'est ce que va confirmer la suite de notre extrait.

Car, selon notre auteur, la connaissance de cette inclination ne saurait non plus venir de ce Malebranche appelle donc ici « le témoignage intérieur de <la> conscience ». Pourquoi ? Car ce témoignage « m'apprend seulement que je veux être heureux », écrit notre philosophe. Autrement dit, si ce type *particulier* de connaissance intérieure par sentiment présente l'avantage de fournir à l'esprit une forme de certitude immédiate, son inconvénient majeur est sa *particularité*, c'est-à-dire son incapacité à s'élever à quelque généralité ou à quelque universalité. Avec elle, l'homme demeure donc prisonnier de la sphère, toute subjective, de ses vécus psychiques. Dans le *Deuxième Entretien sur la métaphysique et sur la religion*, à l'article X, Malebranche écrit par exemple :

Assurément, Ariste, si vos idées n'étaient que des modifications de votre esprit, l'assemblage confus de mille et mille idées ne ferait jamais qu'un composé confus, incapable d'aucune généralité. Prenez vingt couleurs différentes, mêlez-les ensemble pour exciter en vous une couleur en général ; produisez en vous dans un même temps plusieurs sentiments différents pour en former un sentiment en général ; vous verrez bientôt que cela n'est pas possible. Car en mêlant diverses couleurs, vous ferez du vert, du gris, du bleu, toujours quelque couleur particulière. L'étourdissement est produit par une infinité d'ébranlements divers des fibres du cerveau et des esprits animaux : mais ce n'est néanmoins qu'un sentiment particulier. *C'est que toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées.*¹²⁵

On peut ajouter un second inconvénient : le péché, qui remet en cause la véracité du sentiment. Non pas au sens où il serait douteux que je perçois (ou ressens) effectivement ce que je pense percevoir ou ressentir. Malebranche, nous l'avons vu plus haut, estime qu'« il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient ; et <que> leur erreur 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 »¹²⁶. Mais au sens où je pourrais prendre pour

¹²⁵ EMR, *Entretien II*, OC XII, pp. 59-60 (c'est nous qui soulignons).

¹²⁶ RV, OC I, p. 160.

naturelle une inclination contre naturelle. Malebranche écrit, par exemple, dans le Livre quatrième de la *Recherche* :

Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés : nous n'aurions pour cela qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnâtrions par le sentiment intérieur, que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais parce que nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, et que la raison même nous apprend que nos inclinations sont dérégées, comme on le verra mieux dans la suite, nous sommes obligés de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous sentons, nous sommes obligés d'expliquer les choses d'une manière plus relevée ; mais qui semblera sans doute peu solide à ceux qui n'estiment que ce qui se fait sentir.¹²⁷

Pour toutes ces raisons, c'est donc paradoxalement la voie rationnelle qui se présente comme la meilleure entrée dans l'étude des inclinations. Il faut ainsi, selon Malebranche, s'en remettre à la raison et déduire ce que sont nos inclinations de la considération de l'« idée » de Dieu¹²⁸. Malebranche écrit :

Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continues de la volonté de celui qui les a créés et qui les conserve, il est ce me semble nécessaire que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation et celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être.¹²⁹

A partir de l'analyse de la volonté divine, on peut donc dénombrer en l'homme trois inclinations principales : l'inclination ou l'amour pour le bien en général ; l'inclination pour nous-mêmes et la conservation de notre être ; enfin, l'inclination pour les autres hommes créés, comme nous-mêmes, à l'image de Dieu.

Voilà qui explique l'affirmation de Malebranche selon laquelle Dieu seul est susceptible de nous instruire de cette vérité générale : « Tous les hommes veulent être heureux ». Mieux que l'expérience, mieux que le sentiment intérieur ou mieux que la

¹²⁷ RV, OC II, pp. 10-11.

¹²⁸ On trouve, en effet, chez Malebranche, deux affirmations contraires : l'une qui nie l'existence d'une idée de Dieu, rien de fini ne pouvant représenter l'infini (voir, par exemple, le chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*) ; l'autre qui la pose. Un bon exemple de la tension entre cette thèse de Malebranche et la manière ordinaire de parler dans laquelle notre philosophe retombe insensiblement est le II^{ème} *Entretien des Entretien sur la métaphysique et sur la religion*. Après nous avoir mis en garde, dans le paragraphe V (« Mais surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente »), Malebranche écrit, dans le paragraphe VII, qu'« assurément tous les hommes ont l'idée de Dieu, ou pensent à l'infini, lorsqu'ils demandent s'il y en a un ». Cf. *EMR, Entretien II*, OC XII, p. 53 et *op. cit.*, p. 56.

¹²⁹ RV, OC II, pp. 11-12.

conscience, la raison seule peut établir la nature et le nombre de nos inclinations naturelles. Elle seule peut former un jugement *universel*¹³⁰.

Au terme de cette analyse de notre extrait du Livre cinquième de la *Recherche* et, plus largement, des rapports conceptuels qu'entretiennent l'expérience, le sentiment intérieur et la conscience chez Malebranche, nous sommes en mesure de noter :

- qu'il s'agit de trois concepts empiriques et *a posteriori*, ce pourquoi ils peuvent être *tous les trois rapprochés*, même si Malebranche n'identifie jamais explicitement l'expérience et la conscience ;
- que ce qui explique le refus explicite (notre extrait du chapitre VII du Livre cinquième de la *Recherche*) ou par omission (toutes les autres occurrences du mot conscience) de Malebranche d'assimiler l'expérience et la conscience est la dimension irréductiblement *vécue* de cette dernière, que partage, certes, l'expérience malebranchienne prise en un sens nouveau mais dont la nouveauté est précisément un obstacle à l'assimilation, sans précaution, des deux concepts ;
- enfin, qu'un autre point commun entre nos trois concepts est leur commune irrationalité. L'expérience, le sentiment intérieur et la conscience sont, en effet, incapables de former un jugement universel et se situent donc en-deçà de la raison. Tous trois (au mieux) donnent accès à une forme de généralité, c'est-à-dire à la majorité des éléments au sein d'un groupe donné, mais jamais à une véritable universalité s'étendant à *tous* les éléments de cet ensemble¹³¹.

D. Vers la constitution d'une véritable psychologie

C'est pourquoi la question de savoir si l'on peut parler d'une « psychologie » malebranchienne se pose. Car un authentique discours sur l'âme (une « psycho-logie ») ne suppose-t-il pas une approche possiblement rationnelle de l'âme et une universalité que semblent invalider la thèse malebranchienne de l'obscurité de l'âme ainsi que le fonds

¹³⁰ D'où la possibilité pour la connaissance d'autrui d'être certaine, bien que s'exerçant par conjecture. Voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 139 (la note 8).

¹³¹ Encore une fois, il s'agit du problème classique de l'induction.

inexorablement empirique de la connaissance de soi ? Autrement dit, si l'étude de la connaissance malebranchienne de soi en tant que connaissance de l'existence de mon âme et de ses modalités a révélé la possibilité d'une véritable connaissance empirique ou affective de soi, sa « sentimentalité » et sa particularité ne l'éloignent-elles pas de la science proprement dite et donc de la psychologie *stricto sensu* ?

Une manière de résoudre cette difficulté consisterait, selon nous, à repenser notre triptyque conceptuel (l'expérience, le sentiment intérieur et la conscience) à la lumière du jeu entre les quatre notions de sens, d'expérience, d'art et de science qu'a révélé notre *Première partie* et qui nous plongeait alors au cœur des domaines de la médecine et de la pédagogie. Dans la mesure où, de l'aveu même de notre philosophe, le sentiment intérieur est une expérience, il serait en effet intéressant de se demander si, ici aussi, à ce niveau de la connaissance de soi, cette distinction conceptuelle, d'origine aristotélicienne, est opératoire. Il serait, par exemple, remarquable que cette connaissance de soi que permettent l'expérience ou le sentiment intérieur ou la conscience malebranchiens soit un art, comme étaient des arts la médecine et la pédagogie de notre philosophe. Le problème de la scientificité de la connaissance de soi serait, en outre, résolu puisque, pensée comme un art, cette psychologie se situerait à la jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel, sans être assimilable à une science.

C'est précisément ce que nous pensons. L'expérience malebranchienne, au premier comme au second sens, est au point de jonction des sens et de l'art, prolongeant ceux-là et permettant celui-ci, ici psychologique. Dans ce nouveau domaine de la connaissance de soi, l'art auquel donne accès l'expérience malebranchienne ne prend alors plus le nom de médecine ou celui de pédagogie, mais celui de psychologie.

Pour établir une telle thèse, outre les indices de cette interprétation disséminés dans les textes malebranchiens, nous serons amené à discuter certaines affirmations défendues par Martial Gueroult dans *Étendue et psychologie chez Malebranche*.

Avant de présenter les indices de cette interprétation dans les écrits mêmes de Malebranche, nous souhaiterions revenir sur les difficultés apparentes de ce projet. Nous nous proposons donc de commencer par insister sur certains aspects de la philosophie malebranchienne particulièrement rebelles à la constitution d'une psychologie scientifique.

Chapitre 2 - Malebranche « psychologue »

A. *L'impossible psychologie ?*

Tout d'abord, on peut partir du « dégoût » de Malebranche pour l'introspection : « l'esprit ne s'avise pas de se tâter et de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche »¹³² écrit l'oratorien dans la *Recherche*.

A cette vanité de la connaissance de soi *en tant que telle*, c'est-à-dire indépendante de l'amour et de l'intelligence de Dieu, il faut ajouter, comme nous l'avons vu, la valeur essentiellement *conjecturale* accordée par Malebranche à la connaissance des autres hommes. C'est que

nous ne les <les âmes des autres> connaissons présentement ni en elles-mêmes <il n'y a que Dieu qui éclaire l'esprit par sa propre substance>, ni par leurs idées <il s'agit de la connaissance des corps>, 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 la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent <ce en quoi nous nous trompons souvent, les opinions des hommes différant lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en eux> ; et même lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point : parce que nous voyons en Dieu certaines idées et certaines lois immuables, selon lesquelles nous savons avec certitude, que Dieu agit également dans tous les esprits.¹³³

Enfin, on doit reconnaître que la thèse malebranchienne de l'obscurité de l'âme semble remettre en cause les prétentions de la psychologie à toute forme de rationalité. En effet, non seulement cette thèse de Malebranche éloigne définitivement la connaissance de l'âme de toute connaissance évidente par idée ; mais aussi elle l'enferme dans une particularité

¹³² RV, OC II, p. 184.

¹³³ RV, OC I, p. 454. Pour une meilleure compréhension de la fin de ce passage, nous renvoyons à notre analyse d'un extrait du Livre cinquième de la *Recherche*. La commune illumination des esprits par la Raison universelle assure donc une forme d'intersubjectivité, que viennent neutraliser l'« incarnation » ou les différences irréductibles subsistant entre les esprits en tant qu'ils sont unis aux corps. La connaissance des autres hommes est donc problématique à deux égards : *premièrement*, connaître autrui par conjecture, à partir de la connaissance de soi, c'est le nier en tant que tel et réduire son altérité à notre ipsité ; *deuxièmement*, considérer autrui dans sa particularité, notamment corporelle, c'est, comme nous l'avons vu plus haut, entrer dans la sphère de l'ineffable et de l'incommunicable.

difficilement compatible avec un statut véritablement scientifique¹³⁴. Au mieux – il s’agit de la thèse de Martial Gueroult –, Malebranche parviendrait à constituer une *pseudo* psychologie rationnelle¹³⁵ à partir de l’idée d’étendue, cette psychologie *indirecte*¹³⁶ laissant malheureusement intacte la nature inaccessible de l’âme.

On citera, par exemple, cet extrait d’*Étendue et psychologie chez Malebranche* :

Puisque c’est grâce à la connaissance de l’étendue, de sa nature et de ses propriétés, que je puis progresser dans la connaissance de l’âme <en raison, notamment, des méthodes de démonstration rigoureuse caractérisant la science géométrique issue de la connaissance par idées>, l’étendue doit être l’un des premiers instruments, – sinon le seul, – de la connaissance et de l’investigation psychologiques. Bref, il n’y a pas de connaissance rationnelle possible 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. Cette connaissance rationnelle n’est à vrai dire qu’un substitut de la connaissance rationnelle (proprement dite) de l’âme, connaissance qui nous est refusée puisque nous n’avons pas d’idée de l’âme. Aussi, lorsque, par le raisonnement, nous en venons à attribuer à l’âme les qualités sensibles parce que celles-ci ne peuvent pas être des déterminations de l’étendue, nous n’obtenons nullement par là, malgré la certitude de notre affirmation, une connaissance évidente et directe de la façon dont ces qualités sensibles sont les déterminations de ma pensée, connaissance qui serait comparable à celle que nous avons lorsque nous disons que la rondeur est une détermination de l’étendue.¹³⁷

Ainsi, entre l’absence de psychologie scientifique (qui serait regrettable) et la psychologie rationnelle (qui est impossible), il existe, selon Martial Gueroult, un « *succédané* de la psychologie scientifique »¹³⁸ qui « devra nécessairement faire appel à notre conscience et par conséquent à l’observation interne ; bref, (...) <qui> suppose une psychologie empirique »¹³⁹. Mais ce « *succédané* de la psychologie scientifique » devra également « de toute nécessité recourir (...) à l’intervention de l’étendue »¹⁴⁰ puisque « la conscience ne peut jamais nous renseigner avec clarté que sur le simple fait de mon

¹³⁴ Voir *EMR, Entretien II*, OC XII, pp. 59-60 : « toute modification d’un être particulier, tel qu’est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s’élever à la généralité qui se trouve dans les idées ».

¹³⁵ Martial Gueroult parle à ce propos de « paradoxe de la psychologie » chez Malebranche, puisque « *l’étendue* <est> conçue à la fois comme hétérogène à l’esprit et comme l’unique instrument de sa connaissance distincte ». Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 45 (c’est l’auteur qui souligne). Voir également *op. cit.*, p. 53 (c’est l’auteur qui souligne) : « *La méthode analogique fondée sur l’absence totale d’analogie, tel est l’étonnant paradoxe que présente, à première vue du moins* <puisque, comme chacun sait, un paradoxe n’est que l’apparence d’une contradiction>, *dans certaines de ses parties, la psychologie de Malebranche* ».

¹³⁶ En effet, en l’absence d’idée claire de l’âme, « il faut donc procéder indirectement, par une méthode différentielle qui laisse à l’esprit tout ce qui est exclu de la matière réduite à l’étendue ». Geneviève Lewis, *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, p. 162.

¹³⁷ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, pp. 50-51. Sur les fondements malebranchistes de cette thèse de Martial Gueroult, voir plus bas.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 54.

¹³⁹ *Ibid.*.

¹⁴⁰ *Ibid.*.

existence ; qu'elle ne parvient même pas, par elle seule, à nous renseigner clairement et distinctement sur ce qui revient en fait à ce moi existant, parmi les choses qu'en fait je *sens* en lui »¹⁴¹ ; puisque, donc, « un tel recours à la pure et simple observation empirique par sentiment intérieur ne conduirait même pas à un succédané de psychologie scientifique »¹⁴².

Avant de revenir sur ce point, remarquons que, tirant argument de la connaissance en quelque sorte simplement empirique des modifications de l'âme chez Malebranche, Ferdinand Alquié écrivait dans le même sens :

Malebranche pense, de même, que les mouvements corporels ne sont pas la douleur : propres à la matière, ils n'en constituent que les causes occasionnelles et demeurent étrangers à son essence. Mais, contrairement à Descartes, il estime que la sensation n'est pas, non plus, la douleur réelle, telle qu'elle pourrait être connue en vérité. Il ne saurait y avoir, pour l'homme, de connaissance de soi, tout savoir suppose quelque opposition du sujet et de l'objet. Connaître la douleur serait l'apercevoir hors de soi, c'est-à-dire l'atteindre par idée. Cela est possible à Dieu, qui ne ressent pas en lui la douleur, mais la cause en autrui. Car il produit tout en nous (...), et il n'agit qu'en sachant ce qu'il fait. Il sait ce qu'est l'âme, dont il a l'idée ; il sait quelle est la modification de l'âme en quoi la douleur consiste. La douleur réelle est donc aperçue par Dieu en l'idée qu'il a de notre âme. En revanche, n'ayant pas cette idée, nous ne saurions connaître la douleur.

Ainsi, ce que nous ignorons en éprouvant une douleur, ce ne sont plus seulement, comme chez Descartes, ses causes physiques. C'est son essence même. Descartes songeait à ce qui se passe en notre corps. Malebranche met en question ce qui se produit en notre âme.¹⁴³

D'où sa conclusion radicale :

En un mot, notre connaissance de l'âme est une connaissance de fait, entièrement *a posteriori*, ne comportant aucune intelligibilité au sens mathématique, aucune possibilité de prévision au sens scientifique, et ne laissant apercevoir aucun lien rationnel entre notre âme et ses états.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*. La question qui se pose alors est celle de savoir si l'étendue intervient « pour constituer au-dessus de la psychologie empirique un succédané de la psychologie rationnelle qui reste à jamais séparé d'elle » ou si elle contribue aussi, « par l'intermédiaire de cette psychologie rationnelle, à l'instauration de la psychologie empirique ». *Op. cit.*, p. 67. Sur la réponse – selon nous, doublement négative (l'idée d'étendue étant inutile et à la constitution de la psychologie expérimentale et, *a fortiori*, à celle de la psychologie (empirique *et*) rationnelle conçue comme un art) – à cette question, voir plus bas. Par ailleurs, pour un approfondissement de ces rapports entre l'expérience et la raison, voir également plus bas. Enfin, sur la question du *langage* de la psychologie qui est liée à l'idée d'une psychologie rationnelle, voir, par exemple, *op. cit.*, p. 75 ; *op. cit.*, pp. 79-80 et *op. cit.*, p. 89.

¹⁴³ Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 161.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 97.

Difficile, par conséquent, de parler d'une véritable psychologie malebranchienne, s'il est vrai que :

- toute connaissance de mon âme est nécessairement sensible ou « sentimentale » ; particulière ; contingente (au sens où elle dépend des circonstances et ne sait qu'*a posteriori* ce dont elle est capable) ; imprévisible bref, obscure ;
- toute connaissance de l'âme d'autrui est conjecturale.

Mais à s'en tenir à cet aspect du malebranchisme on passe sous silence un certain « flottement » de la pensée de Malebranche sur cette question. Car notre philosophe n'a pas toujours été si radical au sujet de l'intelligibilité de l'âme. Certains textes de l'oratorien vont même jusqu'à poser un accès possible à son essence. En outre, en regrettant ainsi l'absence « d'une science de l'esprit sur le mode de la déduction rationnelle des notions géométriques »¹⁴⁵ chez Malebranche, on oublie qu'entre la science ou la psychologie rationnelle et « l'empirisme le plus borné et le plus stérile qui soit »¹⁴⁶ (l'expression est de Martial Gueroult) un moyen terme est envisageable¹⁴⁷. Il suffit de revenir à la philosophie d'Aristote et à sa distinction entre les sens, l'expérience, l'art et la science. C'est ce que nous allons voir tout de suite.

B. Un étonnant flottement

Qu'il existe, chez Malebranche, relativement à cette question de l'intelligibilité de l'âme, un certain flottement, Jean-Christophe Bardout le notait déjà. Ainsi, selon lui, on trouve quatre thèses, parfois opposées, de notre philosophe sur cette question de

¹⁴⁵ Voir Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 184 : « malgré son sens très aigu de l'opposition entre le domaine quantitatif et les nuances qualitatives des faits de conscience, le « Méditatif » rêve d'une science de l'esprit sur le mode de la déduction rationnelle des notions géométriques ». Voir également Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 108 : « la psychologie de Malebranche se refuse à se contenter de cette pure constatation du sentiment. Elle veut en effet se constituer comme une science intelligible et communicable ».

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 104. Voir, plus généralement, la Leçon XV : « *Pressentiment et avortement d'une voie affective indépendante* ». *Op. cit.*, pp. 93 et suivantes.

¹⁴⁷ C'est pourquoi la « stérilité absolue de la psychologie *a priori* et déductive » ne signifie pas l'absence de toute psychologie. Émile Van Biéma, « Comment Malebranche conçoit la Psychologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, p. 133.

l'intelligibilité (ou non) de l'âme. Ces thèses « cohabitant », il est particulièrement difficile de déterminer, de façon définitive, la pensée de Malebranche sur ce point.

Il y a, *premièrement*, l'ensemble des textes de Malebranche affirmant l'obscurité de l'âme, dont nous n'avons, donc, aucune idée. Ces textes, présents depuis 1674, n'ont jamais été démentis par l'oratorien. Ils constituent l'un des fondements de sa pensée de la conscience comme sentiment intérieur ou expérience.

Il y a, *ensuite*, ceux qui insistent sur une démonstration indirecte des propriétés de l'âme « par reconstitution de l'essence de l'âme et de ses propriétés à partir de l'étendue intelligible »¹⁴⁸. Comme le précise Martial Gueroult :

cette méthode par raisonnement à partir de l'étendue procède de deux façons différentes, tantôt par opposition et exclusion au nom de *l'hétérogénéité* des substances (par exemple, pour l'attribution à l'âme des qualités sensibles), tantôt par analogie ; et le principe du raisonnement n'est plus dans ce cas l'hétérogénéité de la nature des substances, mais la similitude que doivent conserver, malgré cette hétérogénéité, deux essences ou deux substances, du fait qu'elles sont des essences, des substances, et que des substances se comportent toujours de la même façon à l'égard de leurs accidents et réciproquement.¹⁴⁹

Cette méthode repose donc sur le principe, énoncé dans le premier chapitre du Livre premier de la *Recherche*, selon lequel :

parce que ces idées <l'idée de l'entendement et l'idée de la 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 les notions, qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement et volonté*, plus distinctes et même plus familières.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 266.

¹⁴⁹ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 51. Sur la première façon de procéder, voir, par exemple, *MCM, Méditation IX*, OC X, p. 105 : « 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'un être n'étant que l'être ou la substance même d'une certaine façon ». Voir également *RV*, OC I, p. 453 : « La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fautive. La connaissance au contraire, que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment confus que nous avons de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fautive. Il nous fallait donc une idée des corps pour corriger les sentiments que nous en avons : Mais nous n'avons point besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur et que, pour ne nous point tromper dans sa connaissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison ». On notera, avec Geneviève Lewis, que « l'analogie des rapports qui existent entre toute substance et ses modes permet un usage, positif, et non plus seulement négatif, de la connaissance claire que nous avons de l'étendue : par exemple, le principe de conservation de la quantité de mouvement suggère à Malebranche une explication des degrés de vivacité qui distinguent nos états de conscience ». Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 162.

¹⁵⁰ *RV*, OC I, p. 41.

On pourrait ajouter ici le précédent extrait du Livre quatrième de la *Recherche*¹⁵¹ mettant l'accent sur la nécessité de recourir à l'« idée » de Dieu pour étudier les inclinations humaines.

Il y a, *troisièmement*, les textes de notre philosophe soutenant la possibilité de « démontrer », cette fois-ci directement, certaines propriétés de l'âme. C'est le cas, par exemple, de l'extrait du Livre troisième de la *Recherche* affirmant qu'« 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 spiritualité, la liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions »¹⁵².

S'il semble aller de soi qu'il faille « accorder <ici> un sens lâche au verbe démontrer, aucune déduction véritable ne pouvant être effectuée, si ce n'est à partir d'une idée claire »¹⁵³, on soulignera toutefois la spécificité de la « démonstration » du fait de la liberté « qu'il nous est impossible de concevoir par l'intermédiaire d'une pseudo-idée issue d'une comparaison avec la matière »¹⁵⁴. Autrement dit, si l'immortalité et la spiritualité de l'âme peuvent être connues « négativement » (« 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 »¹⁵⁵ ; l'immortalité découlant, quant à elle, de l'affirmation de cette distinction entre l'âme et le corps), c'est le sentiment intérieur qui, seul, atteste l'existence de la liberté. L'oratorien écrit :

A l'égard de la liberté, le sentiment intérieur qu'on en a, suffit pour la démontrer. (...) Mais on peut encore la démontrer, en consultant l'idée de Dieu. (...) Cependant, il est inutile de chercher des preuves de la liberté, plus fortes que celles

¹⁵¹ Voir plus haut.

¹⁵² *RV*, OC I, p. 453.

¹⁵³ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 111. Par contraste, voir *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911 : « Démontrer, proprement c'est développer une 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 ». Il s'agit du seul texte malebranchien définissant l'action de démontrer. Certains passages insistent sur telle ou telle caractéristique de la démonstration, mais aucun ne la définit aussi directement que cet extrait de la lettre de *Malebranche à Dortous de Mairan* du 6 septembre 1714. Fait étonnant et regrettable : cette occurrence est absente des 59 occurrences du mot « démonstrations » telles qu'elles paraissent dans l'*Index microfiches de l'ensemble des concordances* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche. Parmi les textes de l'oratorien insistant sur certaines propriétés caractéristiques de la démonstration, on citera : *RVFI*, OC VI, p. 92 et *RPP*, OC XVI, p. 36 (sur la clarté de l'idée requise pour démontrer ses propriétés) ; *Écl. VI*, OC III, pp. 63-64 (sur l'« impression invincible », due à l'évidence, par laquelle le raisonnement démonstratif convainc) ; *RVFI*, OC VI, p. 186, *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 138 et *RR*, OC XVII, p. 306 (sur la liaison ou le rapport nécessaire de toute vérité démonstrative avec son principe) ; enfin, *RV*, OC I, pp. 220-221 et *CC*, OC IV, pp. 131-132 (lorsqu'elles sont géométriques, et donc quand elles ne sont plus simplement discursives, les démonstrations sont encore *sensibles* et convaincantes). Enfin, pour une analyse précise du terme « démonstration(s) » chez Malebranche, voir, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** ».

¹⁵⁴ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 95.

¹⁵⁵ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 110.

que fournit le sentiment intérieur qu'on a de soi-même. Car rien n'est plus sûr que tout ce qu'on sent, on le sent (...).¹⁵⁶

Mais alors, pourquoi Malebranche met-il sur un pied d'égalité l'immortalité et la spiritualité – dont la connaissance est indirecte et suppose l'idée de l'étendue – et la liberté de l'âme qui, elle, n'est connue que par le sentiment intérieur et pour laquelle le terme « démontrer » semble peu approprié ? Doit-on affirmer, avec Marion Saliceti, en prenant le verbe démontrer en son sens faible, que « le sentiment intérieur, comme modalité affective, pourrait alors être <conçu ici> non pas <comme> une démonstration mais <comme> une preuve, une attestation originale, dans le champ de la sensibilité, des propriétés susmentionnées »¹⁵⁷ ? Si oui, ira-t-on jusqu'à soutenir que, selon Malebranche, l'homme peut reconnaître « par une simple analyse de sa conscience le caractère subjectif de ses modifications et la vocation de son esprit à l'immortalité ? »¹⁵⁸ Il est difficile de répondre avec précision à ces questions.¹⁵⁹ L'analyse prochaine du concept de « réflexion » fournira quelques éléments de réponse, en ouvrant la voie à une dimension possiblement analytique et « objective » de l'expérience psychologique.

Une chose est sûre : « le sentiment assume ici la fonction normale et traditionnelle de l'idée »¹⁶⁰. Si bien que, comme le note Marion Saliceti, « 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* ». C'est que « l'âme étant formée sur son archétype – c'est-à-dire son idée, qui en contient toutes les propriétés possibles – il ne peut y avoir de discordance entre les modifications découvertes par le sentiment intérieur et le contenu du modèle, d'autant que cela signifierait une discordance entre sagesse et puissance de Dieu »¹⁶¹.

¹⁵⁶ *RVFI*, OC VI, pp. 163-164.

¹⁵⁷ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 111. Pour une analyse précise des termes « preuve(s) » et « démonstration(s) » chez Malebranche, voir, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** ».

¹⁵⁸ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 111.

¹⁵⁹ Voir *ibid.* : « 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 ». Sur cette distinction entre la « preuve » et la « démonstration », voir, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** ».

¹⁶⁰ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 267.

¹⁶¹ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, pp. 102-103. Voir également *Écl. II*, OC III, pp. 40-41. Nous ne partageons donc pas le point de vue de Victor Delbos écrivant qu'« enclin à voir dans la science géométrique de la nature matérielle la science qui comme telle ne laisse rien à désirer, Malebranche a réservé justement contre elle certaines formes et certains objets d'affirmation appartenant à la

Enfin, il y a ces textes étonnants qui posent une « connaissance directe de l'âme en sa substantialité » et une « saisie immédiate de son essence »¹⁶².

Parmi eux, on citera cet extrait de la *Recherche* :

L'âme peut apercevoir les choses en trois manières, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, par *les sens*. Elle aperçoit par *l'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, et un carré parfait (...).¹⁶³

On ajoutera également cette phrase de la *Recherche* : « Les hommes, par exemple, n'ont point d'autres idées de substance, que celle de l'esprit et du corps : c'est-à-dire, d'une substance qui pense et d'une substance étendue. »¹⁶⁴

Enfin, Jean-Christophe Bardout a raison de souligner que le projet même de Malebranche dans la *Recherche* n'aurait pas de sens si aucune saisie rationnelle, même partielle, de l'âme n'était possible¹⁶⁵.

On trouve un « reste » de cette étonnante position « rationaliste » de Malebranche dans un extrait de la *Recherche* qui joint, de façon assez extraordinaire, connaissance de *simple vue* et connaissance par *sentiment intérieur* alors que, comme le rappelle Jean-Christophe

conscience ; mais il n'a pu les réserver que d'une manière incomplète, et presque négative. Il laisse subsister le soupçon, que la vue de ce que nous sommes pour nous-mêmes pourrait être plus ou moins radicalement corrigée par la vue de ce que nous sommes absolument, si celle-ci nous était accordée. Or c'est ce que nous sommes pour nous qui constitue essentiellement notre vie mentale, dont l'objet immédiat est tout autre que la représentation du monde : ce que nous sommes pour nous, et par suite, au plus haut degré, ce que nous sommes par nous, ce que nous réalisons ». Victor Delbos, « Malebranche et Maine de Biran », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, p. 161.

¹⁶² Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 266.

¹⁶³ *RV*, OC I, p. 66.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 470-471. Voir également *RV*, OC II, p. 313 : « Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps ». On pense également à cette affirmation de Charles Blondel : « Limitant ainsi la connaissance de l'âme à la seule expérience intérieure, la psychologie de Malebranche apparaît donc comme inéluctablement empirique. Sans doute, Malebranche n'abandonne pas toute psychologie rationnelle. Il fait de l'âme une substance : « 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 rapport 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'un être n'étant que l'être ou la substance même d'une certaine façon » (II, 122) ». Charles Blondel, « La psychologie de Malebranche », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1938, p. 75.

¹⁶⁵ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 380 : « 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 ». On notera les remaniements successifs de cette page qui vont vers un affaiblissement de la position « rationaliste » de Malebranche.

Bardout, « la connaissance de *simple vue* qualifie généralement la connaissance par *idée pure* de l'existence de Dieu, mais aussi les vérités mathématiques »¹⁶⁶.

Voici cet extrait :

Il ne faut croire de l'âme que ce qu'on ne saurait s'empêcher d'en croire et ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, car autrement on se tromperait. Ainsi l'on connaîtra par simple vue ou par sentiment intérieur tout ce que l'on peut connaître de l'âme, sans être obligé à faire des raisonnements dans lesquels l'erreur pourra se trouver.¹⁶⁷

A partir de là, deux lectures de Malebranche sont possibles.

Selon une première lecture, il faudrait s'étonner du flottement voire de la contradiction entre des textes apparemment très opposés. Dans cette perspective, une tentative d'explication ou de sauvetage de la logique malebranchienne consisterait à diviser la philosophie de Malebranche de façon chronologique avec une première période dite « de jeunesse », encore fortement marquée par le cartésianisme, et une seconde période dite « de la maturité » assumant la singularité et l'originalité d'une pensée devenue autonome. Cette lecture aurait en sa faveur un certain nombre de remaniements de la main même de Malebranche, dont les éditions successives de la *Recherche* témoignent, incontestablement, d'une certaine « évolution » de sa pensée vers la thèse générale, « anti-cartésienne »¹⁶⁸, de l'obscurité de l'âme. Cela étant dit, le fait que Malebranche n'ait pas supprimé certains textes problématiques des nombreuses rééditions de son œuvre magistrale prouve que notre philosophe craint moins le paradoxe que le préjugé¹⁶⁹, et pose volontiers l'ambiguïté essentielle de la connaissance de l'âme.

Selon une seconde lecture – que nous défendons –, il n'y aurait aucune contradiction véritable entre ces différents textes, la tension apparente entre le rationalisme *et* l'empirisme caractéristiques de la pensée de Malebranche sur cette question de l'intelligibilité de l'âme

¹⁶⁶ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 267. Voir également *Écl. XI*, OC III, pp. 165-166. Malebranche oppose la connaissance « de simple vue, sans raisonnement et par la seule application de l'esprit à l'idée de l'étendue » (s'agissant, par exemple, de la connaissance des propriétés géométriques des corps) et la connaissance « par de grands raisonnements », *i.e.* à partir de l'idée de l'étendue, pour ce qui est de l'attribution des qualités sensibles à l'âme. Enfin, voir *Écl. X*, OC III, pp. 127-128 où l'invisibilité et l'inefficacité des corps sont découvertes d'une simple vue, sans preuve ni raisonnement.

¹⁶⁷ *RV*, OC II, p. 370. Il est intéressant de noter que, dans les éditions A, B et C de la *Recherche*, on pouvait lire ici : « par simple vue ou par conscience ».

¹⁶⁸ Pas pour Ferdinand Alquie : « (...) à notre avis, il y a peu de différences entre les conceptions des deux philosophes <Descartes et Malebranche> en ce qui concerne la connaissance que nous pouvons avoir de l'esprit ». Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 93.

¹⁶⁹ Pour reprendre une citation de Rousseau : « J'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés ». Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969.

devant être rapportée à l'ambivalence de l'expérience – et nous avons vu en quel sens le sentiment intérieur et la conscience malebranchiens sont des expériences – qui, comme Aristote l'a bien montré, est au point de jonction des sens et de l'art. Autrement dit, on pourrait, selon nous, en partant du sentiment intérieur et sans rien nier de ce qu'il est, s'élever jusqu'à une véritable rationalité n'équivalant toutefois pas à la science¹⁷⁰.

C. La fin d'une ambiguïté

On trouve un bel exemple de cette tension dans les variantes d'un extrait du chapitre I de la *Première partie* du Livre troisième de la *Recherche*. A partir de 1678, on peut lire :

Mais comme 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.¹⁷¹

Mais, dans les deux premières éditions de la *Recherche*, on lisait :

Mais comme je suis sûr que personne n'a de connaissance de son âme que par la pensée, 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.¹⁷²

¹⁷⁰ C'est peut-être ce qu'avait à l'esprit Xavier Kieft écrivant, à propos de Descartes : « Le cinquième point des *Réponses* à Gassendi sur la deuxième *Méditation* reprend tout cela très clairement : il y a d'une part ce qui appartient à la connaissance que j'ai de ma nature (*notitia*) et, d'autre part, ce que je peux savoir (*scire*), mais qui ne touche pas la connaissance de cette nature (*Væ Responsiones*, II.5 : AT VII, 357 23-28 = FA II, 799). Toute l'ambiguïté du terme de *conscientia* pour dire cette saisie de la nature (*notitia*) de l'esprit vient de l'écart que ce concept marque par rapport à la *scientia*, autre sorte de connaissance relative à la chose (*Regula II* : AT X, 362 5 = FA I, p. 80), qui constitue pourtant la racine étymologique manifeste du terme « *conscientia* ». On trouve peut-être ici l'une des raisons du dédoublement « conscience ou connaissance » des traductions en français du latin *conscientia*, ou une raison de l'ajout du terme « conscience » à côté de celui de « connaissance ». Il y a bien là une sorte de connaissance, mais qui n'est pas le strict synonyme de la science : le redoublement marque cette distinction. La *conscientia* serait alors une sorte de *notitia*, perception du donné comme tel, elle-même espèce appartenant au genre qu'est la connaissance, mais différente de l'autre espèce que serait la *scientia* ». Xavier Kieft, « Le problème de l'inconscient selon Descartes », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007, pp. 316-317.

¹⁷¹ *RV*, OC I, p. 389.

¹⁷² *Ibid.*.

Autrement dit, en substituant, dans la troisième édition, la phrase « 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 » à cette autre phrase « 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 », Malebranche souligne, selon nous, la composante irréductiblement « expérientielle » de la raison à l'œuvre dans la connaissance de soi et montre donc que, tout en étant fondée sur le sentiment intérieur et sur l'expérience, la psychologie est capable de raison, sans s'identifier pour autant à la science *stricto sensu*¹⁷³. C'est pourquoi on la qualifiera plus justement d'art, en un sens que nous allons bientôt préciser.

On remarquera qu'une autre substitution, celle du verbe convaincre au verbe persuader dans un extrait du §III du chapitre XVII du Livre premier de la *Recherche* consacré aux erreurs des Epicuriens à l'égard du bien, témoigne de cette rationalité dont est capable la connaissance malebranchienne de soi. En effet, alors que dans les trois premières éditions de la *Recherche*, Malebranche écrit : « étant outre cela intérieurement persuadés » ; à partir de 1678, il préfère écrire « étant outre cela convaincus par le sentiment intérieur qu'ils avaient d'eux-mêmes... »¹⁷⁴. Or, comme chacun sait, la conviction est une adhésion *rationnelle* et la persuasion une adhésion *émotive* ou *passionnelle* de l'esprit à quelque chose ou à quelqu'un.

Pour conclure sur ce point, on regrettera le durcissement, volontaire ou non, de la part des commentateurs de Malebranche, de certaines positions ayant rendu difficile l'appréciation de la psychologie malebranchienne. Vraies mais unilatérales, elles n'en ont montré qu'une facette.

Ainsi, nul mieux que Martial Gueroult n'a souligné l'irrationalité de la psychologie de Malebranche. Dans *Étendue et psychologie chez Malebranche*, on peut lire par exemple :

Si nous nous tournons maintenant vers cette psychologie empirique que Malebranche a tenté de constituer, nous voyons que toute sa raison d'être réside dans l'impossibilité d'une vraie psychologie rationnelle, et par conséquent, non seulement dans l'abandon des méthodes de démonstration rigoureuse qui caractérisent les sciences issues de la connaissance par idées, mais dans l'abandon du type

¹⁷³ Ce qui résout en partie les difficultés soulevées par Maurice Blondel. Voir Maurice Blondel, « L'anti-cartésianisme de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 20-21 : « On pourrait s'étonner que Malebranche, alors que nul peut-être n'a eu un sens plus délicat, plus vif, plus pénétrant des choses de l'âme, ait renié cette science de la pensée où Descartes ne voyait point de difficulté de principe, sauf à laisser ambiguë la direction de sa doctrine ou vers une psychologie rationnelle et subjective ou vers une phénoménologie psychophysique. C'est précisément parce que Malebranche avait une expérience trop concrète de la vie intérieure, une estime trop grande de l'âme, qu'il a résolument tourné le dos à une science abstraite de l'esprit ou à une psychologie objective. Ni le mécanisme, ni la métaphysique (car elle n'a en somme pour matériaux originels que l'idée de l'étendue intelligible) n'entament la vraie connaissance de notre âme ».

¹⁷⁴ *RV*, OC I, p. 174.

d'explication intelligible, par la raison de l'objet, que ces mêmes sciences recherchent exclusivement.¹⁷⁵

Malebranche est donc, ici <il s'agit de la liberté et de son appréhension> comme ailleurs, entièrement fidèle à sa conception première du sentiment, comme irrémédiablement aveugle et opaque, comme nous confinant strictement dans le cercle de notre âme finie, dans l'empirisme le plus borné et le plus stérile qui soit.¹⁷⁶

D'où sa conclusion :

Malebranche a eu beau découvrir le mode spécial de notre connaissance des réalités psychiques, à savoir la conscience, cette découverte reste sans utilité, 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.¹⁷⁷

Dans le même sens, Denis Moreau parle de « psychologie négative » et affirme qu'« une fois considérées les rares et peu explicites informations délivrées par la conscience que j'ai de moi-même, la connaissance de soi telle que l'entend Malebranche se bâtit comme un discours « indirect » (*MC*, IX, §22 ; *EMR*, V, §5), pour ainsi dire à la façon d'une « psychologie négative » (comme on parle de « théologie négative ») ou en procédant par analogie, en tentant de penser ce que je suis à partir de ce qui n'est pas moi, Dieu, les corps et les autres hommes »¹⁷⁸.

On pense également à Hans Pollnow qui, dans ses « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », écrit :

si la connaissance de soi prend la première place dans la psychologie de Malebranche, il ne peut toutefois s'agir pour celui-ci de comprendre isolément la nature intérieure de l'âme. Il est vrai que les données psychiques, telles que nous pouvons les constater grâce à un « sentiment intérieur », sont pour nous des données immédiates ; mais elles restent réfractaires à l'objectivation de la connaissance si elles ne sont pas mises en corrélation avec les rapports de la réalité physique.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 70.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 104. Encore une fois, voir, plus généralement, la Leçon XV : « *Pressentiment et avortement d'une voie affective indépendante* ». *Op. cit.*, pp. 93 et suivantes.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 107.

¹⁷⁸ Denis Moreau, *Malebranche*, p. 98.

¹⁷⁹ Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1938, p. 205. Nous préférons ce qu'il affirme plus haut, p. 198 : « Les historiens qui ont tenu compte, en étudiant Malebranche, aussi bien de l'orientation métaphysique que du procédé empirique de sa pensée, l'ont sans doute le mieux compris ».

C'est pourquoi le « *succédané* de la psychologie scientifique »¹⁸⁰ dont parle Martial Gueroult, en prenant « comme fil conducteur l'idée de l'étendue, et comme méthode le raisonnement à partir de l'étendue »¹⁸¹, apparaît à ces commentateurs comme le seul moyen de maintenir l'exigence scientifique d'une psychologie fondamentalement irrationnelle car reposant sur l'obscurité radicale de l'âme.

Au risque de passer sous silence la « fécondité »¹⁸² de la connaissance empirique de soi. Car Geneviève Lewis a raison de noter qu'

Insistant surtout sur la psycho-physiologie et les fondements métaphysiques de la psychologie rationnelle, ces diverses études <il s'agit des études de M. Gueroult, Van Biéna, Pollnow et Ch. Blondel> ne développent guère la part laissée par Malebranche à l'observation des faits de conscience. M. Gueroult distingue bien, malgré leur intrication, les « trois formes de la psychologie », mais subordonne la psychologie empirique interne aux deux autres (...); cependant il reconnaît : « le sentiment reste la seule source des informations positives. La raison collabore avec lui », mais Malebranche ne s'en tient pas là et fait rectifier ou même contredire le sentiment par la raison. Or sans minimiser l'importance du contrôle de la raison, il nous semble que l'introspection conserve sa spécificité irremplaçable, en particulier pour saisir l'affectivité confuse qui auréole tout « sentiment ». Seulement Malebranche n'a pas même tenté de systématiser ses remarques, parce qu'elles ne sauraient suffire à constituer une vraie science et se rattachent plutôt pour lui à la morale.¹⁸³

Au sujet de ce jeu, parfois tendu, entre l'expérience et la raison, on remarquera que, dans les quelques textes où Malebranche semble donner la priorité à la raison sur l'expérience¹⁸⁴ (lorsqu'il critique la fausse attribution d'une efficacité à l'âme ou au corps ; lorsqu'il pose que l'âme pense toujours autant en un temps qu'en un autre ; lorsqu'il met

¹⁸⁰ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 54.

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 51.

¹⁸² De cette « fécondité », on trouvait déjà une trace dans certains textes cités plus haut, consacrés à la connaissance de soi (ou connaissance de l'homme) et insistant sur la valeur « principielle » de cette dernière. On pense, par exemple, aux articles XIV et XV du chapitre X de la *Seconde partie* du *Traité de morale*. Voir *TM*, OC XI, p. 235 : « On peut étudier l'histoire lorsqu'on se connaît soi-même, sa religion, ses devoirs » et *ibid.* : « Il faut être homme, chrétien, Français, avant que d'être grammairien, poète, historien, étranger. ». Voir également *op. cit.*, p. 236 : « On verra toujours les jeunes gens à la sortie du collège, lorsqu'ils devraient être savants, car ensuite presque tous n'étudient plus : on les verra, dis-je, ignorants dans la *connaissance de l'homme*, de la religion et de la morale. Car enfin connaît-on l'homme, lorsqu'on ne sait pas seulement distinguer l'âme du corps ? A-t-on les premiers éléments de la religion et de la morale, lorsqu'on n'est pas pleinement convaincu du péché originel, et de la nécessité d'un médiateur ? »

¹⁸³ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 161.

¹⁸⁴ Voir *RV*, OC II, p. 226 : « ceux qui sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions, et ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables et moins sujets à l'erreur ». Sur les rapports, voire sur les tensions entre l'expérience et la raison en psychologie, voir, par exemple, Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 49 ; *op. cit.*, p. 70 ; *op. cit.*, p. 77 ; *op. cit.*, p. 95 ; *op. cit.*, pp. 104-105 et *op. cit.*, pp. 109 et suivantes.

l'accent sur la fausseté du sentiment depuis la chute), ce n'est jamais pour discréditer ou pour invalider le sentiment intérieur en tant que tel.

Ainsi, dans le cas de l'efficacité de l'âme ou du corps, l'erreur consistant à conclure du sentiment d'effort à l'efficacité de la volonté, par exemple, repose, selon Malebranche, sur un sentiment intérieur mal analysé¹⁸⁵. Ceux, donc, qui invoquent le témoignage de la conscience pour poser l'efficacité des causes secondes se trompent. Au contraire, « une interprétation plus minutieuse <de ce témoignage> amorce déjà l'occasionnalisme »¹⁸⁶. C'est qu'à s'en tenir au donné empirique, seule une « corrélation » ou une simultanéité entre des modalités de l'âme (ici, la volonté de remuer certains membres du corps) et des modalités du corps (le mouvement effectif du bras par exemple) est un fait d'expérience. Aucune détermination réelle ni aucune connexion nécessaire ne doit être posée. L'absence d'une conscience directe de l'efficace est même, selon Malebranche, remarquable¹⁸⁷. En outre, l'oratorien écrit :

*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.*¹⁸⁸

C'est pourquoi, si Malebranche condamne parfois le témoignage du sentiment intérieur et de la conscience, c'est, *in fine*, pour le réhabiliter une fois réinterprété : « Mais ne sens-tu pas même que souvent tes efforts sont impuissants : autre chose est donc *effort*, et autre chose *efficace* »¹⁸⁹.

S'agissant de la thèse selon laquelle l'âme pense toujours autant en un temps qu'en un autre, exposée dans le chapitre V de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche* et qui paraît « aussi étrangère que possible à ce que nous révèle l'observation par le sentiment

¹⁸⁵ Voir, par exemple, *MCM, Méditation I*, §2 à §7, OC X, pp. 11 et suivantes. Voir également Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 157 : « C'est en effet (...) d'un défaut d'analyse que naissent les confusions des empiristes sur les modalités de l'expérience intérieure ». Pour une critique de cette manière de procéder, voir Victor Delbos, « Malebranche et Maine de Biran ».

¹⁸⁶ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 144.

¹⁸⁷ Voir *op. cit.*, p. 145 : « Par un renversement de l'argument de conscience, l'occasionnalisme s'appuiera sur l'absence de sentiment intérieur en ce qui concerne l'efficace de l'âme sur le corps ». En outre, il faut reconnaître que l'argument de La Forge a un certain poids : si l'efficacité de l'âme était prouvée par le sentiment de notre volonté de remuer nos membres, lequel est suivi du mouvement effectif de ces membres, il n'y aurait point de paralytiques, n'y ayant point d'homme en qui cette volonté ne se rencontre.

¹⁸⁸ *Écl. XV* « Sur le Chapitre troisième de la seconde Partie du sixième Livre. *Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes* », OC III, p. 227 (c'est l'auteur qui souligne).

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 64-65.

intérieur, puisque l'expérience psychique paraît au contraire la démentir »¹⁹⁰, on notera que l'un des arguments permettant à Malebranche de critiquer l'opinion contraire repose sur « l'expérience <qui nous> apprend qu'une perception simple, mais vive, claire et évidente d'une seule chose, nous applique et nous occupe autant, qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure et confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses »¹⁹¹. C'est ainsi le mépris de l'expérience qui conduit certains à juger (faussement) que l'on pense plus en un temps qu'un en autre¹⁹².

Enfin, nous avons vu que, lorsqu'il met l'accent sur la fausseté du sentiment depuis la chute, Malebranche n'entend pas revenir sur la thèse selon laquelle « les visionnaires voient ce qu'ils voient » ni sur la véracité du sentiment (le sentiment intérieur ne trompe jamais). L'erreur serait de prendre pour naturelle une inclination contre naturelle¹⁹³.

Pour ce qui est, au contraire, des lectures mettant en avant la « positivité » du caractère empirique de la psychologie malebranchienne, nous emboîtons le pas à Marion Saliceti qui affirme prendre ses « distances vis-à-vis des conclusions de M. Gueroult qui, analysant le traitement du sentiment intérieur par Malebranche y voit une occasion manquée »¹⁹⁴. En effet, contrairement à ce que pense l'auteur d'*Étendue et psychologie chez Malebranche*, Malebranche ne s'est pas détourné de la voie consistant à conférer à l'intuition sentimentale un rôle privilégié ni n'a manqué de reconnaître l'existence d'une intuition affective *sui*

¹⁹⁰ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 70.

¹⁹¹ *RV*, OC II, p. 283.

¹⁹² Et Malebranche de recourir également à l'expérience pour critiquer l'opinion selon laquelle l'âme ne pense à rien. Voir *op. cit.*, p. 285.

¹⁹³ Geneviève Lewis a ainsi raison d'affirmer que « malgré les vocables d'obscurité et de confusion qu'il décerne à cette conscience, Malebranche nous semble sur ce point plus fidèle à Descartes que tous les disciples qui proclament l'infailible transparence de son témoignage. L'attachement exclusif à l'identité de la pensée et de la conscience entraîne en effet une confiance aveugle dans les données de sens intime, et se confond aisément avec l'éclectisme facile du sens commun. La clarté de l'expérience intérieure couvre toutes les pétitions de principe (...). Et comment pourrait-elle départager ceux qui l'invoquent en sens contraire, comme les empiristes et les occasionnalistes touchant l'union de l'âme et du corps ? Malebranche fait alors appel à la raison ; mais celle-ci garde pour point d'application le sentiment confus qu'un effort d'attention analyse avec plus de précision, sans toutefois dissiper son irréductible caractère empirique. N'est-ce pas la même inspiration qui anime Descartes, toujours soucieux de ruiner les préjugés et d'éclairer par la réflexion critique le contenu de l'expérience intérieure ? » Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 186.

¹⁹⁴ Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 130. Voir également Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 99 : « Malebranche semble bien promouvoir une intuition volontaire, active, affective et émotionnelle, à la fois psychique et métaphysique, qui devrait permettre à l'âme, en descendant en elle-même, et non plus en se rejetant, hors d'elle-même, sur des idées d'étendue ou de pseudo-idées, calquées soit sur l'étendue, soit sur le mouvement, de saisir de façon immédiate et concrète les réalités les plus profondes, – et cela par une voie originale, aussi appropriée que possible à la nature *sui generis* de la vie spirituelle ». D'où, souvent, sur ce terrain de la psychologie, l'ambiguïté des propos des commentateurs de Malebranche.

generis qu'il convertit en instrument de sa psychologie¹⁹⁵. Ce que confirme Hans Pollnow écrivant :

Malebranche a donné, le premier dans l'histoire de la philosophie, une psychologie qui, bien que rangée dans le cadre d'un système, n'est cependant point psychologie rationnelle. (...) Nous insistons cependant sur le fait que là où la psychologie, avant Malebranche, apparaît dans l'ensemble d'une construction systématique, elle le fait sous forme de psychologie rationnelle, abstraite et déductive. C'est justement l'empirisme de Malebranche qui signifie une innovation : l'expérience comme point de départ, ou plus précisément « *l'expérience intérieure* », voilà ce qui lui impose la méthode d'analyse phénoménologique des données concrètes. Car « la nature n'est point abstraite ». (...) Mais, d'autre part, ce fondement méthodologique comporte en même temps une *restriction* sensible de la possibilité d'une psychologie en tant que science, restriction qui s'explique par la théorie de la connaissance telle que Malebranche l'a exposée pour déterminer les critères de la pensée scientifique.¹⁹⁶

Certains commentateurs ont ainsi vu dans la psychologie empirique de Malebranche une originalité majeure de sa philosophie. Nous pensons, par exemple, à Hans Pollnow :

C'est avec Malebranche que commence un « mouvement antidéductif » de la pensée psychologique, qui ne déduit plus les phénomènes, mais les présente en tant que vécus, et qui parvient à déterminer tout le développement de la psychologie réalisé depuis. C'est là précisément un des progrès en psychologie que nous devons à Malebranche.¹⁹⁷

Puis, citant Cassirer, il affirme que « ce ne sont pas les Anglais, mais (...) c'est Malebranche qui a été le premier *psychologue* dans l'histoire de la philosophie moderne »¹⁹⁸.

Nous pensons également à Charles Blondel :

Ainsi, par sa théorie des causes occasionnelles, par sa négation de l'idée de l'âme, par son empirisme psychologique, Malebranche se trouve être un des ancêtres, ancêtre bien inconscient et bien involontaire, du scepticisme de Hume, du phénoménisme associationniste et des psychologies sans âme fondées sur la seule expérience.¹⁹⁹

Qui reprend ici les travaux de Victor Delbos :

Si, de ce point de vue, il se sépare *nettement* de Spinoza, Malebranche d'un autre côté se rapprocherait assez des théories des associationnistes anglais. C'est bien

¹⁹⁵ Voir la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, pp. 130-131. Voir également Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 99.

¹⁹⁶ Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », p. 201.

¹⁹⁷ *Art. cit.*, p. 200.

¹⁹⁸ *Art. cit.*, p. 194. Voir également Lucien Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1929, p. 327 : « Malebranche est un précurseur des psychologues modernes. Il faut ajouter qu'il a le don de l'observation interne ».

¹⁹⁹ Charles Blondel, « La psychologie de Malebranche », p. 76. Voir également Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 199. Enfin, sur la psychologie associationniste, voir la note suivante.

dans leur esprit qu'il tend à concevoir les rapports que soutiennent entre elles nos modifications mentales, réserve faite des idées objectives. En ce qu'elles ont de strictement psychologique, les explications de Malebranche sont associationnistes. Elles invoquent ces liaisons d'états qui tiennent à la contiguïté, à l'identité de temps. Elles ne vont pas cependant jusqu'à admettre que le tout de la vie mentale s'explique de la sorte. En effet, si notre substance nous est inaccessible, elle n'en existe pas moins. De plus, l'impression que Dieu a mise en nous pour le bien et qui constitue nos inclinations, ainsi que la loi en vertu de laquelle les sens ont pour objet la conservation et l'utilité du corps, sont irréductibles à l'association. Mais que l'on songe que ce sont là les effets immédiats de la causalité divine en nous et sur nous ; et l'on verra que notre causalité propre, si tant est que ce mot convienne, c'est-à-dire en somme la façon dont nous passons d'un état à un autre, relève assez pour Malebranche d'un genre d'explication analogue à celui de l'associationnisme. Déjà Malebranche, avec sa physiologie rationnelle qui vient doubler chez lui une psychologie qui n'est pas rationnelle, est à l'origine de la psychologie physiologique en ce qu'elle a de portée objective dans ses explications ; et il est encore à l'origine de la psychologie associationniste en ce qu'elle a de descriptif et d'empiriquement explicatif.²⁰⁰

Pour notre part, nous sommes donc d'accord avec Martial Gueroult pour affirmer que la psychologie malebranchienne n'est pas une psychologie rationnelle *stricto sensu* (elle n'atteint pas l'évidence de la science géométrique qui est une connaissance par idée). Par ailleurs, nous ne pouvons que saluer l'insistance de certains commentateurs sur la dimension irréductiblement et positivement empirique de sa psychologie. Mais nous pensons que la psychologie malebranchienne demeure une connaissance certaine et qu'il ne faut pas lui ôter trop rapidement sa rationalité, même si la raison qui y est à l'œuvre n'est pas la raison théorique de la science. Aussi, lorsque Martial Gueroult parle des différentes formes de la psychologie, ne faut-il pas trop insister sur la distinction entre la psychologie empirique et la psychologie rationnelle, comme s'il s'agissait de deux « espèces » (le mot est de M. Gueroult lui-même²⁰¹) d'un même genre. Nous pensons, au contraire, que la psychologie empirique de Malebranche *est rationnelle*, même si elle se distingue incontestablement de toute *science* de l'âme. Le mieux serait donc de parler de psychologie *expérimentale* (qui inclut la raison), par opposition à toute *science* de l'âme qui supposerait, quant à elle, une connaissance de l'idée de l'âme et qui est, ici-bas, impossible.

C'est, sans aucun doute, ce qu'avait à l'esprit Hans Pollnow écrivant :

²⁰⁰ Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, Bloud et Gay, 1924, pp. 155-156. On appelle « psychologie associationniste » la théorie selon laquelle la vraie « science » de l'homme ne concerne pas tant l'esprit lui-même que ses opérations ; tous les états mentaux de l'homme pouvant être ramenés à certains états élémentaires et simples (fournis par la sensation et par l'expérience), se combinant entre eux selon des lois d'association.

²⁰¹ Voir, par exemple, Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 75.

<Malebranche> ne s'est pas contenté, comme Montaigne, 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.

Il pourrait paraître osé d'employer le terme de catégorie pour signaler le processus d'assimilation intellectuelle subie par l'expérience psychologique dans la philosophie de Malebranche. Nous voudrions cependant établir par là, d'une façon suffisamment nette, qu'il ne s'agit, dans sa connaissance anthropologique, ni d'une construction purement rationnelle, ni d'une description purement réceptive, mais d'une coopération entre *expérience* et *raisonnement*.²⁰²

Ce vocabulaire est d'ailleurs celui de Malebranche lui-même. Nous rappelons qu'à l'article XVII du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale* l'oratorien qualifiait la connaissance de l'homme (dont fait partie la psychologie) de « science expérimentale ».

Avant d'insister sur ce point, il serait utile de montrer en quel sens le concept de « réflexion » – très souvent associé au sentiment intérieur dans ces textes de Malebranche traitant de la connaissance de soi – contribue à la détermination de la psychologie malebranchienne comme un art. En effet, en ouvrant la voie sinon à une véritable « objectivation » de soi du moins à un *examen* précis de la nature de l'âme et de ses modalités, la réflexivité de la connaissance malebranchienne de soi nuance l'idée selon laquelle toute connaissance de l'âme n'est que sensible ou sentimentale, c'est-à-dire simplement immédiate. Elle entérine ainsi l'ambiguïté fondamentale du concept d'expérience en psychologie et situe cette dernière à mi-chemin entre le sentiment intérieur ou l'expérience et une forme de rationalité. C'est ce que nous allons voir tout de suite.

D. *Réflexion et expérience*

De cette possible réflexivité de la connaissance de soi témoignent, par exemple, nos deux précédents extraits des articles XVI et XVII du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale*. Malebranche écrivait :

XVI. Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous. Si nous voulions nous conduire par les

²⁰² Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », p. 197.

exemples, et juger des choses par l'opinion, nous nous tromperions à tous moments. Car il n'y a rien de plus équivoque et de plus confus que les actions des hommes, et souvent rien de plus faux que ce qui passe pour certain chez des peuples entiers. Au reste il est fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature. 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.²⁰³

XVII. 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 qu'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.²⁰⁴

On pense encore à ce passage des *Réflexions sur la prémotion physique* :

Ainsi comme nous n'avons point une idée claire de l'âme, mais seulement un sentiment intérieur ; nous ne pouvons pas clairement connaître ce que c'est que l'activité de l'âme, ses actes, ses désirs, ses passions. Nous n'en pouvons rien savoir,

²⁰³ *TM*, OC XI, pp. 66-67.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 67. Voir également ce passage des *RPP*, OC XVI, p. 23 : « On ne peut s'expliquer clairement sur cette matière <la connaissance de l'âme et de ses modifications>, et que par des termes métaphoriques ; et l'on ne peut en parler que sur les réflexions que chacun peut faire sur ce qu'il sent en lui-même : parce que l'idée, ou l'archétype de l'âme, ne nous touche et ne nous éclaire pas, et que nous ne la connaissons que par conscience ou sentiment intérieur, ainsi que je crois l'avoir démontré dans le XI. Eclaircissement de la *Recherche de la Vérité*. Il est nécessaire pour la suite, qu'on relise cet éclaircissement. C'est aux lecteurs à faire réflexion sur ce qui se passe en eux, pour juger si ce que je dis, s'accorde avec le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes ». On pourrait ajouter cet extrait (remarquable, par son ton de reproche notamment) du même livre (sur l'*unité* de l'âme) : « La nature des esprits est simple et indivisible. On le croit assez : car le sentiment intérieur m'apprend, et à tous ceux qui font réflexion sur ce qui se passe en eux-mêmes, 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 temps. Un homme donc, qui ne pourrait ou ne voudrait pas réfléchir sur ce qui se passe en lui-même, aurait-il raison de juger, que ce qui pense en nous, ne peut pas être la même chose, que ce qui veut, et que ce qui sent en nous. Aurait-il raison de croire, que son âme n'est pas une seule substance simple et indivisible, mais un amas confus de plusieurs substances différentes ; à cause que n'ayant pas une idée claire de l'âme, on ne peut ni connaître, ni par conséquent expliquer clairement ce que c'est que cette substance, qui n'est pas distinguée de nous-mêmes, et comment elle est toute entière, et intelligente et voulante. Si on en avait une idée claire, on la connaîtrait aussi clairement qu'on la sent vivement. Mais quoique nous ne puissions nous sentir qu'en nous-mêmes : nous ne comprendrons jamais clairement ce que nous sommes, jusqu'à ce que Dieu manifeste à l'âme l'idée claire ou l'archétype, sur lequel il l'a formée ; car il n'y a que de telles idées qui puissent par elles-mêmes éclairer les intelligences. Or si l'âme ne se connaît pas elle-même, si elle ne peut comprendre clairement et par raison, que ce qui pense en nous, est une même chose que la substance qui veut, car il n'y a que le sentiment intérieur, qui nous en convainc : comment demande-t-on, qu'on explique par raison le mystère de la Trinité. L'Âme quoique finie, renferme bien des mystères, qu'elle sent en elle-même, et qu'elle ne peut expliquer. Faut-il s'étonner de ceux que la foi nous apprend de l'Être infini, de l'être dont la simplicité est bien différente de celle de nos esprits ; à cause que ces mystères sont incompréhensibles ». *Op. cit.*, pp. 130-131.

que ce que le sentiment intérieur et nos réflexions sur ce sentiment intérieur, peuvent nous en apprendre.²⁰⁵

Qu'est-ce exactement que cette « réflexion » malebranchienne ? L'oratorien distingue-t-il dans ces textes – comme on le fait parfois « scolairement » – la conscience immédiate et la conscience réflexive ? Un acte réflexif est-il, selon lui, nécessaire pour avoir conscience de notre pensée comme telle ? Assurément non. Comme Descartes avant lui, Malebranche ne distingue pas *réellement* pensée et pensée de la pensée. Si, pour l'un et pour l'autre philosophes, la *cogitatio* peut ou non être réflexive, les deux philosophies ne vont toutefois jamais dans le sens d'une théorie selon laquelle la conscience relèverait d'une connaissance *seconde et redoublée*. Dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes écrivait par exemple :

Je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense (*simulque sibi suae cogitationis conscia sit*), encore qu'il ne se resouviennne pas après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de ses pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire.²⁰⁶

S'agissant de Malebranche, on lira cet extrait de sa *Réponse à la troisième Lettre de Monsieur Arnauld* qui fait écho à un passage des *Réponses* de Descartes *aux Septièmes Objections*.

Voici l'extrait de Malebranche :

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 est représentative. Mais elle n'est représentative que d'elle-même : et cela par *conscience* ou sentiment intérieur, et non par *idée claire*. C'est que l'âme n'étant point séparée d'elle-même doit sentir ce qui se passe actuellement en elle, ou savoir qu'elle aperçoit. Or comme sentir ce n'est pas clairement connaître, ce sentiment intérieur qu'elle a de sa perception ne lui apprend point clairement ce que c'est que cette même

²⁰⁵ RPP, OC XVI, p. 30. Voir également *op. cit.*, p. 23 et *op. cit.*, pp. 130-131 (dans ces deux derniers extraits, Malebranche souligne, entre autres, que la réflexion est une valeur éthique et un véritable critère épistémologique). Enfin, voir LRPT, OC VIII, p. 796 ou encore LA, OC IX, p. 955.

²⁰⁶ Descartes, *Réponses aux Quatrièmes Objections*, AT IX, 190 (traduction de Clerselier) / AT VII, 246 (texte latin). Voir également Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, in *Œuvres philosophiques III 1643-1650*, Paris, Garnier, 2018, p. 863 / AT V, 221 (texte latin) : « C'est autre chose d'avoir connaissance de nos pensées au moment même que nous pensons, et autre chose de s'en ressouvenir par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à l'instant même que nous pensons nous n'ayons connaissance de notre pensée, encore que le plus souvent nous l'oublions aussitôt ». Enfin, voir, plus haut, les définitions cartésiennes de la pensée et de l'idée. Geneviève Lewis affirme alors, à propos de Descartes, que « cet exemple <de la pensée infantile> prouve (...) que la pensée, pour être définie par la conscience, ne requiert pas cependant une prise de conscience claire, loin d'être toujours accompagnée d'une expresse réflexion ». En sorte que « la conscience comporte donc pour Descartes une série de degrés et ces phénomènes marginaux et évanescents autoriseraient à parler de *subconscient* ». Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 43.

perception. Au lieu que l'idée claire d'un carré lui en découvre tellement la nature, qu'elle peut en s'y appliquant en reconnaître toutes les propriétés.²⁰⁷

Et voici le passage des *Réponses aux Septièmes Objections* :

(...) quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle et au-dessus de la matière, laquelle seule il veut pouvoir être proprement appelée du nom d'esprit ; mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense qu'elle pense <*requiri ut acto reflexo cogitet se cogitare*>, ou qu'elle ait une connaissance intérieure de sa pensée ; il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi <*actu reflexo*>, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte : car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération n'est point nécessaire pour être véritablement architecte ; et une pareille considération ou réflexion est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière. Car la première pensée, quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons quelque chose, ne diffère pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà auparavant aperçue, que celle-ci diffère de la troisième par laquelle nous apercevons que nous avons déjà aperçu avoir aperçu auparavant cette chose (...).²⁰⁸

Il est donc clair que, comme le souligne Antoine Grandjean citant les *Réponses aux Quatrièmes Objections* et les *Réponses aux Septièmes Objections* de Descartes :

Descartes refuse que la présence à soi de la pensée, en vertu de laquelle « nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit » <AT IX, 190 (traduction de Clerselier) / AT VII, 246 (texte latin)>, soit une perception *seconde*, et que la présence de la pensée à elle-même requière qu'elle se *redouble*, ou encore qu'il soit nécessaire « que par un acte de réflexion sur sa pensée elle pense qu'elle pense ou qu'elle ait la conscience de sa pensée » < AT VII, 559 (texte latin)>.²⁰⁹

La connaissance *réflexive* de soi ne suppose donc aucune différence « de nature » entre la conscience spontanée et la conscience réflexive. Comme nous le verrons bientôt, chez Malebranche – mais on trouve une idée similaire chez Descartes –, *la réflexion est en réalité elle-même une expérience* qui ne se distingue de la première pensée que par sa plus ou moins grande « intensité » – au sens, en quelque sorte, d'une « qualité de présence » –.

²⁰⁷ LA, OC IX, pp. 923-924.

²⁰⁸ Descartes, *Septièmes objections et réponses*, in *Œuvres philosophiques II 1638-1642*, pp. 1070-1071 / AT VII, 559 (texte latin). On soulignera la référence faite ici à l'art architectural, dans un contexte pourtant psychologique, ce qui tendrait à corroborer notre interprétation de la psychologie comme un art. Voir, plus bas, le chapitre intitulé « « L'oreille qui juge », ou l'art des Musiciens ».

²⁰⁹ Antoine Grandjean, *Critique et réflexion*, Essai sur le discours kantien, Paris, Vrin, 2009, p. 98.

L'« expérience-réflexion » ne diffère donc de l'« expérience-conscience » que selon le plus ou le moins. Il n'y a entre elles qu'une différence « de degrés »²¹⁰.

Avant de revenir sur cette dimension empirique de la réflexion malebranchienne, il importe de noter que, sans être *réellement* distinctes, la pensée (ou la pensée consciente) et la réflexion ne sont toutefois pas identiques. Ni Descartes ni Malebranche ne confondent la pensée et la pensée réfléchie²¹¹. Il suffit de lire la *Lettre* de Descartes à *Arnauld* du 29 juillet 1648 pour s'assurer de cette distinction. Le tableau du « destin moderne de la réflexion »²¹² brossé par Antoine Grandjean²¹³ (de Descartes à Kant, en passant par Locke et Leibniz)²¹⁴, permet alors de distinguer deux périodes chez Descartes :

- l'une durant laquelle « Descartes utilise explicitement le concept de réflexion pour désigner cette connaissance *seconde* et *redoublée* qui est requise par la mémoire »²¹⁵, ce caractère second motivant « son refus de lui accorder une place centrale, alors même qu'il promet la perception que l'esprit a de lui-même au rang de premier principe. Aussi refuse-t-il dans les *Septième Réponses* que toute pensée soit réflexion, *précisément parce que la réflexion est alors entendue, ainsi qu'elle le fut traditionnellement, comme seconde, alors que la pensée est immédiatement présente à elle-même* »²¹⁶ ;
- l'autre qui sépare, « au sein du concept de réflexion, son élément thématique (présence de l'esprit à lui-même) de son élément qualitatif (nature indirecte), pour désigner désormais par elle cette conscience immédiate qui serait contenue en toute pensée. Aussi lit-on dans l'*Entretien avec Burman* qu'« avoir conscience (...) c'est penser et réfléchir sur sa pensée », où le « et » ne signifie plus un

²¹⁰ Voir, par exemple, Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, pp. 40-41 : « Sans doute pour en <il s'agit de l'expérience de sa pensée> dégager la portée, un effort d'attention est requis. Mais cette réflexion, au lieu d'exprimer, comme pour les scolastiques, un degré d'organisation supérieur, propre à la pensée immatérielle, reste de même nature que la conscience spontanée qui exprime déjà la spiritualité de l'âme. C'est une illusion du P. Bourdin de croire qu'un acte réflexif est nécessaire pour avoir conscience de notre pensée comme telle : en sa spontanéité première elle révèle l'esprit distinct de la matière, et la multiplication à l'infini du redoublement réflexif n'apporterait rien de plus ».

²¹¹ D'où cette demande faite à Descartes d'« expliquer quelle est cette réflexion dans laquelle tu places la mémoire intellectuelle, et comment elle diffère de la simple réflexion présente dans toute pensée, et pourquoi il ne peut y en avoir aucun usage dans le ventre maternel ». Arnauld à Descartes, juillet 1648 [AT V, 213], traduction inédite par Denis Moreau et ses étudiants réalisée en 2018-2019 à l'université de Nantes dans le cadre d'un cours de latin pour étudiants en philosophie.

²¹² Antoine Grandjean, *Critique et réflexion*, Essai sur le discours kantien, p. 102.

²¹³ Voir également André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIème siècle, Paris, Vrin, 2012, pp. 25 et suivantes.

²¹⁴ D'après Antoine Grandjean, ce destin est également l'histoire de l'« idéalisation » ou de l'« intellectuelisation » du concept de réflexion.

²¹⁵ *Op. cit.*, p. 98.

²¹⁶ *Ibid.* (c'est Antoine Grandjean qui souligne).

redoublement mais la *désimplification de ce qui ne fait qu'un* : la réflexion devient *analytiquement* comprise dans le concept de pensée »²¹⁷.

Si « c'est (...) l'œuvre de Descartes qui fait passer la réflexion de la médiation à l'immédiate présence à soi qui caractérise dorénavant la pensée comme telle »²¹⁸ – ce passage étant lui-même marqué par l'évolution de Descartes entre les *Réponses* et l'*Entretien* –, cette réalité ne doit pas occulter la possibilité pour la réflexion d'être « virtuelle » ou « expresse », pour reprendre une distinction arnaldienne, en appelant « virtuelle » la réflexion qui se rencontre dans toutes nos perceptions et « expresse » celle « par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception »²¹⁹ et qui peut être plus ou moins approfondie.

Geneviève Lewis écrit ainsi à propos de Descartes :

La réflexion n'ajoute donc pas une pensée radicalement différente, mais un simple progrès intérieur, et cet effort d'approfondissement, lié à l'activité de l'attention, fait surgir en pleine clarté, sans aucune discontinuité, la lueur qui auréole toute pensée d'une référence plus ou moins confuse au sujet pensant, – ce qui est déjà avoir conscience.²²⁰

Ou encore : « Etre conscient c'est donc bien d'abord penser, et la réflexion explicite sur cette pensée traduit un niveau supérieur de la conscience, sans en être la marque essentielle »²²¹.

On retrouve la même identification entre la pensée consciente et la pensée réfléchie chez Malebranche, et la même mise en garde contre toute tentative de confusion.

Susceptible de degrés, la réflexion malebranchienne peut dès lors être « forte »²²², « sérieuse »²²³, « judicieuse »²²⁴, « solide »²²⁵ ou, au contraire, « faible »²²⁶, « petite »²²⁷, « fâcheuse »²²⁸. A chaque fois, il s'agit d'être plus ou moins capable d'examiner, c'est-à-dire de « considérer avec soin »²²⁹, de comparer²³⁰, d'assembler²³¹, parfois

²¹⁷ *Ibid.* (c'est Antoine Grandjean qui souligne).

²¹⁸ *Op. cit.*, p. 97. Sur le caractère médiat de la réflexion avant Descartes, voir plus bas.

²¹⁹ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, p. 73.

²²⁰ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 41.

²²¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

²²² *RV*, OC I, p. 90.

²²³ *Op. cit.*, p. 307.

²²⁴ *CC*, OC IV, p. 168.

²²⁵ *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 267.

²²⁶ Par exemple *RV*, OC I, p. 288.

²²⁷ *RV*, OC II, p. 167.

²²⁸ *Quatre Lettres, Troisième Lettre*, OC VII, p. 428.

²²⁹ Par exemple *RV*, OC I, p. 477.

²³⁰ Par exemple *RV*, OC II, p. 213 ; *TM*, OC XI, p. 86 ; *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 64 ; *RPP*, OC XVI, p. 30 et *op. cit.*, p. 34.

même d'« interpréter »²³², bref d'être « attentif à »²³³ différentes réalités (matérielles ou spirituelles), dans un cadre théorique (les sciences²³⁴) ou pratique (la morale et le salut²³⁵). Il s'agit donc d'une opération de l'esprit complexe, plus complexe en tout cas que la simple conscience cartésienne de la pensée, qui insiste, en outre, sur l'importance d'une certaine distance et d'un délai²³⁶ dans les processus cognitifs. C'est pourquoi le terme est parfois synonyme de recherche²³⁷, de méditation²³⁸ et renvoie, *in fine*, à ce « vrai pouvoir » qu'a toujours l'âme « de résister ou de consentir à la motion qui suit naturellement de l'apparence <du> bien »²³⁹. La réflexion est ainsi l'expression de la « non-invincibilité » du mouvement qui me porte vers tel bien. Elle est liberté²⁴⁰ – quoiqu'à des degrés divers²⁴¹.

²³¹ Par exemple *MCM, Méditation XX*, OC X, p. 235.

²³² Comme en témoignent les nombreux textes de Malebranche qui utilisent le concept de réflexion pour signifier l'acte d'examiner les textes, les paroles, la conduite *etc.* de quelqu'un ; parfois les ouvrages mêmes de Dieu, dès lors conçus comme des signes. Voir, par exemple, *LD, Première Lettre*, OC VI, p. 237 ; *Quatre Lettres, Billet de l'auteur*, OC VII, p. 344 ; *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1083-1084 ou encore *MCM, Méditation X*, OC X, p. 109. Enfin, voir *TM*, OC XI, p. 76 : « Où seraient les athées et les libertins, si les hommes faisaient quelque réflexion, je ne dis pas sur eux-mêmes, je dis sur les ouvrages de Dieu les moins estimables, sur une feuille, une graine, un moucheron. Mais ils ont vu ces merveilles étant enfants : ils y sont accoutumés avant qu'ils pussent penser par ordre, réfléchir, suspendre leur consentement. On leur en a inspiré du mépris. Ainsi ils sont environnés d'ouvrages admirables, sans qu'ils s'en aperçoivent. Ils sont eux-mêmes pour ainsi dire le chef-d'œuvre des ouvrages de Dieu ; et ils pensent moins à examiner ce qu'ils sont qu'à toute autre chose ».

²³³ Si Malebranche a incontestablement le mérite d'avoir mis l'accent sur le rôle et sur la spécificité de cette opération de l'esprit qu'est la réflexion dans la théorie de la connaissance en général et dans la connaissance de l'âme en particulier, il faut reconnaître que l'oratorien n'a pas pris soin de la distinguer précisément de l'attention (ce que feront, par exemple, Locke et Condillac).

²³⁴ C'est ainsi la réflexion qui permet de découvrir certaines vérités métaphysiques fondamentales. Voir, par exemple, *MCM, Méditation V*, OC X, p. 47 ; *EMR, Entretien I*, OC XII, p. 38 ; *op. cit.*, p. 115 ou encore *op. cit.*, p. 117. La réflexion contribue ainsi à l'établissement de l'occasionalisme. Voir, par exemple, *RD*, OC VII, pp. 525-526, *MCM, Méditation III*, OC X, p. 30 ou encore *EMR, Entretien IV*, OC XII, p. 91. Voir également notre *Troisième partie*.

²³⁵ Par exemple *RV*, OC II, p. 109 ; *CC*, OC IV, p. 196 ; *MCM, Méditation XX*, OC X, p. 233 ; *op. cit.*, p. 235 ; *TM*, OC XI, p. 86 ou encore *Les petites Méditations*, OC XVII, p. 444.

²³⁶ Voir *RV*, OC I, p. 210 : « S'il est permis de faire quelques réflexions, qui arrêtent pour un moment l'esprit sur les vérités essentielles, il n'est jamais permis de faire des digressions qui détournent l'esprit pendant un temps considérable de l'attention à son principal sujet, pour l'appliquer à des choses de peu d'importance ». Voir également *TM*, OC XI, p. 86 et *op. cit.*, p. 132 où apparaît l'expression « ce temps de réflexion ».

²³⁷ Voir *op. cit.*, p. 75. D'où l'importance de « régler » (*MCM, Méditation IX*, OC X, p. 101) et de « conduire par ordre » (*EMR, Entretien I*, OC XII, p. 36) ses réflexions. *A contrario*, les passions sont définies par Malebranche comme des « raisonnements naturels et sans réflexion ». Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 209 ; *op. cit.*, p. 117 : « il y a des gens si peu capables de réflexion, qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées » et *CC*, OC IV, p. 173. Ce qui explique que, parfois, les deux (réflexion et sensation) luttent l'une contre l'autre. Voir *Les petites Méditations*, OC XVII, p. 411 : « J'y pense, il est vrai, et ma pensée trouble ma joie : mais le plaisir tout affaibli qu'il est par mes réflexions, entraîne facilement un cœur qu'il a déjà mis en mouvement ».

²³⁸ Voir *RV*, OC II, p. 446. Voir également *RVFI*, OC VI, p. 55. Enfin, on citera ce court extrait d'un dialogue entre Ariste et Théodore : « - Que pensez-vous, Théodore, de cette réflexion ? - Elle est fort judicieuse, Ariste, et part d'un Méditatif ». *EMR, Entretien V*, OC XII, pp. 117-118.

²³⁹ *RPP*, OC XVI, p. 47. C'est pourquoi la réflexion est parfois synonyme de « mise en garde ». Voir *Quatre Lettres, Première Lettre*, OC VII, p. 368.

²⁴⁰ Conformément à la définition de la liberté qui ouvre la *Recherche*. Voir *RV*, OC I, pp. 46 et suivantes. Voir également *TM*, OC XI, p. 74 : « Afin d'acquérir quelque liberté d'esprit, et s'accoutumer à suspendre son consentement, il faut sans cesse faire réflexion sur les préjugés des hommes, et sur les causes de ces préjugés » ;

Malebranche est ainsi plus proche de Leibniz – pour qui « la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous »²⁴² – et de Locke²⁴³ que de Descartes. C'est que, comme le note Antoine Grandjean :

Locke assume (...) la fondamentale présence à soi qui caractérise toute pensée chez Descartes, tout en conférant à cette présence une compréhension bien plus grande : alors que chez Descartes elle est foncièrement tautologique et donc, d'une certaine manière, aussi vide que certaine, elle délivre chez Locke un authentique contenu qui fait de la réflexion l'organe d'une véritable connaissance de soi.²⁴⁴

L'analyse des 408 occurrences des termes « réflexion » (267) et « réflexions » (141) dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche révèle, en outre, l'ambiguïté fondamentale de ce concept.

En effet, *d'un côté*, la majorité des textes de l'oratorien utilisant la notion de réflexion insiste sur sa dimension rationnelle : il s'agit alors d'une opération de l'esprit apparemment volontaire²⁴⁵ (en témoigne l'expression « faire réflexion » très fréquente dans ces textes)

op. cit., p. 76 : « Où seraient les athées et les libertins, si les hommes faisaient quelque réflexion, je ne dis pas sur eux-mêmes, je dis sur les ouvrages de Dieu les moins estimables, sur une feuille, une graine, un moucheron. Mais ils ont vu ces merveilles étant enfants : ils y sont accoutumés avant qu'ils pussent penser par ordre, réfléchir, suspendre leur consentement. On leur en a inspiré du mépris. Ainsi ils sont environnés d'ouvrages admirables, sans qu'ils s'en aperçoivent. Ils sont eux-mêmes pour ainsi dire le chef-d'œuvre des ouvrages de Dieu ; et ils pensent moins à examiner ce qu'ils sont qu'à toute autre chose » ; *op. cit.*, p. 83 ou encore *Écl. XVI*, OC III, p. 270.

²⁴¹ Malebranche réserve parfois le mot « réflexion » pour désigner ce plus bas degré de liberté. Voir *TNG*, OC V, p. 126 : « Tous les hommes ne sont donc point également libres : ils n'ont point un pouvoir égal de suspendre leur jugement : le plaisir les détermine et les emporte les uns plutôt que les autres. Tel peut suspendre son jugement, ou arrêter son consentement, lorsqu'un objet présent lui fait sentir un plaisir très vif et très sensible : et tel a l'esprit si petit et le cœur si corrompu, qu'à son égard le moindre plaisir lui paraît invincible, et le moindre mal insupportable. Comme il n'a pas de coutume de combattre contre les attrait sensibles, il est tellement disposé, qu'il ne pensera pas seulement à y résister. Ainsi il n'a pas alors un vrai pouvoir de suspendre son consentement, puisqu'il n'a seulement qu'un pouvoir éloigné d'y faire réflexion : il ressemble à l'égard de cet objet, à un homme qui dort ou qui a perdu l'esprit ».

²⁴² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, Préface, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, V, Berlin, éd. Gerhardt (plus loin GP), 1882, p. 45.

²⁴³ On rappellera la définition lockienne de la réflexion : « (...) j'entends par REFLEXION la connaissance que l'âme prend de ses différentes opérations, par où l'Entendement vient à s'en former des idées ». Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre second, Chapitre I, §4, Coste (trad.), Paris, Vrin, 1998, pp. 61-62.

²⁴⁴ Antoine Grandjean, *Critique et réflexion*, Essai sur le discours kantien, p. 99. Au §8 du Chapitre I du Livre second de son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* Locke définit, en effet, indirectement la réflexion : l'action par laquelle « l'Entendement <vient> à se replier, pour ainsi dire, sur soi-même, à réfléchir sur ses propres opérations, et à se proposer lui-même pour l'objet de ses propres contemplations ». Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre second, Chapitre I, §8, p. 63. Contrairement à ce qu'écrit Antoine Grandjean, ce n'est ainsi peut-être pas tant Locke « qui doit être tenu pour le véritable inventeur de la psychologie rationnelle » (Antoine Grandjean, *Critique et réflexion*, Essai sur le discours kantien, p. 99) que Malebranche, à la condition, bien-sûr, d'entendre sous ce terme la psychologie comme un art, c'est-à-dire comme une discipline empirique et rationnelle. Voir plus bas.

²⁴⁵ Sur les difficultés à concevoir ce « volontarisme » dans le cadre occasionnaliste de la pensée malebranchienne, voir plus bas.

visant à (mieux) percevoir, juger ou raisonner²⁴⁶ afin de découvrir quelques vérités scientifiques ou morales. *D'un autre côté*, quelques textes non moins importants de Malebranche mettent, au contraire, l'accent sur la dimension empirique de la réflexion. Elle porte alors sur des sensations et sur des sentiments et va jusqu'à s'identifier avec l'expérience elle-même, en sorte que cette « quasi-continuité » entre la sensation, l'expérience et la réflexion « ne s'atteste pas seulement en ce qui concerne les contenus de connaissance (...) ; elle engage les opérations elles-mêmes »²⁴⁷.

Parmi les premiers textes rapprochant la réflexion d'un acte *rationnel*²⁴⁸ proche (voire synonyme)²⁴⁹ de l'attention, on citera ces quelques extraits :

- de la *Recherche* : « Il <Descartes> ne veut pas comme quelques Philosophes qu'on le croie sur sa parole : il se souvient toujours qu'il est homme, et que ne répandant la lumière que par réflexion, il doit tourner les esprits de ceux qui veulent être

²⁴⁶ Conformément à la distinction faite par Malebranche dans la *Recherche*. Voir *RV*, OC I, p. 50.

²⁴⁷ André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, p. 56.

²⁴⁸ D'où la « conviction » (qui, encore une fois, est une adhésion *rationnelle* de l'esprit à quelque chose ou à quelqu'un) qu'est capable de produire la réflexion. Sur la rationalité de la conviction, voir la définition que donne Furetière de ce terme dans son *Dictionnaire* : « Preuve claire et évidente d'une vérité qu'on avait déniée ». On constate que Furetière utilise ici un vocabulaire proche de celui qu'emploie Malebranche lorsqu'il traite des idées. Ce que confirme la définition que donne celui-là du verbe « convaincre » dans ce même *Dictionnaire* : « action de persuader quelqu'un par raisons évidentes et démonstratives ». Par ailleurs, parmi les textes de Malebranche soulignant la conviction qu'est capable de produire la réflexion, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 402 ; *CC*, OC IV, p. 153 ; *TM*, OC XI, p. 87 ou encore *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 68. Même si, comme en témoigne la polémique qui opposa Malebranche et Arnauld au sujet de la nature des idées, la même réflexion sur ce qui se passe en soi peut aboutir à des thèses différentes. Voir, par exemple, *RVFI*, OC VI, pp. 83 et suivantes. Enfin, on notera que la notion de conviction partage l'ambiguïté caractéristique de l'expérience, du sentiment intérieur et de la réflexion. Les articles concernés du *Dictionnaire* de Furetière l'attestent. En outre, voir, par exemple, *RV*, OC I, pp. 348-349 (« Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes, et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ? ») ; *RV*, OC II, pp. 372-373 (« De ce principe, *Que Dieu n'est point trompeur*, on pourrait aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particulière, et que nous sommes environnés de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence, par des sentiments continuels que Dieu produit en nous, et que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi ») ; l'extrait de l'*Éclaircissement IX* cité plus bas (*Écl. IX* « Sur le troisième chapitre de la troisième partie du second livre. *Dans lequel je parle de la force de l'imagination des auteurs, et principalement de Tertullien* », OC III, p. 125) ; *Écl. XV*, OC III, p. 211 ; *op. cit.*, p. 250 (où apparaît à nouveau l'expression « conviction sensible ») ; *CC*, OC IV, p. 84 ; *MCM*, *Méditation XX*, OC X, p. 231 (« Il ne faut point de vocation particulière pour quitter le monde. On connaît clairement par la Raison, on est assuré par la foi, on est convaincu par l'expérience, qu'à tous moments, on y trouve des sujets de chute et de scandale ») ; l'extrait de l'article XVI du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale* cité plus haut (*TM*, OC XI, pp. 66-67) et *op. cit.*, p. 144.

²⁴⁹ Car, encore une fois, Malebranche n'a pas pris soin de distinguer précisément la réflexion de l'attention ou des autres opérations de l'esprit.

éclairés comme lui, vers la raison souveraine qui seule peut les rendre plus parfaits par le don de l'intelligence »²⁵⁰ ;

- de l'*Éclaircissement IX* : « L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toujours quelque peine à ceux qui les font ; mais la conviction sensible se répand dans l'âme et la pénètre d'une manière très agréable »²⁵¹ ;
- du *Traité de la nature et de la grâce* : « j'ai prouvé le même principe <que Dieu doit agir d'une manière qui porte le caractère des attributs divins> par des preuves a posteriori, afin de frapper l'esprit de ceux-mêmes qui ne font réflexion sur rien »²⁵² ;
- de la *Réponse de Malebranche au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées* : « Mais qu'ai-je prétendu, lorsque j'ai dit que l'âme ne s'allait pas promener dans le Ciel pour y contempler les astres ? J'ai prétendu qu'il fallait une idée pour les voir, et faire faire réflexion à une vérité, dont ceux que je voulais combattre, tombent d'accord, mais à laquelle ils ne font pas toujours assez de réflexion »²⁵³ ;
- de l'*Écrit contre la prévention* : « (...) il est plus aisé de sentir que de penser et de réfléchir : (...) il est plus aisé de juger de la providence divine par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes et de notre manière de former et d'exécuter nos desseins, que de donner quelque attention à une idée qui ne frappe point nos sens (...) »²⁵⁴ ;
- enfin, du *Traité de morale* : « (...) ce temps de réflexion ne peut pas durer. L'esprit se fatigue par son attention à ses devoirs »²⁵⁵.

On pense encore à cette énumération de l'*Éclaircissement XV* : « l'esprit, la raison, la réflexion... »²⁵⁶.

Mais un tel rapprochement entre la réflexion et l'attention – que nous qualifierons de « rationaliste » dans la mesure où Malebranche pense ici ces deux concepts comme des actes

²⁵⁰ *RV*, OC II, p. 453.

²⁵¹ *Écl. IX*, OC III, p. 125.

²⁵² *TNG*, OC V, p. 33 (c'est Malebranche qui souligne)

²⁵³ *RVFI*, OC VI, pp. 95-96.

²⁵⁴ *Contre la prévention*, OC IX, p. 1100.

²⁵⁵ *TM*, OC XI, p. 132. Voir également *LD, Première Lettre*, OC VI, p. 259 (sur la réflexion sur l'idée de Dieu) et *EMR, Entretien II*, OC XII, p. 56 (sur la réflexion sur l'idée de l'infini).

²⁵⁶ *Écl. XV*, OC III, p. 227.

intellectuels à la recherche de la *lumière* de l'esprit – va à l'encontre des textes de notre philosophe insistant sur les liens qui unissent la réflexion et l'expérience.

Il y a, tout d'abord, les articles XVI et XVII du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale* cités plus haut²⁵⁷.

On citera également deux extraits remarquables de la *Recherche*²⁵⁸. Le premier texte est extrait du chapitre VIII de la *Première partie* du Livre second :

Si les hommes faisaient de fortes réflexions sur ce qui se passe au-dedans d'eux-mêmes et sur leurs propres pensées, ils ne manqueraient pas d'expériences qui prouvent ce que l'on vient de dire <il s'agit de la communication-contagion des imaginations de la mère à l'enfant>.²⁵⁹

Le deuxième texte est extrait du chapitre II de la *Première partie* du Livre troisième :

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.²⁶⁰

On retrouve ici notre concept d'expérience conçue comme le résultat d'une confrontation répétée et prolongée avec le monde ou comme l'accumulation et le souvenir de sensations (plus particulièrement ici, en utilisant le vocabulaire de Malebranche, de sentiments intérieurs). Dans un cadre psychologique, il s'agit donc d'une accumulation et d'un souvenir d'états de conscience ou de vécus²⁶¹. Réfléchir sur nos propres pensées ou sur ce qui se passe au-dedans de nous n'est donc pas redoubler (à l'infini ?) une première pensée immédiate ou spontanée mais gagner, pour ainsi dire, des « degrés de conscience », allant de la simple pensée infantile ou somnolente (dans le rêve ou dans le sommeil, comme dans l'évanouissement ou dans la maladie), *i.e.* de la pensée confuse ou « subconsciente »²⁶², aux raisonnements les plus complexes, mais toujours à partir de l'expérience du sentiment

²⁵⁷ Voir *TM*, OC XI, pp. 66-67. Sur le rapprochement fait par Malebranche entre l'expérience et la foi, voir plus bas.

²⁵⁸ Voir également plus bas.

²⁵⁹ *RV*, OC I, p. 258.

²⁶⁰ *Op. cit.*, p. 391.

²⁶¹ Cette notion de durée (caractéristique du concept d'expérience) apparaît clairement dans cet extrait des *RPP*, 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 ». Marion Saliceti affirme à ce propos que « le sentiment permet au moi de se saisir dans son individualité et dans son identité de créature. 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 propre ». Voir la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 117.

²⁶² Selon l'expression de Geneviève Lewis.

intérieur²⁶³. Ces quelques textes prouvent, premièrement, que Malebranche identifie la conscience à un type particulier d'expérience²⁶⁴, à une expérience au sens de *vécu* ; deuxièmement, que la réflexion, au moyen de laquelle le sentiment intérieur de ce qui se passe en soi est « augmenté », est conçue par notre philosophe comme une intensification de cette « expérience-conscience », et donc comme un type particulier d'expérience vécue.

On pense encore à ce passage des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* certes, moins explicite – le mot « expérience » n'apparaît pas – dans lequel on devine toutefois notre concept (en témoigne la notion d'habitude) :

Car il ne suffit pas d'avoir bien compris que le principe général de nos préjugés, c'est que nous ne distinguons pas entre *connaître* et *sentir*, et qu'au lieu de juger des choses par les *idées* qui les représentent, nous en jugeons par les *sentiments* que nous en avons. Il faut nous affermir dans cette vérité fondamentale en l'appliquant à ses conséquences. Tous les principes de pratique ne se comprennent parfaitement que par l'usage qu'on en fait. Tâchez donc par de continuelles et sérieuses réflexions, d'acquérir une forte et heureuse habitude de vous mettre en garde contre les surprises et les inspirations secrètes de vos fausses et trompeuses modalités. Il n'y a point de travail plus digne d'un Philosophe.²⁶⁵

Deux autres extraits confirment notre interprétation, quoiqu'indirectement.

En effet, dans *Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques*, on trouve cette caractérisation de l'enfant : « Un enfant sans raison, incapable de réflexion ; en un mot, un stupide (...) »²⁶⁶. Or, si l'on rapproche cette affirmation de celle – commentée dans notre *Première partie* – selon laquelle « les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience » (*RV*, OC I, p. 263), il paraît logique de penser que, derrière le mot « raison », se cache, pour ainsi dire, notre concept d'« expérience » – ce que l'ambiguïté de ce concept permet et explique – et, par conséquent, que ce passage atteste le rapprochement entre l'expérience non

²⁶³ Malebranche irait ainsi dans le sens de cette affirmation d'André Charrak (à propos de la philosophie de Condillac) : « Ainsi appartient-il au métaphysicien de se défaire de l'illusion qui consisterait à convertir son point de vue, celui de la réflexion, en point-d'origine des connaissances humaines : l'analyse qu'il effectue sur les contenus de pensée doit révéler que le moment de la réflexion, s'il est bien celui où la pensée dispose d'elle-même, peut cependant être tenu en droit pour une transformation de l'expérience perceptive ». André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 60. Sur la métaphysique comme théorie de la connaissance – que Condillac puise explicitement dans la pensée malebranchienne –, voir l'Introduction de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Voir également notre **Conclusion des Première et Deuxième parties**. Sur le lien entre la métaphysique et l'expérience, voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 145 et *op. cit.*, p. 150. Enfin, sur l'« importation (...) d'un schéma expérimental dans le champ de la métaphysique » et sur le rôle de la réflexion dans la constitution de cette dernière, voir *op. cit.*, p. 14.

²⁶⁴ Même si, encore une fois, cette identification est plutôt « transitive » que directe. Voir plus haut.

²⁶⁵ *EMR*, *Entretien V*, OC XII, p. 127.

²⁶⁶ *LRPT*, OC VIII, p. 841. Voir également *op. cit.*, p. 796.

dénuée de raison et la réflexion. Autrement dit, comme c'est parfois le cas chez Malebranche – qui est très vraisemblablement conscient du caractère sinon novateur du moins paradoxal de sa conceptualisation de l'expérience en général, de l'expérience psychologique en particulier, comme se situant à la jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel –, le lecteur peut, selon nous, opérer ici un rapprochement suggéré par notre philosophe mais qu'il ne s'autorise pas lui-même : il s'agirait de substituer, dans le premier extrait, le mot « expérience » au mot « raison » – puisque, de l'aveu même de notre philosophe, « les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits » (ils ne peuvent donc pas être sans raison ou stupides) et qu'ils manquent, au contraire, d'expérience – pour le lier ainsi à celui de « réflexion » et souligner, en un même geste, *et* la rationalité de l'expérience psychologique, *et* la dimension empirique de la réflexion malebranchienne.

Enfin, on citera cet extrait des *Réflexions sur la prémotion physique* qui présente l'intérêt de rapprocher, sans les identifier, nos deux notions.

Je sais par expérience tout ce que je viens de dire <il s'agit des difficultés à se défendre contre un lecteur prévenu>. Mais pour peu de réflexion qu'on fasse sur la nature de l'esprit de l'homme, tel qu'il est maintenant, et sur l'injustice et la bizarrerie de ses jugements, on n'aura nulle peine à croire ce que j'ai presque toujours expérimenté.²⁶⁷

C'est ainsi leur source (extérieure pour l'expérience ; intérieure pour la réflexion) qui les distingue. On est donc proche ici de la situation rencontrée lors de notre analyse d'un extrait du Livre cinquième de la *Recherche* distinguant l'expérience et le témoignage intérieur de la conscience²⁶⁸. Nous concluons alors que ce texte confirmait en réalité l'irréductibilité de notre second sens du concept d'expérience (l'expérience comme vécu) au premier sens (l'expérience comme contact ou comme épreuve, c'est-à-dire l'expérience comme confrontation sensible à une extériorité dans un but pratique), ainsi qu'à un troisième sens – que nous ne faisons, comme ce texte, qu'esquisser – : l'expérience comme confrontation sensible à une extériorité dans un but « théorique ». La situation est ici similaire. Malebranche

²⁶⁷ *RPP*, OC XVI, p. 161. Voir également *RV*, OC II, p. 132 où l'opposition entre une expérience conçue comme la confrontation sensible à une extériorité dans un but « théorique » (il s'agit donc d'un troisième sens d'expérience que nous analyserons bientôt) et la réflexion est plus nette encore : « 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 que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait et de ce que l'on sent tout ensemble ». On note ici l'ambiguïté fondamentale du concept malebranchien de réflexion qui porte sur le sentiment intérieur *et* qui recherche les « raisons » de ce qui se passe en soi.

²⁶⁸ Voir plus haut.

oppose la réflexion et l'expérience et nous permet, ce faisant, *d'une part*, d'envisager un nouveau sens du concept d'expérience qu'analysera notre *Troisième partie* ; d'autre part, de confirmer le rapprochement entre la réflexion et l'expérience comme état de conscience ou comme vécu. Ici aussi, l'oratorien, soucieux de ne pas se répéter, aurait-il utilisé un synonyme ?

Une chose est claire : aux yeux de Malebranche, la réflexion est essentiellement ambiguë puisqu'elle signifie *et* l'opération par laquelle l'esprit se tourne – plus ou moins librement ou activement, nous le verrons – vers les idées divines *et* l'expérience plus ou moins intense de telle ou telle modification de l'âme, c'est-à-dire la continuation de la sensation et le sentiment intérieur. Ce faisant, Malebranche ouvre la voie à la philosophie lockéenne, de même qu'il entérine une ambiguïté inhérente à la pensée cartésienne elle-même.

On rappellera, en effet, que, dans son *Examen de l'opinion du P. Malebranche : la vision de toutes choses en Dieu* par exemple, Locke écrit : « Cet aveu <que nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous> de notre auteur me ramène (...) à l'origine de toutes nos idées à laquelle m'ont amené mes pensées quand j'écrivis mon livre <il s'agit, bien évidemment, de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*>, à savoir la sensation et la réflexion »²⁶⁹. Locke rapproche donc explicitement la conception malebranchienne du sentiment intérieur de son propre projet ; il reconnaît ainsi une filiation directe entre Malebranche et l'empirisme *en général*, en raison, notamment, de leur usage respectif du concept de réflexion²⁷⁰.

Pour ce qui est des ambiguïtés cartésiennes, on lira cet extrait de la *Lettre* de Descartes à Arnaud du 29 juillet 1648 :

comme nous mettons distinction entre la vision directe et la réfléchie, en ce que celle-là dépend de la première rencontre des rayons, et l'autre de la seconde ; ainsi j'appelle les premières et simples pensées des enfants qui leur arrivent, par exemple, lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leurs entrailles les fait étendre, ou du plaisir de ce que le sang dont ils sont nourris est doux et propre à leur entretien ; je les appelle, dis-je, des pensées directes et non pas réfléchies : mais lorsqu'un jeune homme sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception *une réflexion et je ne la rapporte qu'à l'entendement seul, encore qu'elle*

²⁶⁹ Locke, *Examen de l'opinion du P. Malebranche : la vision de toutes choses en Dieu*, §46, Paris, Vrin, 2013, pp. 112-113.

²⁷⁰ Pour une étude plus approfondie des liens entre Malebranche et Locke, voir Sophie Roux, « De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu », in Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014, pp. 77-123.

*soit tellement conjointe avec la sensation, qu'elles se fassent ensemble, et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre.*²⁷¹

C'est ce qui explique que, soulignant la mutation de la notion de réflexion qui a lieu chez Descartes²⁷², Etienne Balibar précise que « la réflexion n'apparaît pas seulement comme prise de conscience de l'expérience, mais comme *étant elle-même une expérience* »²⁷³. Cette affirmation a alors le mérite d'insister sur un aspect intéressant de la pensée de Descartes même si elle passe malheureusement sous silence l'ambiguïté fondamentale de la notion de réflexion chez nos deux auteurs. Car c'est non seulement son caractère empirique, mais aussi, plus fondamentalement, son ambiguïté que révèlent la *Lettre* de Descartes à Arnaud du 29 juillet 1648 ainsi que ce nombre significatif de textes de Malebranche utilisant le concept de réflexion.

Cela étant dit, malgré un rapprochement évident entre Malebranche et Descartes sur cette question de la nature et du statut de la réflexion, la situation ne peut pas être absolument

²⁷¹ Descartes à Arnaud, 29 juillet 1648, in *Œuvres philosophiques III 1643-1650*, p. 862 (c'est nous qui soulignons).

²⁷² Puisque, loin de désigner « une opération médiate » – comme c'était encore le cas chez les aristotéliens qui, quand ils « disaient que l'âme et ses opérations se connaissent par réflexion, ils voulaient dire qu'elles ne se connaissent pas directement, mais seulement par leurs effets, leurs différences » –, « chez Descartes, réflexion veut dire que l'âme ou pensée se reconnaît elle-même en chacune de ses modalités, puisqu'elle y est à chaque fois présente ». Etienne Balibar, J. Locke, *Identité et différence*, pp. 37-38. Comme le rappelle Antoine Grandjean : « On sait en effet que, suivant Aristote, « les actes et les opérations sont logiquement antérieurs aux puissances », ce qui signifie qu'on ne connaît une faculté (intellectuelle ou sensitive par exemple) qu'indirectement, à partir de ses actes (penser, sentir), et ces actes eux-mêmes indirectement à partir de leur objet (l'intelligible, le sensible). Il n'y a donc jamais connaissance directe de l'âme et de ses facultés par elle-même, mais toujours connaissance indirecte, référée aux objets de ces facultés s'exerçant ». Antoine Grandjean, *Critique et réflexion*, Essai sur le discours kantien, p. 97. On rappellera qu'à proprement parler Dieu seul est connu immédiatement chez Malebranche. Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 449 : « Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe ».

²⁷³ Etienne Balibar, J. Locke, *Identité et différence*, p. 77. On pense également à Xavier Kieft qui, fort de la distinction cartésienne entre idée complète (lorsqu'elle suffit à nous faire connaître une chose comme une chose ou comme une substance à proprement parler) et idée adéquate (quand il ne manque à l'idée de la chose que l'on connaît aucune propriété appartenant à cette chose, sans que cette propriété soit nécessaire à la possession de l'idée complète de la chose), écrivait (à propos de Descartes) : « Les états inconscients peuvent être envisagés comme l'une des raisons de l'inadéquation de la connaissance que nous pouvons avoir de notre propre esprit. Prendre connaissance de ce que sont ces états ne m'apporte rien quant à la connaissance que j'ai d'être ce que je suis en tant que chose pensante. Mais je peux, par ce moyen, savoir plus de choses à propos de ce que je suis, ou acquérir davantage de connaissances à propos d'autres propriétés que celles qui ont suffi à me faire connaître ma nature. Si je conçois complètement mon esprit, je ne le comprends pas adéquatement. Ce qui fait l'imperfection de ma connaissance, de ce point de vue, est quelque chose que Dieu sait, pour autant qu'il a de moi une idée adéquate. Ainsi, la connaissance de notre esprit peut être prise en deux sens. Dans un premier sens, ce que nous appelons la conscience de soi est bel et bien une connaissance, mais qui n'est pas qualitativement susceptible de modifications : elle n'est jamais autre que ce qu'elle est, parce que telle pensée singulière a toujours telle qualité, et ne saurait en avoir en même temps une autre. Et l'idée en jeu ici est complète dès qu'elle est suffisante. Dans un autre sens, la connaissance que l'on a de soi peut quantitativement augmenter, puisqu'elle est relative au nombre de choses que l'on peut savoir à propos de ce que l'on sait de soi. Elle est effectivement inadéquate ou susceptible de l'être, et demeure toujours suspecte ». Xavier Kieft, « Le problème de l'inconscient selon Descartes », p. 316.

identique chez nos deux auteurs. Car si, chez Descartes, la (plus ou moins grande) distinction caractérise l'idée de l'âme, ce qui est ainsi « augmenté », grâce à la réflexion, chez Malebranche, dans ses écrits psychologiques, n'est autre que le sentiment intérieur (ou la conscience ou l'expérience). Autrement dit, si la confusion malebranchienne du sentiment est susceptible de degrés (puisqu'en fonction du degré d'« attention » le sentiment intérieur de ce qui se passe en soi est plus ou moins « vif » et va de la conscience infantile ou somnolente à la « pleine » conscience de soi), elle n'en demeure pas moins confuse par nature, c'est-à-dire radicalement et définitivement (conformément à la thèse malebranchienne de l'obscurité de l'âme à elle-même²⁷⁴) ; à la différence de la confusion dans la connaissance des idées qui, elle, est relative et provisoire, « lorsque la réflexion précise ce qui n'était qu'une vue abstraite et indéterminée »²⁷⁵. D'où, encore une fois, l'idée d'« intensité » pour traduire cette plus ou moins grande « attention » à ou réflexion sur nos états de conscience et nos vécus.

Au sujet de l'emploi du terme attention dans le cadre de l'*expérience* des modifications de l'âme (l'attention renvoyant traditionnellement à un acte *intellectuel* permettant de laisser les idées éclairer l'esprit²⁷⁶), on consultera avec profit l'article XII des *Réflexions sur la prémotion physique*²⁷⁷. Malebranche revient sur la capacité qu'a l'âme de suspendre son consentement, et donc sur les différentes perceptions et motions qu'elle peut

²⁷⁴ Voir, par exemple, *RVFI*, OC VI, p. 58 : « Nous ne nous connaissons pas ; nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes ». Voir également le chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*.

²⁷⁵ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 164. Nous rappelons, en effet, que, pour Malebranche, considérer un être en particulier c'est, sur fond de « l'idée vague de l'être en général », toujours présente à notre esprit, s'approcher, grâce à la réflexion, de quelqu'une des perfections représentatives de cet être. Voir, par exemple, *RV*, OC I, pp. 456 et suivantes. Il est intéressant de noter que cette manière dont l'esprit aperçoit les choses est pensée par Malebranche comme une expérience. Voir *op. cit.*, p. 440 : « Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser ».

²⁷⁶ Voir, par exemple, Frédéric de Buzon, *Nicolas Malebranche. La Recherche de la vérité. De l'imagination (2^e et 3^e parties)*, p. 178.

²⁷⁷ Claire Schwartz a aperçu ce rapprochement. Interrogeant les liens existant entre la méthode et l'algèbre dans le livre VI de la *Recherche*, elle écrit : « Or se découvrir un esprit attentif et, ce faisant, découvrir sa capacité à retrouver des rapports intelligibles, dont la signification est perçue, est une expérience irremplaçable par laquelle l'esprit découvre la puissance de son attention et son union immédiate à la Raison. Pour Malebranche, seule la géométrie, qui rappelle à l'esprit des idées « naturelles », réalise pleinement cette expérience. L'esprit perçoit les rapports exacts des idées dont il saisit naturellement la signification dans les figures géométriques. L'algèbre, d'un autre côté, soulage l'attention en attribuant des signes arbitraires et commodes aux grandeurs à déterminer. Mais l'expérience d'attention aux idées et aux rapports d'idées qui est en jeu n'a plus la même force qu'en géométrie ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, p. 127. Voir également *op. cit.*, p. 338 et *op. cit.*, p. 345. C'est pourquoi, selon Claire Schwartz, l'algèbre malebranchienne est un *art* : « Malebranche ne s'éloigne donc pas réellement de la conception de l'algèbre comme un art qui n'en mérite pas moins le nom de méthode ». *Ibid.*. Or, si l'on reprend la distinction d'Aristote entre les sens, l'expérience, l'art et la science, cette détermination de l'algèbre comme un art n'a rien d'étonnant puisque, comme la géométrie, l'algèbre suppose une expérience particulière.

« produire »²⁷⁸ en elle-même en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce. Or, selon Malebranche, il faut distinguer trois cas.

On le peut, 1. par l'attention qui est la prière naturelle, par laquelle on obtient d'ordinaire des perceptions claires (...). 2. On le peut par la prière de la foi, par laquelle (...) on obtient non seulement la lumière, (...) mais encore le sentiment qui nous le fait goûter, et qui nous donne la force de l'aimer ; ou un sentiment de dégoût et d'horreur pour les biens apparents (...). Enfin on peut exciter en soi-même diverses modifications ; non par son efficace propre, mais en conséquence des Lois générales. C'est-à-dire qu'on peut obtenir de Dieu (...) des perceptions et des motions de toutes espèces, en conséquence du commerce et des liaisons, qu'il dépend souvent de nous d'avoir avec ses ouvrages. Car il dépend de nous dans nos doutes, de demander l'avis de personnes éclairées, de faire attention aux exemples des gens de bien, de s'instruire par la lecture des bons livres, de détourner la vue de différents côtés.²⁷⁹

On pourrait insister sur le rôle de l'expérience et de la pédagogie (dont on a vu le lien étroit avec l'expérience dans notre *Première partie*) dans ce dernier cas de « production » des perceptions (pour le choix des fréquentions et pour la bonne orientation de l'esprit par exemple). On sera surtout attentif à cette remarque de Malebranche qui suit immédiatement notre texte :

Mais il faut remarquer, 1. qu'on ne peut se rendre attentif qu'aux choses, dont on a déjà quelque connaissance, ou quelque sentiment confus. Car l'attention à un objet, ou à son idée, suppose l'objet ou son idée : et en conséquence de l'attention, l'idée de l'objet s'approche pour ainsi dire de l'esprit, et l'affecte d'une modification, ou d'une perception d'autant plus vive et plus claire, que l'attention est plus forte. Si un homme n'avait point l'idée de l'étendue, il ne pourrait pas sans doute découvrir les propriétés qu'elle renferme.

L'âme a sentiment intérieur des modalités dont Dieu l'affecte ; ainsi elle peut s'y rendre *attentive*, et remarquer les différences sensibles qui sont entre ses modalités. Mais comme elle n'a point d'idée claire de ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle ne voit point l'archétype incréé, sur lequel elle a été créée ; elle ne peut y être attentive, ni découvrir dans cette idée qu'elle n'a pas, comment l'âme doit être modifiée pour sentir du plaisir ou de la douleur, et ainsi des autres sentiments qu'elle sent confusément, sans les connaître, et que Dieu connaît clairement, sans les sentir. Non seulement il y a peu de choses, dont nous ayons des idées claires, et que nous puissions consulter quand il nous plaît ; mais de plus, presque toutes les pensées qui nous passent par l'esprit, sont des suites naturelles et imprévues de l'action des objets sur les sens, action que souvent nous ne pouvons éviter.²⁸⁰

²⁷⁸ Nous rappelons que, conformément aux principes de l'occasionnalisme, l'homme malebranchien ne dispose d'aucun pouvoir causal. Il bénéficie simplement d'un pouvoir de détermination, c'est-à-dire d'une certaine liberté de déterminer ici ou là, vers tel ou tel bien particulier, le mouvement pour le bien indéterminé et en général qui fait l'essence de la volonté.

²⁷⁹ *RPP*, OC XVI, pp. 48-49.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 49 (c'est nous qui soulignons). Voir également *TNG*, OC V, pp. 140-141 : « On peut agir, et souvent même l'on agit contre sa lumière : parce que quand on fait attention au sentiment, la lumière se perd, si l'on ne

On le voit bien, le concept malebranchien d'attention est profondément ambigu. En effet :

- *d'un côté*, il signifie l'acte *intellectuel* à l'occasion²⁸¹ duquel les idées de Dieu illuminent l'esprit, *i.e.* en conséquence des lois générales de l'union de l'âme avec la Sagesse éternelle ou Raison, l'attention distingue la perception *intellectuelle* de telle ou telle idée – sur fond de « l'idée vague de l'être en général »²⁸² – ; on est ici en présence d'une opération de l'esprit rationnelle, apparemment active et sans rapport particulier à la sensation ;
- *d'un autre côté*, il dénote l'« intensité » que peut prendre, pour un motif ou pour un autre, la perception *sensible* d'un objet²⁸³ – intensité qui fait précisément que l'on y réfléchit (plus ou moins) ²⁸⁴ ; l'attention-réflexion renvoie dès lors à l'expérience psychologique elle-même.

L'oratorien va plus loin dans le brouillage des frontières censées séparer, *d'un côté*, la rationalité *ou* le caractère empirique de l'attention (ou de la réflexion) ; *d'un autre côté* l'activité *ou* la passivité de l'esprit. En effet, quelques lignes plus bas, Malebranche écrit :

Il faut remarquer en second lieu, par rapport aux idées mêmes qu'il dépend de nous de consulter, que pour s'y rendre attentif : il faut le vouloir, et que pour le vouloir, il faut quelque motif physique. Il faut que l'objet plaise et intéresse en quelque manière, le désir d'être heureux ; car vouloir, c'est consentir à un motif.²⁸⁵

fait effort pour la retenir ; et que l'on fait ordinairement plus d'attention au sentiment qu'à la lumière, à cause que le sentiment est toujours plus vif et plus agréable, que la lumière la plus évidente ».

²⁸¹ Sur « l'intégration <progressive> de l'union de l'âme à Dieu comme élément systématique ou architectonique dans l'ensemble des abîmes de la Providence », voir, par exemple, Frédéric de Buzon, *Malebranche. Les Conversations chrétiennes*, Paris, PUF, 2004, pp. 36-37.

²⁸² Voir plus haut. Voir également *RV*, OC I, pp. 456-457 : « On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même : mais on ne saurait ce me semble subsister un moment sans penser à l'être ; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles ; cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière, et nous touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir ; que nous n'y faisons point de réflexion ; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité ; et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières : quoiqu'au contraire ce soit dans elle seule et par elle seule, que nous apercevons tous les êtres en particulier ».

²⁸³ En incluant ici le sentiment intérieur de ce qui se passe en soi.

²⁸⁴ Voir, par exemple, *Écl. XII* « Sur le Chapitre huitième de la deuxième partie du troisième Livre. *Des termes vagues et généraux qui ne signifient rien de particulier. Comment on les distingue des autres* », OC III, p. 174 : « Cependant tous les hommes ne sont pas également indifférents pour la vérité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans réflexion, qui les reçoivent sans discernement, et qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche : il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la vérité, et pour en convaincre les autres ». Voir également *TM*, OC XI, p. 266 : « (...) la sagesse du Père, la lumière naturelle et universelle des intelligences (...) par la folie de la croix frappe vivement nos sens, et attire sur elle nos regards et nos réflexions ». Enfin, voir *TAD*, OC XIV, p. 22 : « Souvent on aime les gens sans pouvoir dire pourquoi, parce qu'on n'a pas fait de réflexion sur le motif qui a excité l'amour ; mais en y pensant attentivement on le découvre ce motif ».

²⁸⁵ *RPP*, OC XVI, pp. 49-50.

S'il ne faut pas confondre ici « physique » avec « empirique » ou « matériel » – conformément à la définition classique de la *prémotion physique*²⁸⁶ –, on remarquera toutefois que la *prémotion (physique) générale*²⁸⁷ n'étant « autre chose que cette nécessité qui nous force d'acquiescer à la vérité une fois connue, & cet empressement général & indispensable qui nous est donné par le Créateur pour le bonheur en général »²⁸⁸, il convient d'insister sur sa passivité et sur son rapport à la sensibilité (ce que souligne l'oratorien écrivant : « Il faut que l'objet plaise et intéresse en quelque manière, le désir d'être heureux »). Rationnelle ou non, l'attention malebranchienne a donc très souvent une *origine* empirique²⁸⁹, ce qui limite considérablement sa prétendue liberté ou activité – conformément aux principes de l'occasionalisme –.

La logique de la « production » d'une perception est dès lors la suivante :

1. Motif « physique », le plus souvent sensible ;
2. Volonté ou consentement ;
3. Attention ou réflexion (les deux termes sont synonymes) : c'est-à-dire distinction d'une idée (dans le cas de la perception intellectuelle) ou intensification d'une modification (dans le cas de la perception sensible)²⁹⁰.

²⁸⁶ Voir *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert (dir.). University of Chicago : ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (dir.) : <https://encyclopedia.uchicago.edu> : « PRÉMOTION PHYSIQUE, (*Métaphysique.*) *prémotion physique* n'est autre chose que le concours immédiat de Dieu avec la créature ».

²⁸⁷ Voir *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert (dir.) : « On distingue deux sortes de *prémotions*, l'une générale & l'autre particulière. La *prémotion* générale n'est autre chose que cette nécessité qui nous force d'acquiescer à la vérité une fois connue, & cet empressement général & indispensable qui nous est donné par le Créateur pour le bonheur en général. La *prémotion* particulière, c'est cet acte physique, par lequel Dieu, sans consulter notre volonté, l'incline vers un parti plutôt que vers un autre ».

²⁸⁸ *Ibid.*.

²⁸⁹ Ce qui explique la définition de l'attention comme prière naturelle et comme *désir* – qui, rappelons-le, est une des trois passions générales ou primitives (avec la joie et la tristesse) engendrées par les deux passions mères que sont l'amour et l'aversion –. Voir, par exemple, *MCM, Méditation III*, OC X, p. 30. Voir également (sur les passions) *RV*, OC II, pp. 184 et suivantes. S'agit-il d'une origine ou d'un fondement ? Malebranche ne répond pas clairement à cette question, même s'il n'aurait très vraisemblablement pas été jusqu'à considérer l'attention comme la continuité de la sensation. Cela étant dit, on comprend qu'un philosophe comme Condillac ait pu trouver chez Malebranche l'inspiration et l'autorité pour fonder sa propre doctrine.

²⁹⁰ C'est pourquoi, depuis sa *Réponse à M. Régis* – *i.e.* depuis que Malebranche soutient que c'est l'idée elle-même, devenue efficace, qui modifie mon esprit –, il y a, en quelque sorte, deux niveaux de différenciation « par le degré » chez lui : à un premier niveau, il faut distinguer la perception intellectuelle, qui touche légèrement l'esprit, et la perception sensible, qui touche l'âme plus vivement ; à un second niveau, il faut opposer les degrés de distinction de l'idée et ceux d'intensité de telle ou telle modification sensible. Or, si *toutes* ces modifications de l'âme ne diffèrent que « de degrés », on comprend le geste radical de (par exemple) Condillac visant à poser la génération directe des opérations de l'esprit les plus complexes à partir des sensations. Sur ce dernier point, voir plus bas. Sur ces distinctions malebranchiennes, voir *EM, Entretien II*, OC XIII, pp. 407 et suivantes.

Cette attention-réflexion de nécessiter, le plus souvent, le secours d'autrui :

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même, et sur les actions des autres ; et l'on découvrira plus de ces sortes de vérités d'une seule vue, que l'on n'en pourrait expliquer dans un temps considérable. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes, et qui fassent pour cela quelque effort d'esprit, qu'afin de les y exciter et de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte et qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible : mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentiments assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot on ne se chatouille pas soi-même, on ne s'en avise pas, et l'on n'y réussirait peut-être pas si l'on s'en avisait. C'est à peu près par cette même raison, que l'esprit ne s'avise pas de se tâter et de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, et qu'il n'est ordinairement capable de reconnaître et de sentir toutes les parties de son âme, que lorsque d'autres les touchent et les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connaissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre en les touchant, toutes les parties qui les composent.²⁹¹

Cet extrait confirme ainsi l'identification entre la réflexion sur ce qui se passe en soi (ligne 3) et l'attention (ligne 7) – ici dans le but de classifier les passions – de même qu'il insiste sur l'intervention nécessaire d'un motif (le plus souvent sensible) d'autant plus vif qu'il est lancé (comme on lance un trait) par autrui – ici, paradoxalement, pour se connaître soi-même –.

On l'aura compris, utiliser le terme attention pour signifier la réflexion sur ce qui se passe en soi n'est contradictoire qu'en apparence. C'est que, comme celui d'expérience et comme celui de réflexion, le concept malebranchien d'attention est ambigu. Irait-on jusqu'à affirmer que l'attention aussi est au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel ? L'analyse des 590 occurrences du mot « attention » dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche – impossible dans le présent travail – devra confirmer la pertinence de cette interprétation. Cela étant dit, la postérité du malebranchisme et la réception empiriste des thèses et des ambiguïtés de la pensée de l'oratorien vont dans ce sens. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, par exemple, atteste un lien explicite entre l'expérience sensible et l'attention *d'une part* ; entre l'expérience, l'attention et la réflexion *d'autre part*. Le philosophe des

²⁹¹ RV, OC II, p. 184.

Lumières écrit par exemple : « cette opération par laquelle notre conscience <qui est le sentiment nous avertissant de ce qui se passe en nous>, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention* »²⁹². Ou encore : « l'attention n'étant que la conscience qui nous avertit plus particulièrement de la présence d'une perception, il suffit, pour l'occasionner, qu'un objet agisse sur les sens avec plus de vivacité que les autres »²⁹³. Comme le précise André Charrak : « En ce cas, ce sont les circonstances de la perception ou son intensité qui, en quelque sorte, mobilisent l'âme ou appellent une attention spéciale »²⁹⁴. L'attention que nous donnons à un objet n'est alors que la sensation en quelque sorte exclusive que cet objet fait sur nous. Elle est une « augmentation de la vivacité de certaines perceptions à un point tel qu'elles paraissent uniques »²⁹⁵.

La réflexion, quant à elle, est « cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour-à-tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est ce qu'on appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire <qui dépendent de l'usage de certains signes> »²⁹⁶. Elle est donc « définie comme une application délibérée et successive de l'attention à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul »²⁹⁷ ; application que rend possible l'exercice volontaire de l'imagination et de la mémoire qui, toutes deux, sont mises à notre disposition par l'institution des signes. On sait qu'au fil des œuvres Condillac accentuera sa position et affirmera, dans le *Traité des sensations*²⁹⁸ par exemple, que toutes les opérations de l'âme ne sont que la sensation transformée (André Charrak parle d'« universalité du principe de la sensation transformée »²⁹⁹). Or, si cette « génération directe de la réflexion à partir des sensations »³⁰⁰ et la critique condillacienne de l'« interprétation réaliste des notions abstraites des opérations de l'âme »³⁰¹ qui l'accompagne seraient, bien évidemment, « exagérées » aux yeux de Malebranche³⁰², elles trouvent peut-être leur origine dans la conceptualisation

²⁹² Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Œuvres philosophiques, Paris, PUF, 1947, p. 11.

²⁹³ *Op. cit.*, p. 19.

²⁹⁴ André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, pp. 45-46.

²⁹⁵ Aliénor Bertrand, *Le vocabulaire de Condillac*, Paris, Ellipses, 2002, p. 10.

²⁹⁶ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 22.

²⁹⁷ Aliénor Bertrand, *Le vocabulaire de Condillac*, p. 42.

²⁹⁸ Voir Condillac, *Traité des sensations*, Œuvres philosophiques, Paris, PUF, 1947.

²⁹⁹ André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 59.

³⁰⁰ Aliénor Bertrand, *Le vocabulaire de Condillac*, p. 42.

³⁰¹ André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 60.

³⁰² Malebranche serait également réticent à ce programme réductionniste de la métaphysique condillacienne : « suivre intégralement la constitution d'un système à partir de l'expérience sensible, sans postuler de données extérieures au processus génétique (les idées innées ou une puissance active autonome, comme la réflexion) ». *Op. cit.*, p. 146.

malebranchienne de la réflexion comme expérience particulière. Une chose est claire : si, de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* au *Traité des sensations*, Condillac clarifie sa position³⁰³ et accentue la critique de la réflexion comme puissance active indépendante en affirmant l'universalité du principe de la sensation transformée, Malebranche tient, pour ainsi dire, la contradiction et affirme la dimension empirique *et* rationnelle de la réflexion.

Pour conclure sur ce point, ces quelques références montrent que l'oratorien anticipe certaines difficultés relatives au statut et au rôle de la réflexion mises en lumière par la philosophie lockéenne et, plus largement, par l'empirisme classique. C'est que, comme le rappelle André Charrak, « dans l'*Essay* de 1690, elle <la réflexion> paraît bien constituer une faculté *sui generis* (...), c'est-à-dire une seconde source <à côté de la sensation> des connaissances humaines <par laquelle l'entendement peut donc recevoir des idées>, indépendante du matériau sensible »³⁰⁴ – au point que Leibniz verra dans le fonctionnement particulier de la réflexion la trace d'un innéisme chez Locke³⁰⁵ –. La question qui se pose alors, et qui constitue « la croix de tout empirisme conséquent »³⁰⁶, est de savoir si la réflexion prolonge la sensation ou si elle renvoie à une activité spécifique de l'entendement. Or, cette question, Malebranche la pose déjà, sans y répondre de façon univoque. Aussi Condillac, par exemple, dont le projet est d'expliquer la genèse des opérations de l'âme à partir d'une simple perception, s'est-il, sans aucun doute³⁰⁷, inspiré de lui, chez qui la réflexion apparaît parfois comme le prolongement de la sensation puis de l'expérience pour, *in fine*, s'en distancier en radicalisant la position encore trop rationnelle de l'oratorien.

³⁰³ Car certaines déclarations de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* « concourent (...) à distinguer réellement la réflexion des autres causes sensibles de nos idées ». Voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, pp. 60-61.

³⁰⁴ *Op. cit.*, p. 32. Voir également Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre second, Chapitre I, §4, p. 61 : « L'autre source d'où l'Entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les Sens : opérations qui devenant l'objet des réflexions de l'âme, produisent dans l'Entendement une autre espèce d'idées, que les Objets extérieurs n'auraient pu lui fournir (...). Comme j'appelle l'autre source de nos Idées *Sensation*, je nommerai celle-ci REFLEXION, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations ».

³⁰⁵ Voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 28.

³⁰⁶ *Op. cit.*, p. 39.

³⁰⁷ Une étude approfondie des rapports entre Malebranche et Condillac devra être menée. On sait que l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* puise explicitement dans la pensée malebranchienne sa conception de la métaphysique comme une théorie de la connaissance (voir l'Introduction de cet *Essai*). Mais où s'arrête cette filiation ? On trouvera des éléments de réponse à cette question dans les travaux de Laetitia Simonetta (*La Connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, Paris, Champion, 2018), d'Angela Ferraro (*La Réception de Malebranche en France au XVIIIème siècle : métaphysique et épistémologie*, Paris, Garnier, 2019) ou encore de Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIème et XVIIIème siècles*.

Ce qui est clair, c'est qu'en permettant au « méditatif »³⁰⁸ d'examiner avec précision ses pensées, la réflexion malebranchienne porte incontestablement la psychologie au-delà de l'immédiateté du sentiment et révèle la possibilité, pour ce type particulier d'expérience, d'une approche analytique et « objective » de l'âme. En quoi elle est proche de la science – sans s'y identifier – ; et prouve à nouveau son caractère fondamentalement ambigu.

Si l'on ajoute à cela les prétentions de cette réflexivité à l'universalité, on voit mal comment refuser à la psychologie de Malebranche un statut excédant « l'empirisme le plus borné et le plus stérile qui soit »³⁰⁹.

De ces prétentions à l'universalité témoigne, par exemple, cet extrait du Livre cinquième de la *Recherche*³¹⁰. Malebranche anticipe ici, de façon surprenante, ce que l'on appellera les « sciences humaines »³¹¹ et va jusqu'à partager avec elles un certain déterminisme, à quelques nuances près :

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 dans 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

³⁰⁸ Voir plus haut. Si l'on se réfère aux articles « REFLEXION », « MEDITATION » et « MEDITER » du *Dictionnaire* de Furetière, le « méditatif » n'est en effet pas un mauvais terme pour qualifier ce « psychologue » malebranchien, à la condition de ne pas envisager ici une activité strictement théorique. C'est que, comme nous le verrons bientôt, la rationalité à l'œuvre dans la psychologie malebranchienne est, au contraire, plutôt pratique, tournée vers la morale. « REFLEXION, se dit aussi au figuré des méditations qu'on fait sur quelque chose » ; « MEDITATION, subst. fem. Action par laquelle on considère exactement chose. Cette question est difficile à résoudre, elle mérite bien une longue *méditation*. Les *Méditations* de M. Descartes sont excellentes » ; et « MEDITER, v. act. S'attacher fortement à la considération de quelque chose, faire plusieurs *réflexions* sur quelque pensée » (c'est nous qui soulignons). On rappellera que le terme « méditatif » est ambigu sous la plume de Malebranche. En effet, en réponse à Arnauld qui semble avoir initié un usage ironique du terme (« méditatif » étant alors synonyme de rêveur ou de visionnaire), Malebranche « s'enorgueillit » souvent de faire partie de l'« *Ecole des Méditatifs* » (*LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 339 (c'est Malebranche qui souligne)). L'oratorien utilise alors fréquemment l'italique pour souligner qu'il ne reprend pas à son compte cet usage railleur du terme « méditatif » et qu'il est, au contraire, fier de pratiquer le « métier des Méditatifs » (*EMR, Entretien IV*, OC XII, p. 106), c'est-à-dire de suivre la Raison.

³⁰⁹ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 104.

³¹⁰ On pense encore à ce passage des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* : « Etudie l'homme, sa maladie, ses faiblesses, ses inclinations, les lois de l'union de l'âme et du corps, les sens, l'imagination, les passions. Cette étude t'est nécessaire pour te conduire ; et si tu fais bien réflexion sur ce qui se passe en toi, tu deviendras bientôt savant sur cette matière ». *MCM, Méditation XX*, OC X, p. 236.

³¹¹ Au sens contemporain du terme. Car Malebranche oppose les « sciences humaines » (« l'Astronomie, la Chimie, et presque toutes les autres sciences ») et la « science de l'homme » qui nous apprend ce que nous sommes. Voir *RV*, OC I, pp. 21-22.

est très rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes.³¹²

On citera également ce passage des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* à l'extension optimale :

suivons la lumière de la Raison (...). Distinguons l'âme et le corps, et les modalités toutes différentes dont ces deux substances sont capables, et faisons souvent quelque réflexion sur l'ordre et la sagesse admirable des lois générales de leur union. C'est par de telles réflexions qu'on acquiert la connaissance de soi-même, et qu'on se délivre d'une infinité de préjugés. C'est par là qu'on apprend à connaître l'homme ; et nous avons à vivre parmi les hommes et avec nous-mêmes. C'est par là que tout l'Univers paraît à notre esprit tel qu'il est, qu'il paraît, dis-je, dépouillé de mille beautés qui nous appartiennent uniquement, mais avec des ressorts et des mouvements qui nous font admirer la sagesse de son auteur. Enfin c'est par là, ainsi que vous venez de voir, qu'on reconnaît sensiblement, non seulement la corruption de la nature et la nécessité d'un Médiateur, deux grands principes de notre foi, mais encore une infinité d'autres vérités essentielles à la Religion et à la Morale.³¹³

Ces deux textes tranchent assez considérablement avec notre précédent extrait du chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche* posant la valeur *conjecturale* de la connaissance des autres hommes. Dans le premier texte, Malebranche affirme, par exemple, que, grâce à la réflexion, « 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 »³¹⁴. S'il est peu probable que l'oratorien revienne ici sur son affirmation selon laquelle nous ne connaissons les âmes des autres hommes ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, ni par conscience, il faut reconnaître que le concept de réflexion semble permettre à sa psychologie de prétendre à quelque généralité voire à l'universalité. Comment l'expliquer ? Un élément de réponse à cette question serait précisément de rappeler l'ambiguïté fondamentale du concept d'expérience qui, encore une fois, est au point de jonction des sens et de l'art, prolongeant ceux-là et permettant celui-ci. Autrement dit, loin d'enfermer le sujet dans la particularité de sa

³¹² *RV*, OC II, p. 138. Pour mieux comprendre la fin de cet extrait (notamment la phrase : « si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent, et celle des jugements propres à chacune des passions »), voir, par exemple, *op. cit.*, pp. 220 et suivantes. D'où cette « occasion manquée » dont parle Émile Van Biéma : « Pour instituer une méthode permettant d'étudier l'esprit dans le corps, il fallait, cela n'est pas douteux, avoir l'idée qu'un rapport étroit existe entre les deux termes, mais il fallait aussi chercher scientifiquement les manifestations de ce rapport. (...) Que fallait-il pour constituer une psychologie scientifique ? Observer, expérimenter, comparer. Or, il ne semble pas qu'en psychologie Malebranche ait songé à ces méthodes ». Émile Van Biéma, « Comment Malebranche conçoit la Psychologie », p. 134. Preuve, une nouvelle fois, de l'ambiguïté du jugement des commentateurs de Malebranche sur cette question de la nature et du statut épistémologique de la psychologie malebranchienne.

³¹³ *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 106. La dernière phrase de cet extrait atteste derechef l'ambiguïté fondamentale de la notion de réflexion.

³¹⁴ *RV*, OC II, p. 138 (c'est nous qui soulignons).

« sentimentalité », l'expérience et la réflexion malebranchiennes l'ouvriraient, au contraire, à une forme de rationalité permettant à la connaissance de soi – qui n'est pas une science – d'être également une connaissance des autres hommes³¹⁵.

C'est ce que confirmerait volontiers la définition du terme « CONJECTURAL » dans le *Dictionnaire* de Furetière : « CONJECTURAL, ALE. adj. Qui n'est fondé que sur des apparences, sur des arguments probables. La Médecine, l'Astrologie Judiciaire, sont des sciences *conjecturales* et expérimentales ».

Car si la Médecine peut être dite « conjecturale et expérimentale », ce n'est pas tant pour son irrationalité qu'en vertu d'une rationalité pratique, irréductiblement fondée sur l'expérience qu'elle prolonge. En serait-il de même pour la connaissance conjecturale des autres hommes posée par Malebranche dans le chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche* ? En sorte qu'ici non plus il n'y aurait nulle contradiction entre ce texte et l'extrait du Livre cinquième de la *Recherche* insistant sur les prétentions de la psychologie malebranchienne à l'universalité ? L'interprétation vaut d'être tentée.

Quelle est exactement cette rationalité pratique à l'œuvre dans la psychologie de Malebranche qui, sans l'identifier à la science, l'en approche, achevant de faire d'elle un art ? C'est ce qu'il nous reste à déterminer.

E. La psychologie : art de se connaître ou science de l'âme ?

Cette question se pose d'autant plus que Malebranche ne qualifie pas la psychologie d'art mais de science. En effet, dans l'article XVII du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale* l'oratorien affirme que « la connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet »³¹⁶. Et, dans la *Préface* de la *Recherche*, on trouve l'expression « science de l'homme » pour qualifier cette connaissance. Malebranche écrit :

La plus belle, la plus agréable, et 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

³¹⁵ On rappellera qu'Aristote témoignait déjà de cette ambiguïté. Voir Aristote, *Métaphysique*. Livre Alpha. On notera également que, par la juxtaposition, sans justification, des termes « réflexion » (ligne 1 de notre extrait) et « expérience » (ligne 4 de notre extrait), Malebranche confirme ici leur identification.

³¹⁶ *TM*, OC XI, p. 67.

science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entièrement.³¹⁷

Pour réduire cette difficulté, on objecterait volontiers que la connaissance de l'homme n'est pas la psychologie *stricto sensu* puisqu'elle suppose l'étude de l'homme dans son double rapport aux corps et à Dieu³¹⁸ ; et donc que la question ne se pose pas. Mais cela est inutile. Car la suite de notre extrait suffit à démontrer *non seulement* que la psychologie est ici engagée *mais aussi* que cette connaissance, correctement entendue, ne saurait être identifiée à la science.

La psychologie est ici engagée, puisque Malebranche affirme explicitement que la connaissance de l'homme « résulte de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même »³¹⁹. Or, nous l'avons vu, cette réflexion caractérise proprement l'expérience psychologique, fût-elle, comme ici, psycho-physiologique³²⁰. Malebranche écrit en effet :

(...) 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.³²¹

Et dans l'article précédent (l'article XVI du même chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale*), on pouvait lire :

(...) Au reste il est fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature. 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.³²²

Nous pensons également à l'article XIX du chapitre X de la *Première partie* du *Traité de morale* :

³¹⁷ RV, OC I, p. 20. Voir également *op. cit.*, p. 22 et MCM, *Méditation XX*, OC X, p. 236.

³¹⁸ Voir la *Préface* de la *Recherche*.

³¹⁹ TM, OC XI, p. 67.

³²⁰ D'où la possibilité de faire de Malebranche l'origine (malheureusement inaperçue) de ce constat d'André Charrak (à propos des philosophies condillacienne et rousseauiste) : « C'est un homme qui réfléchit sur soi (*qui suis-je ?*) et non une substance pensante (*que suis-je ?*) que rencontre la métaphysique en régime empiriste. La science des fondements se déplace ainsi des principes abstraits à l'analyse d'une expérience typiquement humaine. (...) On comprend alors qu'après Condillac et avant la refondation critique, (...) la métaphysique des Lumières s'écrivit, pour une large part, dans une anthropologie ». André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, pp. 151-152.

³²¹ TM, OC XI, p. 67.

³²² *Ibid.*, pp. 66-67.

Rien n'est plus certain que cette liaison des traces entre elles, et avec les différents cours des esprits ; des idées entre elles, et avec les sentiments et les passions. Pour peu qu'on connaisse l'homme, et qu'on fasse réflexion sur le sentiment intérieur qu'on a de ce qui se passe en soi-même, on découvrira plus de ces vérités en une heure que je n'en pourrais expliquer en un mois.³²³

Ainsi qu'à cet extrait des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* dans lequel on retrouve l'expression « expériences incontestables » de l'article XVI du chapitre V de la *Première partie du Traité de morale* :

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.³²⁴

Victor Delbos et Charles Blondel avaient donc raison de rapprocher Malebranche des associationnistes anglais : le sentiment intérieur, l'expérience et la réflexion malebranchiens attestent la généralité et la régularité de l'action de Dieu. C'est pourquoi ils confirment l'occasionnalisme en même temps qu'ils découvrent le contenu concret des lois régissant la nature. Ce qui conforte bien évidemment la réflexion dans ses prétentions à l'universalité. Car si

le contenu personnel d'un autre esprit est aussi inaccessible au nôtre que le corps dans son existence matérielle. De même que cette limitation n'empêche pas la physique de préciser des lois de fait, en s'aidant de l'expérience, ainsi la constance des lois de l'union entre âmes et corps offre prise à la réflexion ; mais alors que la physique ne fait appel à l'expérience que pour trancher entre les diverses hypothèses rationnelles déduites de l'idée claire d'étendue, « la connaissance de l'homme (...) n'est qu'une science expérimentale », en ce que l'expérience est au point de départ, avec la subjectivité inhérente à son intériorité, et qu'elle ne peut donc éviter toute conjecture.³²⁵

Et, dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Geneviève Lewis écrit qu'

à défaut d'une science rationnelle déductive, l'effort d'introspection permet de déterminer les relations effectives entre nos états de conscience, alors que leur obscurité risquait d'en faire méconnaître même l'existence, indubitablement révélée par le sens intime mieux interprété. Et en rattachant l'explication des illusions sur nous-mêmes au manque d'attention, Malebranche maintient la nécessité « de s'étudier

³²³ *Op. cit.*, p. 124.

³²⁴ *EMR, Entretien VI, OC XII*, p. 132.

³²⁵ Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 197.

et de s'observer soi-même », et rejoint le vaste courant d'analyse intérieure si fécond à son époque.³²⁶

Cette fécondité de la réflexion psycho-physiologique favorise ainsi l'invention d'une méthode que nous qualifierons, avec Hans Pollnow, de « méthode psycho-physiologique » de Malebranche. Elle consiste à « éclairer autant que possible, puisqu'il y a parallélisme, ce qui se passe dans l'âme par ce qui se passe dans le corps »³²⁷. « Les « causes occasionnelles » <établissant> une correspondance exacte entre les modifications de l'étendue et les modifications de notre âme (...) nous pouvons trouver certains « rapports de grandeur » susceptibles d'être coordonnés aux modifications de l'âme »³²⁸. Le principe de cette méthode est donc simple : « *un plus ou un moins* quantitatif <serait> à la base des différences psychiques qualitatives »³²⁹.

Cette méthode s'applique alors à la « psychologie générale » (qui étudie les facultés de l'âme, communes à tous, et donc qui détermine des « constantes universelles » dans le développement de l'individualité) comme à la « psychologie différentielle » (qui « s'occupe de la genèse des individualités » et donc par laquelle Malebranche fait apparaître des « variables individuelles »³³⁰). Or, ajoute Hans Pollnow, « c'est là précisément que se révèle sa virtuosité à exploiter l'*expérience vécue* »³³¹. Ainsi les sens, l'imagination, les passions, les

³²⁶ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 164.

³²⁷ Émile Van Biéma, « Comment Malebranche conçoit la Psychologie », p. 134.

³²⁸ Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », p. 203.

³²⁹ *Art. cit.*, p. 204. Mais il ne faut pas conclure, avec Martial Gueroult, que « l'appui que prend sur la physiologie la psychologie empirique de Malebranche a encore d'autres causes, et escompte d'autres avantages. L'incapacité de l'expérience interne à nous fournir une connaissance proprement dite nous conduit à chercher pour une telle connaissance un soutien dans le domaine de l'expérience externe, au moyen de la théorie des traces (...) ». Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 71. Voir également *op. cit.*, p. 73 : « Avec la psychologie empirique, nous voyons le philosophe, en vertu de la stérilité radicale de l'observation interne considérée en soi, décider de substituer entièrement au psychique le physiologique qui lui est lié : bref la physique du corps et du cerveau vivants est appelée à *remplacer* la psychologie défaillante, et l'observation interne est réduite au rôle modeste qui consiste à constater les coïncidences permettant de rattacher le terme psychique à son terme de remplacement. L'étendue (matérielle et intelligible) n'aide donc pas ici à penser le psychique. Elle prend carrément sa place. Au contraire, lorsqu'il s'agissait de la science rationnelle de l'esprit, Malebranche partait aussi du caractère inconnaissable de la réalité psychique pour recourir à l'étendue, non point alors pour remplacer par elle le psychique qui nous échappe, mais pour se procurer du *psychique lui-même* une connaissance de sa nature, ou un succédané de cette connaissance ».

³³⁰ Voir Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », pp. 207 et suivantes.

³³¹ *Art. cit.*, p. 207. Voir également Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche* pp. 197-198 : « La connaissance de l'âme à cause de sa limitation initiale à la conscience complète donc l'observation intérieure par la raison ; et celle-ci s'oriente soit vers une métaphysique de l'esprit en combinant, grâce à l'idée claire que nous avons de l'étendue, l'analogie au niveau des rapports généraux de substances à modes, avec l'opposition réciproque de ces modes entre eux ; soit vers une étude concrète de ce qui apparente et différencie les individus. Car la constance des lois physiologiques se rencontre ici avec le principe admis par Malebranche, selon lequel il n'y a pas deux corps rigoureusement semblables : il faudra donc encore joindre l'analogie et la différenciation ». Et Geneviève Rodis-Lewis de poursuivre : « L'impossibilité d'une psychologie selon la méthode des géomètres

associations, l'instinct, l'habitude et la mémoire *d'une part* ; l'âge, le sexe (pour les « formes générales de cette variabilité »), l'hérédité et les conditions de vie ou le milieu (pour les particularités individuelles) *d'autre part*, sont-ils ramenés, par Malebranche, à « un plus ou un moins » afin de déterminer un rapport de grandeur.

Cela étant dit, si, comme le soulignait Cassirer, « le « parallélisme » psychophysique signifie pour Malebranche non seulement un fait, mais un *postulat* de la connaissance », « ce parallélisme n'a rien à voir avec la psychophysique proprement dite, qui prétend pouvoir mesurer les phénomènes psychiques en tant que tels et consiste donc à les *réduire* en quelque sorte à des phénomènes physiques. La méthode de Malebranche ne réduit pas l'objet de la psychologie en méconnaissant sa réalité spécifique, mais elle la *ramène* seulement à ce qui lui correspond dans le domaine de l'étendue. Le qualitatif n'est pas décomposé en quantitatif (...). Ce n'est que par « ramèment » que la « quantification » devient réalisable »³³².

Outre l'engagement de la psychologie, notre précédent extrait démontre que cette connaissance, correctement entendue, ne saurait être identifiée à la science. De l'aveu même de notre philosophe, « ce n'est qu'une science expérimentale »³³³. Qu'entend exactement Malebranche par cette expression ?

Pour commencer, on remarquera que le mot « expérimentation » est absent du *Dictionnaire* de Furetière. On y trouve, en revanche, les trois définitions suivantes :

EXPERIMENTAL, ALE, adj. : Qui est fondé sur des expériences. La Médecine est une science conjecturale et *expérimentale*.

EXPERIMENTER, v. act. : Essayer, éprouver quelque chose, faire plusieurs remarques et observations des divers effets de la nature. On *expérimente* les remèdes sur des personnes de peu d'importance.

laisse la voie ouverte à une approche de ce qui singularise, en fonction de la multiplicité des circonstances, et Malebranche qui méprise l'histoire est néanmoins le promoteur d'une psychologie attentive à l'histoire de chacun ». *Ibid.*, p. 198. Enfin, sur ce « principe des indiscernables » malebranchien, voir *RV*, 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. Il est plus à propos de croire, 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, et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une *identité* essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence : il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles, où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement ».

³³² Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », p. 205.

³³³ Nous sommes ici en présence de l'une des 5 occurrences du terme « expérimental » dans les *Œuvres complètes* de Malebranche. Outre les deux occurrences de *TM*, OC XI, p. 67 et celles de *RV*, OC I, p. 491 (sur la « médecine expérimentale »), voir *RV*, OC I, p. 318 : « On ne blâme donc point la philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts ».

EXPERIMENTE, EE, part. et adj. : Les remèdes les plus communs sont les plus sûrs, parce qu'ils sont les plus expérimentés.

D'où, selon nous, les trois caractéristiques conceptuelles suivantes de l'expression « science expérimentale » :

Tout d'abord, on peut supposer ici un certain regret de la part de Malebranche. La conjonction de coordination « Mais » ainsi que la restriction « ne... que... » marquerait ainsi l'opposition du fait et du droit : tandis que la connaissance de l'homme *devrait* être de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet, elle n'est *de facto* qu'une science expérimentale, c'est-à-dire « entreprise à titre d'essai », « non définitive » ou « non aboutie ». On retrouverait donc ici le regret formulé par Malebranche dans la *Préface* de la *Recherche* :

La plus belle, la plus agréable, et 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.³³⁴

Ensuite, l'adjectif « expérimentale » confirme, bien évidemment, le fondement empirique de la connaissance malebranchienne de soi. Si celle-ci peut être qualifiée de « science *expérimentale* » c'est, au premier chef, parce qu'elle repose sur le sentiment intérieur et sur la réflexion qui, nous l'avons vu, sont des expériences. Ce qui est parfaitement conforme aux définitions données par Furetière dans son *Dictionnaire*. Ce que corroborent également, *a contrario*, les articles XVIII et XIX du même chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale*.

Dans l'article XVIII, Malebranche affirme, en effet, que « la connaissance de Dieu tout au contraire n'est point expérimentale »³³⁵. Pourquoi ? C'est que, comme le soulignait le chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*, Dieu est connu par lui-même ; il est vu « d'une vue immédiate et directe »³³⁶ ; Dieu éclaire l'esprit par sa propre substance. Même si cet article XVIII pose, de façon plus problématique, qu'« on découvre la nature et les attributs divins, lorsqu'on sait contempler avec attention l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait »³³⁷. Dans les deux cas, l'expérience est absente.

³³⁴ RV, OC I, p. 20.

³³⁵ TM, OC XI, p. 67.

³³⁶ RV, OC I, p. 449.

³³⁷ TM, OC XI, p. 67. Sur la question de l'existence ou non d'une « idée » de Dieu chez Malebranche, voir plus haut.

Et, dans l'article XIX, on peut lire : « La connaissance de l'ordre qui est notre loi indispensable, est mêlée d'idées claires et de sentiments intérieurs »³³⁸. Ce que l'on comprend aisément puisque, comme le rappelle Martial Gueroult, si « la conformité ou la non conformité de notre âme à l'ordre, ne peut être saisie qu'en nous-mêmes, par conséquent, non par une idée, mais par un sentiment », « l'ordre <, lui, > est une idée, objet de connaissance rationnelle, objet de notre vision en Dieu »³³⁹.

Enfin, l'expression « science expérimentale » est particulièrement appropriée. Elle permet à Malebranche de rappeler la rationalité de son projet psychologique *malgré* le caractère fondamentalement empirique et expérientiel du sentiment intérieur et de la conscience. Le terme « science » n'est donc pas à prendre *stricto sensu* mais il a son importance. Car si, *d'un côté*, la science relève de la théorie et non de la pratique, est désintéressée et porte sur des objets nécessaires et éternels ; *d'un autre côté*, la psychologie ou, plus généralement, la connaissance malebranchienne de l'homme est fondamentalement pratique (elle vise la morale), intéressée et a pour objet l'homme.

De cette dimension pratique de la psychologie malebranchienne témoignent, par exemple, outre les dernières lignes de nos deux extraits des articles XVI et XVII du chapitre V de la *Première partie du Traité de morale*³⁴⁰, cet extrait de l'article XI :

Tout le monde sait assez quelles sont les choses qui l'agitent, et qui le dissipent : ou du moins chacun peut s'en instruire en consultant l'expérience, ou le sentiment intérieur qu'on a de soi-même. De sorte que je ne m'arrêterai pas ici à marquer en détail ce que l'on doit faire pour faciliter la méditation. Il n'y a que le corps qui appesantisse l'esprit : voilà le principe de notre stupidité. Or tous les objets sensibles n'agissent en nous que par notre corps. Ainsi on voit bien qu'il n'y a qu'à

³³⁸ *TM*, OC XI, p. 67.

³³⁹ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 95. Et Martial Gueroult de poursuivre : « elle est donc l'objet d'une connaissance nécessairement obscure ; c'est pourquoi nous ne savons jamais avec certitude, même quand notre conscience ne nous reproche rien, si nous sommes justes ou non ». *Ibid.*, pp. 95-96. Voir également Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, pp. 256 et suivantes ou encore Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 314 et suivantes.

³⁴⁰ Voir *TM*, OC XI, pp. 66-67 (c'est nous qui soulignons) : « XVI. Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous. Si nous voulions nous conduire par les exemples, et juger des choses par l'opinion, nous nous tromperions à tous moments. Car il n'y a rien de plus équivoque et de plus confus que les actions des hommes, et souvent rien de plus faux que ce qui passe pour certain chez des peuples entiers. Au reste il est fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature. 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.* XVII. 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 qu'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* ».

faire taire ses sens, son imagination et ses passions, en un mot le bruit confus que le corps excite en nous, pour entendre sans peine les réponses de la Vérité intérieure. Chacun sait par sa propre expérience que le corps est assez calme, quand rien ne l'ébranle au dehors, on ne l'a déjà que trop ébranlé. Car, comme il conserve longtemps les traces, et les mouvements qu'il a reçu des objets sensibles, j'avoue que l'imagination demeure salie et blessée, lorsqu'on a été assez indiscret pour se familiariser avec les plaisirs. Néanmoins la plaie se refermera, le cerveau se rétablira, si l'on évite avec soin l'action des objets qui frappent nos sens, ce qu'on peut toujours du moins en partie. Je suppose pour cela les secours nécessaires. Qu'on fasse de son côté ce qu'on peut : et bien loin de méditer avec dégoût, on se trouvera si bien récompensé qu'on ne se repentira pas de son travail ; pourvu néanmoins qu'on observe la règle que je vais donner, sans laquelle quoi qu'on médite, on ne recevra jamais pour récompense la vue claire de la vérité. Je ne prétends pas expliquer ici l'art de penser, ni donner toutes les règles sur lesquelles l'esprit doit régler toutes ses démarches dans la recherche de la vérité. Je traite de la Morale, science nécessaire à tous les hommes, et je laisse la logique, que ceux-là seuls sont obligés d'étudier à fond, qui veulent être en état de découvrir la vérité sur toutes sortes de sujets.³⁴¹

L'expérience et la réflexion malebranchiennes permettent donc la connaissance de soi pouvant orienter la vie du sujet vers une utilisation optimale de sa pensée. Ce qui a bien évidemment une portée morale, mais aussi théologique³⁴² et eschatologique³⁴³. En effet, la possibilité de l'attention étant, depuis la chute, « suspendue » à la mortification de soi (qui, nous l'avons vu, est au cœur de la pédagogie malebranchienne), l'homme ne saurait travailler à sa perfection ni donc à son bonheur, présent et futur, sans quelques vertus, au premier rang desquelles l'oratorien place l'amour de l'Ordre. L'effort moral est donc le moyen et la fin de l'expérience psychologique. C'est pourquoi, sans nier une certaine « indépendance »³⁴⁴ de la

³⁴¹ *Op. cit.*, pp. 64-65. Voir également *MCM, Méditation XX*, OC X, p. 236 et *EMR, Entretien IV*, OC XII, p. 106.

³⁴² Malebranche écrit qu'il « suppose pour cela les secours nécessaires ».

³⁴³ Citant Malebranche, Charles Blondel écrivait par exemple : si « la plupart des sciences sont fort incertaines et fort inutiles », il en est, assurément, de « purement humaines, très certaines et assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, et qui l'accoutument ou le préparent peu à peu à goûter les vérités de l'Evangile », et la science de l'homme est tout particulièrement « estimable », parce « qu'elle nous humilie devant Dieu ». Charles Blondel, « La psychologie de Malebranche », p. 59.

³⁴⁴ Contre certaines lectures minorant la dimension véritablement psychologique de la psychologie malebranchienne pour mettre l'accent sur son caractère théologique ou métaphysique. Voir, par exemple, Émile Van Biéma, « Comment Malebranche conçoit la Psychologie », p. 141 : « s'il y a ici une intrusion très regrettable de vues théologiques et métaphysiques dans la science psychologique, cela n'est pas de notre fait, c'est bien Malebranche qui en est l'auteur, auteur parfaitement conscient et volontaire ». Voir également *art. cit.*, p. 142 : « C'est bien lui qui veut faire une science psychologique dominée à chaque instant par une métaphysique finaliste ». Enfin, voir la conclusion (ambiguë) de son article : « Malebranche montre donc une grande indépendance d'esprit lorsque la religion n'est pas en jeu. Il pouvait utiliser avec fruit ses belles qualités de psychologue : il aime à analyser la vie de l'esprit, les perceptions, les émotions, les inclinations, à rechercher les conséquences de l'imagination ou des passions, on connaît sa finesse de « moraliste ». Il écrit avec précision et avec aisance, ce qui l'aide à éclaircir sa pensée. Il est physicien et relie la science de l'esprit à la science du corps. Sa philosophie même, en lui interdisant le recours à l'intuition et à la déduction dès qu'il s'agit de connaître l'âme, en lui faisant admettre que nous nous découvrons peu à peu à nous-mêmes, l'inclinait vers des

psychologie malebranchienne, on ne saurait méconnaître sa finalité essentiellement morale. Ce qui fait de la rationalité qui y est à l'œuvre une rationalité pratique et d'elle un art.

Ce qu'a bien vu Pierre Guenancia écrivant :

Comme dans les morales antiques, la connaissance de soi est le fondement de la morale, et c'est pour cela qu'il faut étudier les passions, le corps, etc., et pas seulement ce qui dépend de nous. Il faut donc parvenir à la connaissance la plus objective possible de soi, comme si le soi était aussi un autre, comme si l'*ego* était une chose transcendante pour la conscience qui le prend pour objet, dans une attitude qui est celle du jugement (estimation) et non celle de la contemplation narcissique (dans laquelle le moi n'est pas objet, mais image ou idole).³⁴⁵

On pense également à Geneviève Lewis qui affirme, plus explicitement encore, que « plus qu'à une psychologie, la connaissance de soi fondée sur l'observation intérieure aboutit donc à une éthique, et c'est pourquoi Malebranche y rejoint l'expérience des moralistes »³⁴⁶. Madame Lewis semble même aller jusqu'à identifier la « connaissance de l'homme » ou la « science expérimentale » de notre article XVII du chapitre V de la *Première partie du Traité de morale* et la morale elle-même³⁴⁷.

Enfin, c'est, sans aucun doute, conscient de cette portée morale de la psychologie malebranchienne que Hans Pollnow écrit :

L'anthropologie de Malebranche porte un double caractère : l'analyse psychologique est à la fois un *acte de connaissance pure* et une *attitude pragmatique* (...). Par là, on peut comprendre que pour Malebranche la psychologie, bien que fondée sur l'expérience et développée systématiquement, ne constitue qu'un *moyen* de la connaissance scientifique et non, en elle-même, une science. Mais c'est justement de sa qualité d'outil, de cette fonction pragmatique, qu'elle tire sa valeur propre et obtient ainsi un *rang supérieur* à celui des connaissances purement expérimentales telles que la chimie et l'astronomie³⁴⁸.

recherches psychologiques fécondes. Il semble que rien ne lui manquait. Mais d'abord la psychologie n'a jamais été pour lui qu'un moyen, elle se subordonne à la logique et à la morale. Et surtout, il avait une connaissance trop précise de la nature de Dieu, de ses perfections, de ses volontés. Une métaphysique aussi audacieuse et aussi sûre d'elle-même est bien dangereuse pour un savant ». *Art. cit.*, pp. 145-146.

³⁴⁵ Pierre Guenancia, « L'idée comme représentation », p. 70.

³⁴⁶ Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 167.

³⁴⁷ Voir *op. cit.*, p. 161 (la note 3) et *op. cit.*, p. 167 (la note 2, qui renvoie à la note 3 de la page 161 et où Geneviève Lewis écrit : « C'est pourquoi la morale même est appelée « science expérimentale » »).

³⁴⁸ Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », p. 199. Voir également *art. cit.*, p. 205 : « si Malebranche a trouvé, dans le *Traité de l'homme*, une manière nouvelle « de comprendre les sentiments et les inclinations naturelles », il n'a pu toutefois se contenter d'adopter la psychophysiology comme forme scientifique de la connaissance de soi-même, mais a dû surtout tenir compte de l'autre aspect, moral, de la recherche psychologique » (Hans Pollnow cite Henri Gouhier).

On l'aura compris, derrière l'expression « science expérimentale » se cache, selon nous, le concept d'art. La psychologie malebranchienne renverrait ainsi à la capacité du « méditatif » à former un jugement universel. Comme précédemment la médecine et la pédagogie, il s'agirait donc d'une discipline rationnelle proche de la science, mais irréductible à la science, la spécificité de son objet (l'individualité et la singularité des hommes) et la volonté d'efficacité pratique qui la caractérisent l'éloignant toujours davantage d'une forme désintéressée de contemplation. C'est pourquoi elle serait plus adéquatement conçue comme l'art de se connaître et de connaître les hommes que comme une science de l'âme ou une science de l'homme. A travers cette question (*la psychologie : art de se connaître ou science de l'âme ?*), Malebranche ouvrirait ainsi le débat que connaîtront la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle autour de l'opposition des « sciences de la nature » et des « sciences de l'esprit » et de leur(s) méthode(s). Ce qui est sûr, c'est que, pour l'oratorien, les « sciences » de l'homme (au double sens du génitif) doivent conformer leur méthode à la spécificité de leur objet et ne sauraient, en conséquence, être ramenées à l'explication causale de la nature *stricto sensu*. Elles relèvent davantage d'un type particulier de compréhension voire d'une forme d'herméneutique.

Mais notre lecture de la psychologie de Malebranche manquerait de force si elle ne se réclamait de quelque(s) référence(s) *explicite(s)* à la notion d'art tirée(s) des écrits même de notre philosophe. Fort heureusement pour nous, on trouve au moins *une* référence explicite à la notion d'art dans ces textes de Malebranche relatifs à la psychologie. Il s'agit de l'exemple des Musiciens que prend Malebranche dans l'*Eclaircissement XI* lorsqu'il revient « Sur le Chapitre septième de la seconde Partie du troisième Livre » où il prouve « *Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de notre âme* ».

F. « L'oreille qui juge », ou *l'art des Musiciens*

En effet, contraint par l'autorité de Descartes et son affirmation selon laquelle la nature de l'esprit est plus aisée à connaître que celle des corps, Malebranche revient, dans l'*Eclaircissement XI*, sur son chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*. Distinguant connaître et sentir ou, plus exactement, connaissance par idée claire (de l'étendue) et connaissance par sentiment intérieur (de l'âme), il construit ici son argumentation autour de l'exemple de l'appréhension de la différence des sons par le

musicien. L'oratorien distingue alors deux manières de connaître cette qualité sensible qu'est le son. Malebranche écrit :

Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons, que l'octave, par exemple, 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 les tremblements de l'air, les vibrations de la corde, et la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires ; et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme aussi entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les 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 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.³⁴⁹

Il y a donc, *d'un côté*, la connaissance physique, c'est-à-dire objective et possiblement claire, du son en tant que quantité (le son est alors envisagé comme une modification de la figure et du mouvement de certains corps (ici : la corde, l'air, mon corps (oreille, nerfs, cerveau)) ; *d'un autre côté*, le son comme qualité ou comme sensation, que je connais « par conscience ou sentiment intérieur » ou encore par expérience. Non pas toutefois par une expérience telle que Malebranche l'envisage ici (« 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 ») – et qui renvoie à un troisième sens d'expérience que nous développerons bientôt – mais par une expérience prise en son second sens, l'expérience comme vécu psychique.

Ce texte rappelle donc que le « parallélisme » psycho-physiologique de Malebranche ne saurait être conçu comme un « réductionnisme » méconnaissant la réalité spécifique de l'objet de la psychologie. Il révèle également l'*intelligibilité propre et intrinsèque du sentiment*.

Cet extrait est, en effet, remarquable par sa dimension paradoxale. Il suffit de considérer avec attention cette expression surprenante de l'oratorien : « C'est l'oreille seule

³⁴⁹ *Écl. XI*, OC III, pp. 168-169.

qui juge chez eux de la différence des sons ». Car comment Malebranche peut-il affirmer que l'oreille juge, alors que le chapitre II du Livre premier de la *Recherche* définit le jugement comme « *la perception <par l'entendement> du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses* »³⁵⁰ ? Faut-il lire cette phrase de façon simplement métaphorique³⁵¹ ? Nous ne le pensons pas. Nous pensons, au contraire, que l'expression de Malebranche est particulièrement appropriée et que son apparente contradiction disparaît pour peu que l'on conçoive sa psychologie comme un art. Si, comme le souligne le chapitre I du Livre premier de la *Recherche*, « c'est l'entendement qui imagine les objets absents, et qui sent ceux qui sont présents ; (...) les *sens* et l'*imagination* ne sont que l'entendement, apercevant les objets par les organes du corps »³⁵², alors l'alliance des sens et du jugement ou de l'entendement dans l'expression « c'est l'oreille seule qui juge » n'a rien d'oxymorique et signifie que la musique, comme la psychologie, est, pour Malebranche, un art et non une science. Avec cette expression, l'oratorien chercherait ainsi à rendre compte de l'ambiguïté fondamentale de l'expérience (ici musicale) qui, sans être rationnelle, n'est cependant pas privée d'entendement. C'est pourquoi la musique est plus que l'expérience et moins que la science : elle est un art.

L'expression de l'*Eclaircissement XI* ne contredit donc nullement ce que Malebranche affirme, par ailleurs, dans le Livre sixième de la *Recherche*, à savoir : que « l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision et la justesse nécessaire à une science »³⁵³ ; et que « les plus habiles praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus délicate et la plus fine, ne sont pas encore assez sensibles pour reconnaître la différence qu'il y a entre certains sons »³⁵⁴. Il ne s'agit jamais de prétendre substituer la pratique musicale ou l'art à la théorie musicale ou à la science des sons, mais simplement de reconnaître la « sentimentalité » et la rationalité de l'art des musiciens.

Une chose est sûre : le placement de cet exemple des musiciens dans un *Eclaircissement* consacré à la question – psychologique – de savoir si l'âme peut ou non être connue rationnellement est tout à fait légitime. A travers lui, Malebranche insiste sur l'originalité de sa conceptualisation de la psychologie comme un art³⁵⁵.

³⁵⁰ *RV*, OC I, p. 50.

³⁵¹ Comme le fait Marion Saliceti dans sa thèse. Voir la thèse de Marion Saliceti, *La constitution malebranchiste de la conscience sensible*, p. 100.

³⁵² *RV*, OC I, p. 43.

³⁵³ *RV*, OC II, p. 275.

³⁵⁴ *Ibid.*.

³⁵⁵ On remarquera qu'après les expériences acoustiques de Wallis et de Sauveur et dans le prolongement des travaux de Rameau, « le musicien fournit à Condillac le modèle d'un système expressif entièrement dérivé d'un

Cette idée, l'*Entretien III des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*³⁵⁶ la confirme. Car si le dialogue entre Théodore et Ariste s'ouvre par cette demande faite à celui-ci de *dire* « ce que c'est qu'une octave et une quinte »³⁵⁷, le texte de Malebranche « glisse » rapidement de la question théorique à la question *pratique* : « (...) ou plutôt enseignez-moi ce qu'il faut *faire* pour entendre ces consonances »³⁵⁸. On peut alors distinguer trois niveaux d'intelligibilité des rapports harmoniques :

- à un niveau strictement « expérimentiel », connaître les différents sons revient à montrer où placer ses doigts sur *ce* monocorde pour les entendre. Mais si une telle connaissance surpasse incontestablement le tâtonnement³⁵⁹ de la connaissance (simplement) sensible – puisque, laissés à eux-mêmes, les sens seraient, ici comme ailleurs, muets et ne permettrait d'obtenir un son que par hasard³⁶⁰ –, elle demeure toutefois prisonnière de la particularité et de la matérialité des sens et de l'instrument de musique (il s'agit de la position d'Ariste au début de la demande faite par Théodore³⁶¹) ;
- à un niveau véritablement théorique ou scientifique, connaître les consonances c'est connaître les rapports numériques clairs et donc, à partir la division mathématique de la corde, les intervalles auxquels correspondent les sons demandés et ce, indépendamment de tout instrument musical et de tout organe corporel (c'est à ce niveau de connaissance que Théodore veut conduire Ariste³⁶² ; on est au cœur de la *théorie* musicale) ;

principe sensible » (« selon Rameau, l'harmonie tout entière se tire en effet des transformations de la résonance élémentaire d'un corps sonore »). La musique illustre alors « le modèle d'une réalisation féconde (...) de la méthode analytique ». Or, s'il est évident que l'intérêt principal de Malebranche n'est pas ici méthodologique ou épistémologique, il n'empêche que l'utilisation de l'exemple de la musique dans un texte psychologique, qui plus est, nous l'avons vu, dans le cadre d'une conception *associationniste* de la psychologie, tend à rapprocher le projet de Condillac de dériver génétiquement un système complet de la perception simple pour suivre intégralement la constitution de ce système à partir de l'expérience sensible – et son illustration par l'exemple de la musique – de cette réflexion malebranchienne. Voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 10, *op. cit.*, pp. 140-141 et *op. cit.*, p. 146.

³⁵⁶ Voir *EMR, Entretien III*, OC XII, pp. 77 et suivantes. Voir également *Écl. XVI*, OC III.

³⁵⁷ *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 77.

³⁵⁸ *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).

³⁵⁹ Voir *op. cit.*, p. 78 : « Votre méthode n'est guère exacte, puisque ce n'est qu'en tâtonnant que vous trouvez ce que vous cherchez ». Mais, ici, c'est par comparaison avec la théorie musicale que l'art d'Ariste est considéré par Théodore comme « tâtonnant ».

³⁶⁰ En effet, comme l'écrit Aristote, « s'il peut sembler que l'expérience soit similaire à la science comme à la technique, c'est parce que la science et la technique, chez les hommes, procèdent de l'expérience. Comme Polos le dit, à juste titre, « si l'expérience a produit la technique, l'absence d'expérience a produit le hasard » ». Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, p. 90.

³⁶¹ Voir *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 78.

³⁶² Voir *ibid.*, pp. 78-79.

- enfin, au niveau, pour ainsi dire, « médian » de l'art musical, le musicien est capable de déployer « l'ensemble du paysage consonantique »³⁶³ sur n'importe quel instrument (ce sont les compétences revendiquées par Ariste lui-même : « je sais même assez la musique pour accorder les instruments »³⁶⁴). C'est pourquoi l'exemple des musiciens a, en outre, le mérite de rappeler que l'art suppose toujours quelque habileté et vise la réalisation d'une certaine fin et l'adéquation de la règle et du cas particulier. Ce qui explique, bien-sûr, la définition aristotélicienne de l'art comme « disposition à produire accompagnée de règle »³⁶⁵.

On l'aura compris, ce passage de l'*Entretien III* ne fait pas que rappeler qu'il n'y a de connaissance véritable que la connaissance par idée et qu'en conséquence la connaissance des sons (ou de soi) est inexplicable – d'où la réfutation malebranchienne du principe de la théorie musicale selon lequel « *le son est au son comme la corde à la corde* »³⁶⁶. Il insiste également sur la conceptualisation de la musique comme un art et permet, en cela, d'éclairer rétrospectivement notre extrait de l'*Eclaircissement XI* : comme la musique, la psychologie malebranchienne est un art et le musicien devient en quelque sorte le porte-parole de Malebranche psychologue³⁶⁷.

G. L'art de se connaître soi-même : *Abadie ou Malebranche ?*

Enfin, on s'étonnera de ne pas trouver dans *L'art de se connaître soi-même, ou la recherche des sources de la morale* d'Abadie la confirmation de notre interprétation, malgré son titre évocateur. Il suffit, en effet, de lire la première phrase de la *Préface* (« *La Morale, ou la science des mœurs est l'Art de régler son cœur par la vertu, et de se rendre heureux en bien*

³⁶³ Frédéric de Buzon, « *Le son est au son comme la corde à la corde* : sur la réception par Malebranche du principe de la théorie musicale », in *XVIIème siècle*, 2017, p. 66.

³⁶⁴ *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 78.

³⁶⁵ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 4.

³⁶⁶ Voir Frédéric de Buzon, « *Le son est au son comme la corde à la corde* : sur la réception par Malebranche du principe de la théorie musicale ». Frédéric de Buzon distingue quatre étapes dans ce parcours, allant de l'absence de l'idée d'une science de la musique à la considération du son comme inexplicable, en passant par une conceptualisation du son comme un sensible explicable par le nombre puis comme composé d'une part explicable et d'une autre part inexplicable.

³⁶⁷ C'est pourquoi on regrettera cette affirmation unilatérale de Geneviève Lewis : « La science des sons ne peut donc se fonder sur les impressions subjectives de l'ouïe : il y a de l'irrationnel dans le fait de conscience ». Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 158. La science des sons, non ; l'art musical, oui.

vivant »³⁶⁸) pour constater une certaine indistinction entre la science et l'art. Ce qui est d'autant plus décevant que la dimension pratique du projet d'Abadie ainsi que son recours à la raison, sur fond de sentimentalité³⁶⁹, l'auraient volontiers inscrit dans le sillon tracé par Aristote. Faut-il le regretter ? On conclura, plus justement, à la faveur de notre auteur, que le véritable *art de se connaître soi-même* se trouve chez Malebranche et non chez Abadie, et que seul l'oratorien a pris la mesure du caractère opératoire de la distinction aristotélicienne pour penser la connaissance de soi.

³⁶⁸ Jacques Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même, ou la Recherche des sources de la morale*, Rotterdam, Chez Pierre Vander Slaap, 1692, p. 1, disponible sur GALLICA.

³⁶⁹ Voir *op. cit.*, pp. 9-10 : « Mais il faut espérer qu'on ne blâmera point le dessein que nous avons dans cet écrit, de conduire autant qu'il nous sera possible les hommes par raison, là où la religion nous conduit par foi, et là où la conscience nous mène par le sentiment. La raison aussi bien que la foi et la conscience est un présent que Dieu nous a fait. Ses lumières viennent assurément du Père de lumière, l'Auteur de tout don excellent ; et je ne sache point un meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, que de l'employer à la considération de ce qu'il y a pour nous de plus important. Cette étude n'est point la plus courte pour apprendre simplement ces devoirs, mais elle est extrêmement propre à nourrir la reconnaissance que nous devons avoir pour l'Auteur de nôtre être (...) ».

Conclusion des *Première* et *Deuxième parties*

Malebranche empiriste ? Premiers éléments de réponse

A mi-chemin de notre parcours, nous souhaiterions faire un premier bilan et fournir quelques éléments de réponse à la question, sous-jacente depuis notre *Introduction*, de savoir si l'on peut, sans absurdité, qualifier Malebranche d'empiriste.

Notre réponse sera nuancée.

Car si l'on entend par empirisme la doctrine philosophique selon laquelle « toutes nos idées viennent de nos sens » ou la maxime commune « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* » – ou encore, plus radicalement, celle selon laquelle les facultés mêmes de l'esprit se développeraieent génétiquement à partir d'une perception intégralement fondatrice¹ (comme chez Condillac) –, alors il va de soi que Malebranche n'est pas empiriste² puisque l'entendement humain ne contient aucune idée et n'est que le « réceptacle » d'une illumination divine. C'est ce que rappelle l'oratorien par exemple dans le chapitre III de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*. Malebranche critique, dans ce chapitre, la thèse « empiriste » selon laquelle l'âme aurait la puissance de produire les idées des choses à partir des impressions que les objets extérieurs causeraient sur les organes sensoriels et qui constitueraient une sorte de stimulus déclenchant la production des idées par l'esprit lui-même³. Un tel pouvoir créateur – allant dans le sens de l'indépendance et de la suffisance de la créature – est, selon notre philosophe, impossible et résulte d'une erreur (la confusion entre la corrélation de deux événements (par exemple la volition et l'apparition de l'idée) et l'affirmation d'un lien de causalité, ici entre l'esprit et son idée) et d'une faute (l'orgueil).

Voilà qui explique, sans doute, que, comme nous l'avons vu, nous ne trouvons qu'une occurrence du terme « empirique » sous la plume de Malebranche, très largement péjorative⁴. Par ailleurs, nous confirmons le constat fait par André Charrak selon lequel il reviendrait à

¹ Voir, par exemple, Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Voir également André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 9.

² Même s'il partage avec les empiristes l'autre trait minimal de l'empirisme à l'âge classique selon André Charrak : la critique de l'innéisme. Sur ce dernier point, voir le chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*.

³ C'est donc surtout par l'absence d'un certain réalisme naïf – selon lequel les corps extérieurs enverraient vers l'esprit des espèces (impresses) qui leur ressemblent – que cette seconde thèse « empiriste » se distingue de la première thèse « péripatéticienne » ou « scolastique », critiquée par Malebranche dans le chapitre II de la même *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*.

⁴ Ce qui ne doit pas nous surprendre. En effet, de même que ni Malebranche ni les philosophes dits « occasionnalistes » ne se sont eux-mêmes dénommés de la sorte (il s'agirait en réalité d'un syntagme polémique et critique, voire ironique, utilisé par ses détracteurs), de même les « empiristes » n'utilisaient pas les termes « empiriste(s) », « empirique(s) » pour qualifier tel ou tel aspect de leur philosophie.

Kant d'introduire le terme *empirisme*, les philosophes français des Lumières – auxquels nous souhaiterions donc ajouter Malebranche – n'utilisant que l'adjectif « empirique » pour envisager le recours à l'expérience⁵ : ni chez Malebranche ni chez Furetière on ne trouve d'occurrence du terme « empirisme ».

Cela étant dit, sur le plan *pratique* de la connaissance de soi, nous avons vu que Malebranche faisait une place non négligeable à la sensation, au sentiment intérieur et à l'expérience entendue :

- *d'une part*, comme moyen privilégié d'organiser nos sensations et donc comme connaissance des rapports de nuisance ou, au contraire, d'utilité que les choses entretiennent avec le corps ;
- *d'autre part*, comme connaissance des modalités de l'âme, possiblement étendue à la connaissance des autres hommes grâce à la réflexion.

Ce qui prouve, *premièrement*, que si « empirisme » malebranchien il y a – et nous avons vu qu'empirisme malebranchien il y a par exemple dans la pédagogie, dans la médecine et dans la psychologie –, alors cet empirisme ne consiste pas dans la production d'idée(s) à partir de la confrontation sensible et répétée avec le monde mais dans la saisie de certaines modifications de l'âme (sensations ou pensées) qui, mises en relation, aboutissent à la connaissance de certaines régularités et donc de certaines vérités⁶.

Un bon exemple de cet empirisme de Malebranche est alors sa conception « associationniste » de la psychologie. On rappellera qu'on nomme « associationnisme » en psychologie la théorie selon laquelle la connaissance de l'homme ne concerne pas l'esprit – dont on ne sait rien – mais ses opérations, tous les états mentaux de l'homme pouvant être ramenés à certains éléments simples, fournis par la sensation et par l'expérience, se combinant entre eux selon des lois d'association. Or il est clair que la connaissance de la substance spirituelle faisant, selon Malebranche, défaut, toute sa psychologie n'est que la saisie de

⁵ Voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 9.

⁶ Car les vérités ne sont, selon Malebranche, que des rapports (entre idées, entre chose(s) et idée(s) ou entre choses) et il existe des questions de plusieurs sortes, dont certaines « dans lesquelles on recherche seulement de reconnaître un rapport assez vague et indéterminé » (RV, OC II, p. 397). En sorte qu'« il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports » (*op. cit.*, p. 396). Et « l'on peut même résoudre fort bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui les expriment. Car lorsqu'on demande, si le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb, et mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions, et l'on peut fort bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la boue, etc. Parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement savoir si l'on a quelque expérience sensible, que le feu ait produit ces effets. C'est pourquoi, selon les connaissances que l'on a tirées de ses sens, on leur répond d'une manière capable de les contenter » (*op. cit.*, pp. 398-399).

régularités et donc de lois selon lesquelles telle ou telle pensée ou tel ou tel sentiment est produit(e) puis s'associe. Lois que découvre la réflexion qui, comme nous l'avons vu, est un type particulier d'expérience possiblement générale voire universelle ; la réflexion favorisant, en outre, l'utilisation d'une méthode de type « analytique » (décomposer ce qui se passe en soi pour découvrir, par ce moyen, les rapports existant entre nos modalités), proche de celle que Condillac, par exemple, mettra à l'honneur dans la section finale de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Une certaine postérité de la philosophie malebranchienne corrobore ainsi sinon le fondement du moins la portée empirique des thèses de notre philosophe. Nous avons vu en quel sens l'attention et la réflexion, qui sont deux opérations de l'esprit profondément ambiguës chez Malebranche, deviennent explicitement et exclusivement empiriques chez Condillac. Selon ce dernier, la métaphysique elle-même subirait un infléchissement similaire, sans doute au contact de Malebranche. C'est du moins ce que suggère l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* qui, dans son Introduction, salue Malebranche pour avoir initié un mouvement visant à redéfinir la métaphysique comme une théorie de la connaissance⁷. André Charrak écrit à ce propos :

La métaphysique ne prétendra plus atteindre l'essence des choses et elle illustrera sa fécondité dans le domaine *réduit* de l'expérience – ce changement, comme nous l'avons montré en plusieurs endroits, trouve dans la reprise et la transformation du schéma occasionnaliste les moyens de son expression, sinon de sa constitution. Surtout, il impose de faire passer au premier plan la considération des rapports qui, sans préjuger de la vraie nature des choses, les déterminent à être telles ou telles.⁸

Avant, il notait

la rupture qu'il <il s'agit de Condillac> revendique par rapport à la métaphysique ambitieuse des grands systèmes classiques, qui prétend connaître l'essence des choses. Il est clair, en particulier, que l'abbé s'efforce de reproduire, dans le traitement du problème de la connaissance, une sorte de réduction inspirée de Newton, selon laquelle on doit examiner les lois au lieu de spéculer sur les causes premières des phénomènes. Appliquée à l'examen de l'esprit humain, cette réduction impose d'évacuer la tentation d'une métaphysique spéciale (ou de ce qu'on appellerait une ontologie régionale), c'est-à-dire la prétention de constituer une psychologie rationnelle – d'où cette première formulation de l'objet de la recherche, qui répond manifestement à la définition de la métaphysique : « Notre premier objet (...), c'est l'étude de l'esprit humain ; non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations » <*Essai*, Introduction>. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* proposerait en somme une sorte d'histoire naturelle de l'âme, dont on décrirait la mise

⁷ Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, pp. 7-8. Dans ces pages, on peut notamment lire cet éloge de Malebranche : « Malebranche, de tous les cartésiens celui qui a le mieux aperçu les causes de nos erreurs ».

⁸ André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 150.

en œuvre des opérations sans prétendre découvrir leurs causes réelles dans quelque propriété de la substance pensante.⁹

S'il va de soi que Malebranche n'irait pas jusqu'à partager avec Condillac son deuil de l'essence des choses, il n'empêche que les conclusions que ce dernier tire de l'application de ce principe à la connaissance de l'esprit humain seraient partagées par notre philosophe. De la même façon, sans aller jusqu'à anticiper les conclusions de l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* qui « trouve dans la liaison des idées le principe positif <tiré de l'expérience> de la génération des connaissances humaines »¹⁰, il faut reconnaître que les pages que Malebranche consacre à la « liaison des idées de l'esprit avec les traces du cerveau » dans le chapitre V de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* donnent, pour ainsi dire, du grain à moudre au philosophe des Lumières. On pense également à Leibniz qui « reconnaîtra explicitement <dans cette liaison> l'indice de la condition « empirique » de l'homme »¹¹.

Autrement dit, sans aller jusqu'au bout de la logique empirique, Malebranche a incontestablement posé ses fondations et même tiré les conclusions qui s'imposaient dans le domaine particulier de la psychologie.

Deuxièmement, il ne fait aucun doute que le recours malebranchien aux sens et à l'expérience ne signifie jamais l'éviction de la raison (ce qui est, bien évidemment, impossible dans un univers où l'homme est dépossédé de raison propre et originellement uni à la Raison universelle de Dieu). C'est pourquoi nous avons insisté sur la caractérisation de la médecine, de la pédagogie et de la psychologie comme des arts qui, selon la distinction aristotélicienne, sont au point de jonction de l'empirique et du rationnel. Ces trois disciplines confirment, en effet, l'omniprésence de la raison, y compris dans l'expérience. Non pas toutefois au sens où celle-là garantirait, en quelque sorte de l'extérieur, celle-ci en corrigeant ses éventuels faux jugements. Mais au sens où l'expérience *est*, pour ainsi dire, *rationnelle* et le sensible *logique*. Ce qui est conforme, par exemple, à l'affirmation de Malebranche selon laquelle « il y a toujours idée claire et sentiment confus dans la vue que nous avons des objets sensibles »¹². Ce que confirme également Aristote écrivant :

⁹ *Op. cit.*, p. 16

¹⁰ *Op. cit.*, p. 41.

¹¹ *Op. cit.*, p. 40. Voir également Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, GP, V, pp. 251-252. Sur ce qui différencie le projet condillacien des thèses malebranchistes, voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, pp. 42 et suivantes.

¹² *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 113. Nous rappelons, en outre, que, depuis 1693, c'est-à-dire depuis sa *Réponse à M. Régis*, c'est l'idée de l'âme elle-même, devenue efficace, qui, selon Malebranche, modifie mon esprit. Voir,

Du point de vue de l'action, il ne semble y avoir aucune différence entre l'expérience et la technique, mais on voit même que les hommes d'expérience réussissent plus souvent que ceux qui connaissent la théorie mais sont dépourvus d'expérience. La raison en est que l'expérience est la connaissance des choses qui sont de façon particulière, là où la technique est la connaissance des choses qui sont de façon générale ; or, toutes les actions et toutes les naissances concernent ce qui est de façon particulière. Car ce n'est pas l'homme que soigne le médecin, si ce n'est accidentellement, mais c'est Callias, Socrate, ou telle autre personne possédant tel nom et qui se trouve accidentellement être un homme. Ainsi, celui qui serait dépourvu d'expérience mais qui posséderait la théorie, et qui connaîtrait le général mais ignorerait le particulier qui appartient à ce général, celui-là se tromperait souvent de remède, car l'objet du remède, c'est le particulier.¹³

Ainsi, à la question – posée par André Charrak – de savoir « quelle figure peut prendre un empirisme renonçant de fait à dériver des sens *toutes* nos idées – ou, pour mieux dire, un empirisme qui refuse de se donner pour tâche le déchiffrement de cette genèse »¹⁴, on répondra volontiers en mobilisant la figure de Malebranche. Sa conceptualisation ambiguë de l'expérience et de la réflexion marque alors le caractère véritablement empiriste de sa pensée, si André Charrak a raison d'affirmer que « l'invention du *problème* de la réflexion est (...) l'œuvre de l'empirisme »¹⁵. En outre, si une philosophie de la réflexion naît, selon lui, « dans le contexte d'une opposition entre empirisme et rationalisme »¹⁶ (*i.e.* avec la critique leibnizienne de Locke), alors une originalité de Malebranche est de porter *seul* cette opposition, inaugurant peut-être la philosophie ou le problème de la réflexion. On pourrait ainsi remonter à l'oratorien « moins pour trouver chez lui une décision explicite et inaugurale que pour reconnaître, dans ses ambiguïtés mêmes, le milieu dans lequel les auteurs du XVIIIème siècle prononceront leurs choix théoriques »¹⁷. C'est pourquoi nous avons décidé de qualifier d'« ambigu » cet empirisme de Malebranche, au sens où, située au point de jonction de l'empirique et du rationnel, sa philosophie n'est pas réductible à un usage exclusif et « aveugle » de l'expérience sensible ni, *a contrario*, à un intellectualisme « vide »¹⁸.

par exemple, *EM, Entretien II*, OC XIII, pp. 407 et suivantes. Enfin, on sera attentif à l'étonnante confusion entre le sentiment et l'idée dont témoigne une phrase du chapitre VI de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*, corrigée en C. Voir *RV*, OC I, p. 445. Voir également Malebranche, *Œuvres*, t. I, p. 1483.

¹³ Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha*, pp. 90-91.

¹⁴ André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, p. 17.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 20. Voir également *op. cit.*, pp. 30-31 où André Charrak insiste, en outre, sur le lien de la naissance de ce problème de la réflexion avec une certaine réception du cartésianisme.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 60. André Charrak parle ici de Locke.

¹⁸ Nous reprenons à nouveau ici les termes qu'utilise Kant dans son *Introduction (Idée d'une logique transcendantale)* de la *Deuxième partie (La logique transcendantale)* de la *Critique de la raison pure* : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». Voir Kant, *Critique de la raison pure*, p. 144. Si l'occasionnaliste Malebranche ne serait pas d'accord avec Kant pour affirmer que « notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit » (*op. cit.*, p. 143), à savoir les intuitions et les concepts, on a vu que l'expérience malebranchienne n'est jamais dénuée de raison. C'est pourquoi on aurait pu

Enfin, on répondra à l'objection selon laquelle cette tension entre « empirisme » et « rationalisme » chez Malebranche devrait être pensée à partir du « schème » de la Chute. Autrement dit, la conception malebranchienne de la réflexion est-elle pour l'homme déchu une conception « par défaut », ou bien permet-elle de requalifier un véritable empirisme malebranchien différent de celui de Locke ou de Condillac ? A cette question, nous répondrons clairement que, comme le soulignent, par exemple, les articles XVI et XVII du chapitre V de la *Première partie* du *Traité de morale*, la réflexion n'est pas, pour Malebranche, un « pis-aller » venant combler un vide créé par la faute de l'homme, mais le moyen de la connaissance de l'homme, au double sens, objectif et subjectif, du génitif. C'est ce que suggèrent la thèse malebranchienne de l'obscurité de l'âme à elle-même et sa justification morale et théologique. Autrement dit, même « impeccables », nous devons être « ténèbres à nous-mêmes », en sorte que la notion malebranchienne de réflexion apparaît relativement indépendante du péché et de la concupiscence.

Mais l'oratorien va-t-il aussi loin dans l'utilisation de l'expérience sur le terrain théorique lui-même ? En d'autres termes, que devient l'expérience malebranchienne lorsque l'on passe de la *praxis* à la *theoria* ? Quelle définition et quel usage Malebranche fait-il de l'expérience *dans les sciences* ?

C'est ce que nous allons voir dans notre *Troisième partie*.

employer l'adjectif « amphibologique » pour qualifier l'empirisme de Malebranche. Car si l'amphibologie kantienne désigne la « confusion de l'objet pur de l'entendement avec le phénomène » (*op. cit.*, p. 315), confusion dont se seraient rendus coupables Leibniz – qui « intellectualisait les phénomènes » (*op. cit.*, p. 316 (c'est Kant qui souligne)) – et Locke – qui « avait globalement *sensualisé* les concepts de l'entendement » (*ibidem* (c'est Kant qui souligne)) –, ce mot pourrait qualifier la conceptualisation *ambigüe* de l'expérience qu'a Malebranche. Cela étant dit, en raison de la « négativité » de ce terme, nous préférons utiliser l'adjectif « ambigu » plutôt que celui « amphibologique » pour qualifier le concept malebranchien d'expérience. Sur cette « négativité » du mot « amphibologie », voir également le *Dictionnaire* de Furetière : « AMPHIBOLOGIE : Terme de Grammaire. C'est un vice du discours qui donne de l'obscurité, et qui le peut faire interpréter en divers sens ».

TROISIEME PARTIE

L'expérience théorique et l'expérience scientifique selon Malebranche

Nous l'avons suggéré plus haut¹, outre ces deux premiers sens, il existe un troisième sens du concept d'expérience chez Malebranche. Il s'agit d'un sens plutôt théorique que pratique, dont la signification (pour le moment volontairement approximative) peut être : la confrontation sensible à une extériorité dans un but théorique, *i. e.* (en reprenant les critères aristotéliens établis plus haut) la confrontation sensible à un fait non plus dans une perspective *pratique* et intéressée (comme c'était le cas précédemment), mais dans le seul but de *savoir*². Ou encore : dans le cadre de l'élaboration d'une théorie scientifique, la mise à l'épreuve ou la mise à l'essai d'une hypothèse en vue de sa confirmation (ou de son infirmation) par les faits³.

¹ C'est lors de l'analyse d'un passage du chapitre VII du Livre cinquième de la *Recherche* que l'on a esquissé, pour la première fois, ce nouveau sens du concept d'expérience théorique. Malebranche demandait d'où vient l'amour naturel des hommes pour leur bien-être ou pour leur félicité. L'oratorien estimait alors que la connaissance de cette inclination ne saurait venir de l'expérience puisque « jamais <il> ne vi<t> ni Chinois ni Tartare » (*RV*, OC II, p. 185). C'est dans le cadre de notre analyse de la notion de réflexion que nous avons esquissé, pour la seconde fois, cette nouvelle détermination du concept d'expérience. Un extrait des *Réflexions sur la prémotion physique* semblait, en effet, l'évoquer. Malebranche écrivait : « Je sais par expérience tout ce que je viens de dire <il s'agit des difficultés à se défendre contre un lecteur prévenu>. Mais pour peu de réflexion qu'on fasse sur la nature de l'esprit de l'homme, tel qu'il est maintenant, et sur l'injustice et la bizarrerie de ses jugements, on n'aura nulle peine à croire ce que j'ai presque toujours expérimenté ». *RPP*, OC XVI, p. 161 (voir également *RV*, OC II, p. 132 : « 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 que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait et de ce que l'on sent tout ensemble »). Nous remarquons alors que l'expérience et la réflexion se distinguent ici avant tout par leur source : extérieure, pour la première ; intérieure, pour la seconde. Un autre texte confirme ce rapprochement entre la réflexion et l'expérience prise en ce nouveau sens. Il s'agit d'un passage de l'*Éclaircissement XVII* : « Si l'on fait sur tout cela des réflexions semblables à celles que j'ai faites sur le développement de nos yeux depuis six mille ans, on augmentera sans doute de beaucoup l'idée qu'on doit avoir de la Sagesse divine ». *Écl. XVII* « *Contenant la description des parties dont l'œil est composé, et les principales raisons de leur construction pour servir à l'intelligence de ce qui est dit dans le premier Livre, touchant les erreurs de la vue* », OC III, p. 348. Le concept d'expérience pensé théoriquement est ici suggéré, comme le prouve la référence, en note, aux Lettres de M. de Puget et de M. Leewenoek, célèbre pour ses découvertes par le moyen du microscope. *Ibid.*

² Voir, par exemple, Aristote, *Métaphysique. Livre Alpha* et Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3 et 4.

³ Comme nous le verrons plus bas, chez Malebranche, comme chez Aristote, on passe ainsi de l'expérience à l'art lorsqu'il s'agit de produire et de l'expérience à la science quand il s'agit de connaître ce qui est. Or « ce qui permet ce passage, précise Pierre-Marie Morel, c'est le fait que l'expérience est une première présence effective de l'universel dans l'âme ». Sur tout ceci, voir Pierre-Marie Morel, *Aristote*, pp. 66 et suivantes.

Nous avons, en effet, choisi de traiter séparément deux approches malebranchiennes du concept d'expérience pris en son troisième sens. Dans une *première section*, nous analyserons les caractéristiques et les fondements de l'expérience théorique *en général*. Dans une *seconde section*, nous étudierons l'expérience authentiquement scientifique, en entendant par là l'usage volontaire et rationnellement encadré de cette « demande »⁴ faite à la nature qu'est l'expérience prise en un sens proche de ce que nous nommerions aujourd'hui l'expérimentation⁵.

Pour mieux déterminer ce nouveau sens du concept d'expérience, que nous qualifierons donc, *d'une part*, d'expérience théorique, *d'autre part*, d'expérience scientifique, et ainsi apprécier à sa juste mesure la place que revêt cette expérience dans l'épistémologie malebranchienne, nous commencerons par analyser les occurrences du mot expérience pris en un sens explicitement théorique dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche. Le rapprochement, fait par Malebranche, entre l'expérience et la foi et la définition paradoxale de l'expérience comme une « révélation » devront ainsi être éclaircis (*Première section* – **Expérience et révélation**). Par ailleurs, le problème – d'origine cartésienne – de l'existence des corps sera l'occasion de travailler les liens unissant l'expérience et les faits, de même qu'il nous permettra de mettre l'accent sur la fonction, pour ainsi dire, « probante » de l'expérience théorique malebranchienne (*Première section* – **Fait et expérience**). Fort de ce rapprochement entre l'expérience et la preuve, nous serons amené à faire quelques considérations générales sur la distinction malebranchienne entre la preuve et

⁴ Voir *RV*, OC II, p. 387. Voir également plus bas.

⁵ Nous rappelons que le mot « expérimentation » est absent du *Dictionnaire* de Furetière. On y trouve, en revanche, les trois définitions suivantes : « EXPERIMENTAL, ALE, adj. : Qui est fondé sur des expériences. La Médecine est une science conjecturale et *expérimentale*. EXPERIMENTER, v. act. : Essayer, éprouver quelque chose, faire plusieurs remarques et observations des divers effets de la nature. On *expérimente* les remèdes sur des personnes de peu d'importance. EXPERIMENTE, EE, part. et adj. : Les remèdes les plus communs sont les plus sûrs, parce qu'ils sont les plus expérimentés. » En outre, comme nous l'avons noté plus haut, on trouve 5 occurrences du terme « expérimental » dans les *Œuvres complètes* de Malebranche. Une dans la *RV*, OC I, p. 318 : « On ne blâme donc point la philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts », deux dans la *RV*, OC I, p. 491 (sur la « médecine expérimentale ») et deux dans le *TM*, OC XI, p. 67. On rappellera également que ce troisième sens d'expérience est conforme (du moins en partie) à celui que l'on trouve à l'article EXPERIENCE du *Dictionnaire* de Furetière : « EXPERIENCE : Essai, épreuve réitérée de quelque effet qui sert à notre raisonnement pour venir à la connaissance de sa cause. La vie de l'homme est courte, et l'*expérience* longue, dit Hippocrate. La Physique moderne est préférable à celle des Anciens, en ce que celle-ci commençait à raisonner sur les causes, et celle-là ne raisonne que sur les *expériences*. Descartes disait qu'il faisait plus de cas des *expériences* des Artisans, que des spéculations de tous les Doctes. Il y a un curieux Recueil fait par Sturnius des découvertes et *expériences* qui ont été faites en ce siècle, intitulé *Collegium experimentale*. On appelle un homme d'*expérience*, celui qui a vécu et raisonné longtemps, qui a vu et lu beaucoup de choses et d'affaires, qui connaît le monde par sa propre *expérience* ». Le mot « expérimentation » est également absent des OC de Malebranche et apparaît pour la première fois en 1824 chez Boiste (d'après le *Grand dictionnaire étymologique et historique du français* (entre autres) par Jean Dubois.).

la démonstration, et donc sur celle entre les vérités de fait et les vérités de raison (*Première section _ **Preuve & démonstration***).

Dans un deuxième temps, il sera donc question de l'expérience authentiquement scientifique. Cette *demande* faite à Dieu sera pour nous l'occasion d'interroger les rapports existant entre la *supposition* et l'expérience chez notre philosophe. L'analyse détaillée de l'important *Eclaircissement XVI « Sur la Lumière et les Couleurs, sur la génération du Feu et sur plusieurs autres effets de la matière subtile »* permettra de fonder nos conclusions : chez Malebranche, c'est en amont *et* en aval que l'expérience intervient dans la constitution des suppositions en physique, entre ces deux termes, une large place étant, par ailleurs, faite à la déduction et à la raison (*Seconde section _ **Une demande indiscreète***). Enfin, c'est à Malebranche « expérimentateur » que seront consacrées nos dernières pages. L'étude du §4 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* intitulé « De ceux qui font des expériences » confirmera cette complémentarité de l'expérience et de la raison (*Seconde section _ **Malebranche « expérimentateur »***), collaboration qui rapproche notre philosophe et Bacon (*Seconde section _ **Malebranche et Bacon***).

Première section
L'expérience théorique

Chapitre 1 - Expérience et révélation

A. L'expérience nous apprend que...

Pour commencer, on soulignera qu'une première difficulté dans l'élucidation de la conceptualisation malebranchienne de l'expérience « théorique » réside dans le fait que, sous la plume de notre philosophe, le terme « expérience » pris en ce nouveau sens est le plus souvent simplement joint au mot « raison » ; parfois aux mots « raison » et « foi » joints ensemble ; mais aussi, plus rarement, au seul mot « foi » pour constituer avec lui/eux le sujet d'une phrase dont le verbe – assez vague – est très souvent « apprend ». On compte ainsi un nombre non négligeable de propositions principales ayant la forme : « la raison et l'expérience nous apprennent » ; « l'expérience, la raison et la foi nous apprennent » ; « la foi et l'expérience nous apprennent » ou encore « l'expérience <m'/nous> apprend » (où le terme « expérience » est utilisé seul)⁶ *etc.* sans que Malebranche ne daigne prendre la peine de nous renseigner ni sur ce qu'il entend par raison, par expérience ou par foi ; ni sur la part qui revient à chacune dans ce processus cognitif d'acquisition de la connaissance ; ni, *a fortiori*, sur les modalités précises de fonctionnement de cette dernière <de l'expérience>⁷. Ce n'est ainsi qu'au prix d'une étude détaillée des différents contextes dans lesquels ces expressions apparaissent que nous serons capable de discerner ce nouveau sens théorique du concept d'expérience chez Malebranche, c'est-à-dire d'apprécier le type d'objets susceptibles d'une telle approche empirique et la manière dont l'expérience les établit.

⁶ On verra, plus bas, en quel sens la raison est présente dans ces quelques extraits.

⁷ Sur ces expressions, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 13 ; *op. cit.*, p. 163 ; *op. cit.*, pp. 482-483 ; *op. cit.*, p. 485 ; *RV*, OC II, p. 132 ; *op. cit.*, p. 314 ; *op. cit.*, p. 322 ; *op. cit.*, p. 334 ; *op. cit.*, p. 429 ; *op. cit.*, p. 433 ; *op. cit.*, p. 438 ; *RV*, *Préface*, OC III, p. 8 ; *Écl. XVI*, OC III, pp. 259-260 ; *op. cit.*, p. 266 ; *op. cit.*, p. 268 ; *op. cit.*, pp. 287 et suivantes ; *CC*, *Avertissement*, OC IV, p. 4 ; *RRPT*, OC VIII, p. 647 ; *op. cit.*, p. 657 ; *op. cit.*, p. 663 ; *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 718 ; *op. cit.*, p. 722 ; *RRPT*, *Troisième Lettre*, OC VIII, p. 775 ; *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1111-1112 ; *op. cit.*, p. 1119 (CF. *RV*, OC I, p. 408) ; *MCM*, *Méditation VI*, OC X, p. 59 ; *MCM*, *Méditation XII*, OC X, p. 133 ; *TM*, OC XI, p. 59 ; *op. cit.*, p. 143 ; *op. cit.*, p. 239 ; *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 151 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 170 ; *EMR*, *Entretien IX*, OC XII, p. 207 ; *EMR*, *Entretien X*, OC XII, p. 239 ; *op. cit.*, p. 243 ; *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 294 ; *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 319 ; *op. cit.*, p. 332 ; *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 368 ; *RR*, OC XVII, p. 263 ; *op. cit.*, p. 271 ; *op. cit.*, p. 272 ; *op. cit.*, p. 274 ; *Malebranche à Régis*, 1^{er} mars 1694, OC XVII, p. 342 ou encore *MEPT*, OC XVII, p. 495.

Pour établir ce premier point, aussi étonnant que cela puisse paraître, il faut commencer par étudier le rapprochement, fait par Malebranche, entre l'expérience et la foi.

*

La nécessité d'analyser la notion de foi pour établir la nature exacte des vérités empiriques chez Malebranche est, en tant que telle, étonnante. Le rapprochement conceptuel entre l'expérience et la foi constitue un nouveau paradoxe qu'attestent néanmoins huit extraits de Malebranche liant explicitement ces deux concepts. On trouve ainsi, sous la plume de l'oratorien, les expressions suivantes :

- « Tout le monde peut savoir par la foi, par la raison et par l'expérience, que tous les biens créés ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté »⁸ ;

- « La foi nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité (...). La raison nous assure que puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de borner nos désirs, et que nous sommes portés par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en possédant celui qui les renferme tous. Notre propre expérience nous fait sentir que nous ne sommes pas heureux dans la possession des biens dont nous jouissons (...). Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les princes et les rois même les plus puissants jouissent sur la terre, ne sont pas encore capables de contenter leurs désirs (...) »⁹ ;

- « La foi donc, la raison et l'expérience, nous convainquant que les biens et les plaisirs de la terre, desquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendraient pas heureux quand nous les posséderions...¹⁰ » ;

- « Mais comme cette manière d'agir me paraît indigne des attributs divins << l'âme de Jésus-Christ n'aurait aucune puissance sur ses propres désirs, et (...) elle serait toujours déterminée de Dieu par une impression invincible >>, et injurieuse à la puissance que Jésus-Christ comme homme a reçue ; et qu'il me semble qu'on ne peut l'accorder avec tout ce que la foi et l'expérience nous apprennent de ce qui arrive dans le monde : je n'ai garde de l'attribuer à Dieu »¹¹ ;

⁸ *RV*, OC II, p. 41.

⁹ *Ibid.*.

¹⁰ *Ibid.*.

¹¹ *LRPT*, OC VIII, p. 833.

- « si Jésus-Christ (...) voulait toujours connaître actuellement notre négligence future pour y proportionner son secours ; il est évident que les justes seraient impeccables et la Grâce inadmissible : ce qui est contraire à la foi et à l'expérience »¹² ;

- « comme l'esprit ne voit point clairement que les objets sensibles soient de vrais biens ; comme la foi, la raison et l'expérience même s'opposent aux jugements des sens... »¹³ ;

- « Il ne faut point de vocation particulière pour quitter le monde. On connaît clairement par la raison, on est assuré par la foi, on est convaincu par l'expérience, qu'à tous moments, on y trouve des sujets de chute et de scandale »¹⁴ ;

- « La foi et l'expérience nous apprennent sur cela <que notre conduite doit être réglée sur celle de Dieu> bien des vérités par la voie abrégée de l'autorité, et par des preuves de sentiment fort agréables et fort commodes »¹⁵.

On notera, tout d'abord, que Malebranche « joue » parfois ici avec les différents sens du mot expérience. Nombreux sont ainsi les passages dans lesquels ce terme peut être pris au sens psychologique de connaissance par sentiment intérieur ou au sens théorique de savoir acquis par la fréquentation de tel(s) et tel(s) fait(s).

En outre, le contexte très souvent religieux voire « surnaturel » de ces extraits (au sens où il est question du bien et du salut de l'âme ainsi que de l'action de Dieu ou de celle de Jésus-Christ) semble suggérer que ce rapprochement entre la foi (que l'on peut entendre ici¹⁶ comme ce « don de Dieu qui nous fait croire fermement les vérités qu'il a révélées à son Eglise »¹⁷), la raison et l'expérience est plutôt une juxtaposition de différentes sources de la connaissance qu'une identification *stricto sensu*. Autrement dit, les connaissances révélée, rationnelle et empirique collaboreraient pour établir quelques vérités (nature du bonheur de l'âme, modalités de l'action divine, peccabilité de l'homme, fût-il juste, dangers du monde, nature de la grâce de Jésus-Christ) en se légitimant les unes les autres. Cela est

¹² *Op. cit.*, p. 865.

¹³ *LA*, OC IX, p. 985.

¹⁴ *MCM*, *Méditation XX*, OC X, p. 231.

¹⁵ *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 170. On ajoutera cet extrait dans lequel le mot « foi » n'apparaît pas mais où l'on trouve l'expression « les décisions de l'Eglise » : « C'est ce que l'expérience nous apprend << que la grâce de Jésus-Christ est le principe du mérite : parce qu'elle délivre la volonté de la servitude des plaisirs sensibles, et qu'elle la met en état de suivre la lumière de la raison >>, aussi bien que la raison et les décisions de l'Eglise ». *Quatre Lettres*, *Seconde Lettre*, OC VII, p. 392.

¹⁶ Sur le sens « naturel » ou « humain » du mot foi, voir plus bas.

¹⁷ *Dictionnaire* de Furetière.

particulièrement évident dans le deuxième extrait qui décline trois manières différentes d'obtenir une même conclusion à partir de la foi, de la raison puis à partir de l'expérience.

Un autre contexte d'apparition de ces deux notions tend cependant à rapprocher, au sens d'identifier, les deux termes (l'expérience et la foi). Il s'agit du problème de l'existence des corps. Or, dans ce contexte « naturel », *l'expérience (théorique) va apparaître comme un type de révélation.*

C'est ce que nous allons voir tout de suite.

B. *Le problème de l'existence des corps*

Pour commencer, on rappellera brièvement la position cartésienne relativement à cette question de l'existence des corps. Dans la *Méditation sixième « De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme »*, Descartes pose à nouveaux frais la question de l'existence des choses matérielles. Voici son raisonnement¹⁸ :

La faculté d'imaginer qui est en moi – sans être nécessaire à ma nature ni à mon essence –, et qui diffère de la pure intellection ou de la conception pure par la « contention d'esprit » (*animi contentio* (AT VII, 73 (texte latin) / AT IX, 58 (traduction du duc de Luynes))) qu'elle suppose paraît suggérer l'existence des corps¹⁹. Mais, de l'aveu même de Descartes, il ne s'agit que d'une conjecture probable, nullement d'une conclusion nécessaire. Descartes écrit :

Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte <*i.e.* si quelque corps existe, mon esprit peut s'appliquer à le considérer quand il lui plait et imaginer ainsi les choses corporelles (en imaginant, l'esprit se tourne donc vers le corps)>, s'il est vrai qu'il y ait des corps ; et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a <*probabiliter inde conjicio corpus existere*> : mais ce n'est que probablement <*sed probabiliter tantum*>, et quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps <... *quod necessario concludat aliquod corpus existere*> (AT VII, 73 (texte latin) / AT IX, 58 (traduction du duc de Luynes)).

¹⁸ Voir le résumé de Geneviève Rodis-Lewis : Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 124.

¹⁹ Voir AT IX, 58 (traduction du duc de Luynes).

Mais les idées sensibles, involontaires et vives, semblent également ne pas procéder de mon esprit,

de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. Desquelles choses n'ayant aucune connaissance, sinon celle que me donnaient ces mêmes idées, il ne me pouvait venir autre chose en l'esprit, sinon que ces choses-là étaient semblables aux idées qu'elles causaient (AT IX, 60 (traduction du duc de Luynes)).

Cela étant dit, Descartes rappelle que cette « créance » ou cette confiance (*fidem* (AT VII, 76 (texte latin) / AT IX, 61 (traduction du duc de Luynes))) en quelque sorte naturelle en les sens a été ébranlée²⁰ – dans la *première Méditation* – par les illusions d'optique ou autres (pour les sens extérieurs), par l'illusion des amputés (pour les sens intérieurs), mais aussi par l'indistinction entre le rêve et la réalité et par la possibilité que ma nature soit faillible²¹.

Mais le progrès des *Méditations* a également permis de lever ce doute et de reconnaître que je suis une chose qui pense distincte de mon corps²². Or, parmi les facultés de penser qui se trouvent en moi mais qui sont distinctes de moi, certaines (« changer de lieu » (AT IX, 62 (traduction du duc de Luynes)), « se mettre en plusieurs postures » (*ibidem*) etc.) doivent être attachées à quelque substance corporelle. En outre, poursuit Descartes :

il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. (AT IX, 63 (traduction du duc de Luynes)).

A partir de là, l'auteur des *Méditations métaphysiques* énumère les candidats capables de former et de produire ces idées :

Serait-ce moi-même ? Cela n'est pas possible en tant que je ne suis qu'une chose qui pense²³.

²⁰ Descartes écrit en effet : « Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens <Postea vero multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt> » (AT VII, 76 (texte latin) / AT IX, 61 (traduction du duc de Luynes)). Cf. AT VII, 75 (texte latin) / AT IX, 59 (traduction du duc de Luynes) : « j'expérimentais qu'elles <les idées des qualités sensibles> se présentaient à elle <ma pensée>, sans que mon consentement y 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 <experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire, adeo ut neque possem objectum ullum sentire, quamvis vellem, nisi illud sensus organo esset praesens> ». On le voit bien, l'expérience cartésienne, qui semble pouvoir être prise ici au sens psychologique d'un vécu comme au sens théorique d'une connaissance factuelle, est ambivalente. Sur cette ambivalence chez Malebranche, voir plus bas.

²¹ Voir AT IX, 61 (traduction du duc de Luynes).

²² Voir AT IX, 62 (traduction du duc de Luynes).

²³ Voir AT IX, 63 (traduction du duc de Luynes).

Serait-ce Dieu ? N'étant pas trompeur, Dieu n'aurait pas pu me donner cette « très grande inclination à croire <*magnam propensionem ad credendum*> » (AT VII, 79-80 (texte latin) / AT IX, 63 (traduction du duc de Luynes)) que les idées des choses sensibles « me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, (...) si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles » (AT IX, 63 (traduction du duc de Luynes)).

Ce ne peut donc être qu'un corps.

D'où cette conclusion de Descartes : « Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent <*Ac proinde res corporeae existunt*> » (AT VII, 80 (texte latin) / AT IX, 63 (traduction du duc de Luynes)).

Ce que confirmerait l'enseignement de la nature – au double sens de l'ordre des choses et de ma complexion corporelle et psychique²⁴ –, *i.e.* les sentiments de douleur, de faim, de soif... mais aussi les perceptions des sens en général qui m'enseignent que plusieurs autres corps existent autour du mien – même s'ils ne me disent rien au sujet de la nature et de l'essence des corps qui sont hors de moi –²⁵.

On soulignera bien évidemment l'ambiguïté²⁶ du propos cartésien. Car l'affirmation de l'existence des corps repose, *in fine*, sur une habitude et sur une croyance. La même inclination et la même croyance qu'invalidait explicitement la troisième *Méditation métaphysique*²⁷.

²⁴ Voir AT IX, 64-65 (traduction du duc de Luynes).

²⁵ Voir AT IX, 65-66 (traduction du duc de Luynes). Nous laissons de côté le traitement cartésien ou l'examen de la question de savoir comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise dans le sens de l'union de l'âme et du corps, soit fautive et trompeuse (dans le cas du corps hydropique par exemple). Sur ce point, voir AT IX, 66 et suivantes (traduction du duc de Luynes).

²⁶ Ce dont témoigne, par exemple, ce type d'expression : « Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) <*Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, pro certo)*> j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint... » (AT VII, 78 (texte latin) / AT IX, 62 (traduction du duc de Luynes)). Voir également, quelques lignes plus bas, l'extrait de l'article 1. de la *Deuxième partie* des *Principes de la philosophie* de Descartes.

²⁷ Voir AT VII, 38-39 (texte latin) / AT IX, 30 (traduction du duc de Luynes) : « Maintenant il faut que je voie si ces raisons <le caractère naturel et involontaire des idées adventices> sont assez fortes et convaincantes. Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose <*intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum*>, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie. Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles ; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai (...). Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles <*sed quantum ad impetus naturales*>, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices,

Un bel exemple de cette ambiguïté est également donné par l'article 1. de la *Deuxième partie des Principes de la philosophie*. En effet, à la fin de cet article, on peut lire :

cette matière, nous l'entendons clairement comme une chose complètement différente de Dieu et de nous-mêmes, ou de notre esprit ; et il nous *semble* aussi voir clairement <ac etiam clare videre nobis videmur> que son idée provient de choses situées hors de nous, auxquelles elle est entièrement semblable...²⁸

C'est sans aucun doute ce qui explique que, réécrivant cette séquence, François de Lanion conclut, à l'inverse de Descartes²⁹, qu'il est impossible de démontrer l'existence de l'étendue³⁰. Certes, la véracité divine vient doter la connaissance cartésienne de l'existence des corps d'une certitude fondamentale³¹. Mais il est vrai qu'elle ne suffit pas³² à la rendre évidente au sens mathématique ou démonstratif du terme³³.

Malebranche entérinera cette ambiguïté en faisant de l'existence des corps une vérité particulière, connue grâce à l'expérience prise en un nouveau sens.

Du côté de Malebranche, il faut, en effet, lire un ensemble constitué de quatre textes principaux pour avoir une idée précise de la réponse de l'oratorien à ce problème. Il s'agit de l'*Éclaircissement VI*³⁴, avec les deux passages sur lesquels cet *Éclaircissement* revient, à

qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux ».

²⁸ AT VIII, 41 / AT IX-2, 64 (traduction de l'abbé Picot ; c'est nous qui soulignons). Nous utilisons ici la traduction de Denis Moreau : voir Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface, p. 185.

²⁹ Voir, par exemple, le *Corollaire* de la *Proposition troisième* des *Secondes Réponses* qui *démontre* (le latin dit « *Demonstratio* ») que « Dieu a créé le Ciel et la Terre, et tout ce qui y est contenu... ». AT VII, 169 (texte latin) / AT IX, 131 (traduction de Clerselier).

³⁰ Voir Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface, p. 342 (la note 2). Pour François de Lanion, voir François de Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, VIème Méditation, Paris, Vrin, 2009, pp. 94 et suivantes. Enfin, sur l'ambiguïté de la distinction malebranchienne entre prouver et démontrer, voir, plus bas, notre chapitre intitulé « **Preuve & démonstration** ».

³¹ Comme l'écrit Ferdinand Alquié : « Une telle doctrine <celle de Descartes> révèle (...) une ambiguïté. Car ce n'est point de la même façon que la véracité divine peut établir l'existence extérieure des corps et la vérité de leur essence. Quand elle garantit l'existence des corps, elle ne s'applique plus à une évidence rationnelle, mais à une tendance qui, pour être naturelle, n'en reste pas moins une inclination, plutôt qu'une vision. En outre, la liaison qu'elle fonde n'est plus un rapport entre deux idées, mais la relation entre une sensation et une existence. (...) Et la véracité divine ne saurait garantir une impression ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 76.

³² A ce sujet, Geneviève Rodis-Lewis écrit : « Insuffisance de Descartes donc, mais sans doute un peu trop vite alléguée, si l'on se souvient, en la Sixième Méditation, de la patiente accumulation des raisons : possibilité de l'existence des corps, avérée par la géométrie ; probabilité liée à la structure de l'imagination ; certitude, grâce à un nœud de raisons, de mon sentiment qu'il y a un répondant à mon inclination, qui me pousse à affirmer l'existence d'une nature corporelle ». Malebranche, *Éclaircissements, Œuvres*, t. I, p. 1650.

³³ Sur la distinction cartésienne entre une certitude métaphysique et une certitude morale, voir plus bas.

³⁴ *Écl. VI* « Sur ce que j'ai dit au commencement du dixième Chapitre du premier Livre, et dans le sixième du second Livre de la Méthode. *Qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des Corps*. Ce que l'on doit penser des

savoir le dixième chapitre du Livre premier de la *Recherche* et le sixième chapitre du Livre second de la *Méthode* de la même œuvre ; ainsi que de l'*Entretien VI* des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*³⁵.

Pour le dire « grossièrement », la position de Malebranche vis-à-vis de la « preuve » cartésienne de l'existence des corps est essentiellement critique³⁶. On peut distinguer deux volets de cette critique. Premièrement, il y a la question *logique* de la validité du raisonnement de Descartes. Car, selon Malebranche, le raisonnement de Descartes est « juste », mais « non invincible »³⁷. Or nous ne devons pas croire « parce que nous le voulons librement »³⁸ mais « par une impression invincible »³⁹, c'est-à-dire « parce que nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la nécessité de croire comme font les démonstrations mathématiques »⁴⁰. Le problème, c'est qu'il n'y a pas de « démonstration exacte » ou « en rigueur »⁴¹ – « géométrique »⁴² ajoute l'*Éclaircissement VI* – ni d'évidence⁴³ de l'existence des corps⁴⁴. En

preuves que l'on apporte de leur existence ». Comme le précise Geneviève Rodis-Lewis dans son édition du tome III des OC de Malebranche, cet *Éclaircissement* a dû être provoqué par les remarques de Desgabets, *Critique de la critique*, contre Foucher. Or Desgabets écrivait : « Il est étrange qu'il se soit trouvé des hommes qui aient pris la belle qualité de philosophes pour s'être employés à disputer contre la certitude de l'existence des choses extérieures » dont on aurait, selon lui, « une expérience continue et intuitive ». Voir Robert Desgabets, *Critique de la "Critique de la recherche de la vérité", où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien*, Paris, Jean Du Puis, 1675, pp. 109-110, disponible sur GALLICA.

³⁵ Comme le souligne Denis Moreau, cette réflexion est « l'aboutissement d'une méditation sur le statut de l'existence traversant toute la pensée malebranchiste », depuis le chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*. Voir Denis Moreau, *Malebranche*, pp. 166-167.

³⁶ Sur les quelques textes où Malebranche semble accepter les arguments de Descartes prouvant la réalité de la matière, voir Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 77 et suivantes.

³⁷ Voir, par exemple, *Écl. VI*, OC III, pp. 63-64 : « Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons c'est librement : nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout à fait vraisemblable qu'il y a des corps ; mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement ». Sur la distinction entre les jugements naturels et les jugements libres, voir *RV*, OC I, p. 156. Voir également plus bas.

³⁸ *Écl. VI*, OC III, p. 64.

³⁹ *Ibid.*. C'est pourquoi réhabiliter – comme le fait Descartes – l'inclination naturelle c'est finalement renoncer à la règle initiale de l'évidence – telle que Malebranche l'énonce dans le chapitre II du Livre premier de la *Recherche* –. Voir Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 124.

⁴⁰ *Écl. VI*, OC III, p. 64. Geneviève Rodis-Lewis a raison de préciser dans ses notes que, sous la plume de Malebranche, « la foi (...) prend un double sens : comme instance extérieure, « maître » obligeant à ..., et comme pratique de l'homme, puisqu'il y a un fonctionnement de la croyance dans l'adhésion même aux vérités qui sont proposées par l'évidence philosophique ». Malebranche, *Éclaircissements, Œuvres*, t. I, p. 1651. Madame Rodis-Lewis commente ici cette phrase de Malebranche : « Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières, par l'évidence et par la foi ». Voir *Écl. VI*, OC III, p. 62. On trouve une idée similaire dans la *Recherche* : voir *RV*, OC I, p. 464. On rappellera que la thèse malebranchienne de la vision en Dieu est « plus que vraisemblable ». Voir *op. cit.*, pp. 446-447. C'est qu'à strictement parler cette thèse de Malebranche est prouvée, non démontrée. Voir *op. cit.*, p. 417. Sur cette distinction entre la preuve et la démonstration, voir plus bas.

⁴¹ Sur cette seconde expression, voir, par exemple, *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 137.

⁴² *Écl. VI*, OC III, p. 60.

⁴³ Voir, par exemple, *op. cit.*, p. 62.

effet, « démontrer, proprement c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement »⁴⁵. Ou encore : « on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité, qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe ; qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessaire renfermé dans les idées que l'on compare »⁴⁶. Or, écrit Malebranche, « la notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature »⁴⁷ (Dieu se suffit pleinement à lui-même⁴⁸ et la matière n'est point une émanation nécessaire de la divinité⁴⁹). L'existence des corps est donc contingente⁵⁰ (elle aurait pu ne pas être) et arbitraire (elle dépend de la seule volonté ou du décret libre de Dieu, même si elle n'est pas sans raison⁵¹). « S'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer »⁵². L'adhésion à ce type de « vérité » relève de la décision ou de la croyance libres, en aucun cas de la conviction rationnelle *stricto sensu*. Comme nous le verrons plus bas, au mieux, la conclusion d'un tel raisonnement est vraisemblable ou probable⁵³ ; mais on ne saurait parler de démonstration en bonne et due forme. Chez Malebranche, l'existant est indémontrable et donc irrationnel⁵⁴ : il n'est nullement un objet vu

⁴⁴ Sur l'impossibilité de cette démonstration exacte de l'existence de la matière comme conséquence du dualisme malebranchien de l'âme et de la matière selon Martial Gueroult (« si bien qu'il n'y a pas de réfutation philosophique possible de l'idéalisme immatérialiste »), voir Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955, pp. 144 et suivantes. Voir également plus bas.

⁴⁵ *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911.

⁴⁶ *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 137. Voir également *Écl. VI*, OC III, p. 64.

⁴⁷ *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 137. Comme le rappelle Ferdinand Alquié, « Malebranche semble même, en des textes nombreux, tenir la création pour une sorte de scandale aux yeux de la raison ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 410.

⁴⁸ C'est pourquoi, on le sait, pour Malebranche, « le motif de l'acte créateur ne saurait donc être l'amour, ni la générosité divine ». Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 34.

⁴⁹ Voir, par exemple, *Écl. VI*, OC III, p. 64 : « Les saints qui sont dans le Ciel voient bien par une lumière évidente, que le Père engendre son Fils, et que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit ; car ces émanations sont nécessaires. Mais le monde n'est point une émanation nécessaire en Dieu (...) ». Voir également la note suivante.

⁵⁰ Sur cette contingence de la création, voir, par exemple, l'article II. du paragraphe B du chapitre IX de l'ouvrage de Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*. Ferdinand Alquié cite ces quelques textes de Malebranche : *TNG*, OC V, p. 11 ; *op. cit.*, p. 110 ; *TM*, OC XI, p. 18 ; *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 137 ; *EMR, Entretien IX*, OC XII, pp. 199-200 ; *op. cit.*, p. 208 et *RPP*, OC XVI, p. 137.

⁵¹ Voir, par exemple, *TNG*, OC V, pp. 182-183. Ainsi, comme le remarque Lucien Labbas, de la chute et de la chute de l'homme « devait naître un monde plus beau, c'est-à-dire plus capable de rendre gloire à Dieu, plus digne de l'ordre infini ». Cela étant dit, « le péché originel n'a été pour rien dans l'Incarnation, qui n'était nécessaire que pour rendre le monde digne de Dieu ». Il n'a entraîné que la seule Rédemption, « thèse qui a contre elle saint Paul et les thomistes, pour lesquels la chute a amené non seulement la Rédemption, mais aussi l'Incarnation ». Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, Paris, Vrin, 1931, p. 306.

⁵² *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 137.

⁵³ Ce que confirme Furetière dans son *Dictionnaire* écrivant, à l'article RAISON : « Les raisons des Géomètres sont démonstratives, convaincantes ; celles des autres sciences sont seulement probables, vraisemblables ». Helvétius partagera cette affirmation de Malebranche et soutiendra que l'existence des corps n'est qu'une probabilité, « probabilité qui sans doute est très grande et qui, dans la conduite, équivaut à l'évidence, mais qui n'est cependant qu'une probabilité ». Helvétius, *De l'esprit*, Discours I., chapitre premier, Paris, Durand, 1759, p. 5. Enfin, à nouveau, sur la notion de certitude morale, voir plus bas.

⁵⁴ Sur le caractère approprié ou non de cette expression, voir, plus bas, notre chapitre intitulé « **Preuve & démonstration** ».

en Dieu et peut seulement être éprouvé par un sentiment spécifique, toujours confus, dans la mesure où il ne laisse pas voir en lui sa cause efficiente réelle⁵⁵. D'où sa dimension irréductiblement empirique⁵⁶. Pour s'assurer de l'existence des corps, il faut donc recourir à un mode original de connaissance *a posteriori* : l'expérience, que Malebranche identifie à un type particulier de révélation⁵⁷.

C. « une espèce de révélation... »

De ce rapprochement, lui aussi paradoxal, entre l'expérience et la révélation, on trouve une trace dans l'œuvre tardive de Malebranche, à l'histoire « tourmentée »⁵⁸, *Des lois de la communication des mouvements*. L'oratorien écrit en effet : « une espèce de révélation, telle qu'est celle que donne l'expérience »⁵⁹.

⁵⁵ Voir *Écl. X*, OC III, pp. 142-143.

⁵⁶ Comme le note Victor Delbos paraphrasant Malebranche, « c'est là une démonstration exacte de l'impossibilité d'une démonstration de l'existence des corps ». Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 216. Pour Malebranche, voir *EMR, Entretien VI*, OC XII, pp. 136-137.

⁵⁷ Comme le remarque Geneviève Rodis-Lewis dans ses notes, « sur cette voie, <Malebranche> a des devanciers ». Puis elle cite, entre autres, outre Descartes, Géraud de Cordemoy, *Le discernement du corps et de l'âme en six discours : pour servir à l'éclaircissement de la physique*, Paris, Florentin Lambert, 1666, p. 144, disponible sur GALLICA : « Je me représenterai que Dieu s'est fait homme comme moi ; et comme il est de foi qu'il avait un véritable corps ; je croirai que j'en dois avoir un, puisqu'autrement il n'aurait pas été homme comme moi ». Voir Malebranche, *Éclaircissements, Œuvres*, t. I, pp. 1651-1652. Voir également Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 217 et Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 80 (la note 27).

⁵⁸ Nous rappelons que, pressé par certaines objections de Leibniz, Malebranche sera contraint de publier à part un opuscule intitulé *Des lois de la communication des mouvements* (1692) qu'il joindra, après une nouvelle refonte, à la suite de la *Recherche* dans les deux dernières éditions (1700 puis de 1712). Ce texte vient ainsi compléter et corriger le chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* qui, jusqu'à la quatrième édition (1688), contient un exposé (plus ou moins cartésien) des règles de la communication des mouvements. En réalité, on ne compte pas moins de sept états différents dans l'évolution de la doctrine malebranchienne des lois de la communication des mouvements. D'où l'adjectif « tourmenté » utilisé par Pierre Costabel pour caractériser ce texte (voir *LCM*, OC XVII, p. 9). Sur ces sept états différents, voir plus bas.

⁵⁹ *LCM*, OC XVII, p. 55. Nous reviendrons, plus bas, sur l'ensemble de ce passage dont voici un court extrait : « Certainement on ne peut en ce cas découvrir la vérité que par l'expérience. Car comme on ne peut embrasser les desseins du Créateur, ni comprendre tous les rapports qu'ils ont à ses attributs, conserver ou ne conserver pas dans l'Univers une égale quantité absolue de mouvement, cela paraît dépendre d'une volonté de Dieu purement arbitraire dont par conséquent on ne peut s'assurer que par une espèce de révélation, telle qu'est celle que donne l'expérience. Or je n'avais pas encore donné assez d'attention « dans le dernier Chapitre de la *Recherche de la Vérité*, il y a environ trente ans, et longtemps après dans un petit *Traité* » aux diverses expériences que des personnes savantes et fort exactes avaient faites sur le choc des corps <Malebranche fait ici allusion aux travaux de Mariotte> : parce que je m'en défiais comme étant souvent bien trompeuses, et que j'étais prévenu en faveur de M. Descartes, trompé par un raisonnement fort vraisemblable, dont je parlerai dans ce *Traité* ». L'expression apparaît également dans cet extrait des *EMR, Entretien VI*, OC XII, pp. 135-136 : « Ariste : « Nous n'avons pas besoin de *révélation* pour nous apprendre que nous avons un corps, lorsqu'on nous pique : nous le sentons bien vraiment. Théodore : Oui, sans doute, nous le sentons. Mais ce sentiment de douleur que nous avons est une espèce de *révélation*. Cette expression vous frappe. Mais c'est exprès pour cela que je m'en sers. Car vous oubliez toujours que c'est Dieu lui-même qui produit dans notre âme tous les divers sentiments dont elle est

On ne confondra pas cette affirmation (l'identification de l'expérience et de la révélation) avec l'idée réciproque selon laquelle la révélation serait une expérience (religieuse) particulière – cette idée fera l'objet d'une étude spécifique dans notre *ANNEXE 6* **Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?** –. Mais on appréciera l'étonnant rapprochement entre des termes en apparence éloignés⁶⁰ : par le mot « révélation », il faut, en effet, entendre *et* l'action, pour ainsi dire, « ordinaire » de porter à la connaissance quelque chose de caché ou d'inconnu *et* l'acte par lequel Dieu se manifeste à l'homme et lui communique la connaissance de vérités partiellement ou totalement inaccessibles à l'entendement humain.

Sur le premier point, on rappellera, avec Denis Moreau, que

la « révélation » est d'abord « ce qui vient de l'extérieur », ce que je ne trouve pas et ne serai jamais capable de trouver dans mon propre fonds : cela signifie, comme Descartes y avait déjà insisté dans la *Sixième méditation*, que dans toute sensation a lieu une expérience de la passivité, de l'affection par une forme d'altérité donnant quelque chose que nous ne sommes pas capables de produire.⁶¹

Autrement dit, prise en un sens « ordinaire », la révélation qu'est ici l'expérience signifie que l'existence, indémontrable et contingente, suppose un type particulier de connaissance rendant public⁶² ce qui, sans elle, demeurerait « caché » et inintelligible. Il s'agit d'une connaissance sensible⁶³ que l'on peut dès lors assimiler à « une espèce de révélation » ou à une révélation « naturelle »⁶⁴.

Cet extrait de *Des lois de la communication des mouvements* fait ainsi écho à la distinction malebranchienne entre la « révélation naturelle » et la « révélation surnaturelle », telle qu'elle apparaît, de façon originale par rapport l'*Éclaircissement VI* (en incluant ses deux références), dans l'*Entretien VI*. En effet, à partir de 1688, outre la nécessité de recourir à la

touchée à l'occasion des changements qui arrivent à votre corps, en conséquence des lois générales de l'union des deux substances qui composent l'homme : lois qui ne sont que les volontés efficaces et constantes du Créateur (...) » (c'est Malebranche qui souligne).

⁶⁰ Sur le caractère paradoxal de ce terme appliqué à la question de l'existence des corps, voir la note précédente.

⁶¹ Denis Moreau, *Malebranche*, p. 167.

⁶² Voir l'article REVELATION du *Dictionnaire* de Furetière : « REVELATION. s. f. Action par laquelle on déclare, on rend publique une chose cachée ».

⁶³ A nouveau, voir *EMR, Entretien VI*, OC XII, pp. 135-136 : « Ariste : « Nous n'avons pas besoin de *révélation* pour nous apprendre que nous avons un corps, lorsqu'on nous pique : nous le sentons bien vraiment. Théodore : Oui, sans doute, nous le sentons. Mais ce sentiment de douleur que nous avons est une espèce de *révélation* » (c'est Malebranche qui souligne). Voir également *EMR, Entretien I*, OC XII, p. 37 : « Dieu nous révèle l'existence de ses créatures en deux manières, par l'autorité des Livres Sacrés, et par l'entremise de nos sens ».

⁶⁴ Denis Moreau parle d'« usage analogique du concept de révélation sur le plan « naturel » » – au sens où ce n'est pas, de façon univoque, le concept de révélation biblique *stricto sensu* (Dieu parlant par l'intermédiaire d'un prophète ou de quelqu'un d'inspiré), mais cela garde un certain rapport avec le concept biblique de révélation ; n'étant ni équivoque ni univoque, ce serait donc analogue –. Voir Denis Moreau, *Malebranche*, p. 167.

révélation surnaturelle ou biblique pour prouver l'existence des corps, Malebranche reconnaît l'existence d'une autre sorte de révélation :

Il y a en général des révélations de deux sortes. Les unes sont naturelles, les autres surnaturelles. Je veux dire que les unes se font en conséquence de quelques lois générales qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps ; et les autres, par des lois générales qui nous sont inconnues, ou par des volontés particulières ajoutées aux lois générales, pour remédier aux suites fâcheuses qu'elles ont à cause du péché qui a tout dérégulé. Or les unes et les autres révélations, les naturelles et les surnaturelles, sont véritables en elles-mêmes. Mais les premières nous sont maintenant une occasion d'erreur : non qu'elles soient fausses par elles-mêmes, mais parce que nous n'en faisons pas l'usage pour lequel elles nous sont données ; et que le péché a corrompu la nature, et mis une espèce de contradiction dans le rapport que les lois générales ont avec nous. Certainement les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles Dieu nous révèle que nous avons un corps, et que nous sommes au milieu de beaucoup d'autres, sont très sagement établies.⁶⁵

Or cette révélation n'est pas dite « naturelle » au sens où elle serait émancipée de son origine divine – de ce point de vue, cette sorte de révélation malebranchienne demeure une révélation au sens « surnaturel » du terme⁶⁶ – mais en raison de ses modalités d'action : la révélation naturelle opère « à l'occasion de ce qui arrive à notre corps ». Elle dépend donc d'une loi générale de l'auteur de la nature⁶⁷ et suppose une confrontation avec le monde, c'est-

⁶⁵ *EMR, Entretien VI, OC XII*, pp. 138-139. Voir également *RR, OC XVII*, p. 290.

⁶⁶ Comme l'écrit Martial Gueroult : « cette croyance <en l'existence indémontrable de la matière> a deux sources : l'une dans les sensations : c'est la révélation naturelle ; l'autre dans les livres sacrés : c'est la révélation surnaturelle. Ayant comme la seconde son principe dans la libre et immédiate action de Dieu sur nous-mêmes, la première mérite, – tout autant que la seconde, – le nom de *révélation* ». Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, p. 146 (c'est Martial Gueroult qui souligne). D'où, chez l'oratorien, un déplacement original de la ligne de démarcation traditionnelle entre le rationnel et le révélé *d'une part*, le naturel et le surnaturel *d'autre part*. Car de même que, *d'un côté*, la foi et la raison malebranchiennes tendent à être pensées comme deux modalités différentes d'une seule et même Révélation (voir les thèses malebranchiennes de la *vision en Dieu* et de *l'efficacité des idées*) et que, *d'un autre côté*, les vérités révélées ne sont jamais hétérogènes aux vérités rationnelles (elles ont, comme ces dernières, leur origine dans la Raison même de Dieu) ; de même la nature est « déjà surnaturelle » (outre la seule efficence divine, « nous savons bien qu'il n'y a rien de si indifférent par lui-même, qui n'ait quelque rapport à notre salut, à cause du mélange et de la combinaison des effets qui dépendent des lois générales de la nature, avec ceux qui dépendent des lois générales de la grâce » (*TNG, OC V*, p. 105)) et, en un sens, la « surnature » « encore naturelle ». Comme le rappelle Jean-Christophe Bardout, ainsi, en certains textes, la métaphysique, de même que toutes les connaissances naturelles, sont pensées comme fruit d'une révélation. Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 59. Pour Malebranche, voir, par exemple, *RV, OC I*, p. 491 ; *LD, Première Lettre, OC VI*, p. 267 et *EMR, Entretien VI, OC XII*, p. 134.

⁶⁷ Comme le rappelle Geneviève Rodis-Lewis, Arnauld pensait que cette idée contredisait « l'affirmation de la *Recherche* selon laquelle avant la foi je ne puis être entièrement assuré qu'il y ait autre chose que Dieu et mon esprit ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 128. Pour Malebranche, voir *Écl. VI, OC III*, p. 62. Pour Arnauld, voir *Des vraies et des fausses idées*, chapitre XXVIII, Réflexion 4 : « Si je n'avais point de corps, et que mon esprit fût sa seule créature, comme Dieu m'aurait créé par une volonté particulière, il ferait aussi mille et mille choses en moi par des volontés particulières, sans avoir de causes occasionnelles, surtout dans tout ce qui me paraît regarder un corps que je n'aurais point, et d'autres corps qui ne seraient point aussi ». Puis Geneviève Rodis-Lewis poursuit en ces termes : « Mais Malebranche répond que les précisions sur l'occasionnalisme présupposent la création assurée : elles sont une explication ; non une démonstration ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 128.

à-dire, nous l'avons vu, une accumulation de sensations bref, une expérience. D'où, encore une fois, cette alliance *quasi* oxymorique de mots (expérience et révélation) pour rendre compte d'un mode de connaissance original et *a posteriori*. Ce qui explique, sans aucun doute, l'emploi du terme « espèce » dans l'expression de *Des lois de la communication des mouvements* (« une espèce de révélation, telle qu'est celle que donne l'expérience »)⁶⁸.

Certes, le concept d'expérience n'apparaît pas dans l'extrait de l'*Entretien VI* (du moins explicitement). Mais on le devine derrière des expressions comme : « Je veux dire que les unes <les révélations> se font en conséquence de quelques lois générales qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps » ou encore comme : « Certainement les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles Dieu nous révèle que nous avons un corps, et que nous sommes au milieu de beaucoup d'autres, sont très sagement établies ». Dans les deux cas (expérience et révélation), il s'agit donc d'une connaissance *a posteriori*, portant sur des objets contingents issus d'une décision arbitraire, dont l'homme n'est capable que parce que Dieu le veut et qu'Il agit en nous.

Quelques lignes plus haut, le terme apparaît d'ailleurs explicitement. Malebranche écrit en effet : « l'expérience m'apprend que ses révélations <celles de Dieu> sont trompeuses »⁶⁹. Peu après sa définition des deux sortes de révélation, l'oratorien revient sur cette première dénomination et consacre un long passage à ce qu'il convient d'appeler l'expérience adamique (au double sens, théorique et pratique, du terme). Suit donc une considération de la condition d'Adam avant le péché, *i.e.* « avant l'aveuglement et le trouble que la rébellion de son corps a produit dans son esprit »⁷⁰. Or, selon Malebranche, avant la chute, Adam connaissait clairement :

- par la lumière de la Raison : la seule efficence divine⁷¹ ;

⁶⁸ Dans ses notes, Pierre Costabel interprète cette expression – attestant une « conversion de Malebranche à l'expérience » – comme le signe d'« une attitude profondément religieuse, infiniment respectueuse du mystère divin ». C'est pourquoi un tel terme (« espèce ») souligne, selon lui, que l'esprit humain ne pouvant ni « embrasser les desseins du Créateur, ni comprendre tous les rapports qu'ils ont à ses attributs », « le raisonnement métaphysique qui spéculé sur les attributs du Créateur pour déterminer si la quantité absolue de mouvement se conserve ou ne se conserve pas, présente un danger certain : celui d'attenter indirectement à la transcendance divine ». Voir *LCM*, OC XVII, p. 201 (la note 11). Voir également plus haut. Pour notre part, nous pensons que cette expression *quasi* oxymorique est le signe de l'ambiguïté fondamentale de la pensée de Malebranche lorsqu'il conceptualise l'expérience. Se situant au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel, l'expérience se situe également à la frontière de l'humain et du divin.

⁶⁹ *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 138.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 139.

⁷¹ Voir *ibid.* : « 1. Que Dieu seul pouvait agir en lui, le rendre heureux ou malheureux par le plaisir ou la douleur, en un mot le modifier ou le toucher ».

- par l'expérience : l'uniformité et la régularité – et donc la généralité – de l'action de Dieu (« 2. Il savait par expérience que Dieu le touchait toujours de la même manière dans les mêmes circonstances »⁷²) ;

- par l'expérience et par la raison : *idem* (« 3. Il reconnaissait donc par l'expérience, aussi bien que par la Raison, que la conduite de Dieu était et devait être uniforme »⁷³)⁷⁴.

A partir de là, Adam conceptualisait la sensation et donc l'expérience comme une révélation de Dieu par laquelle « il lui apprenait qu'il avait un corps, et qu'il était environné de plusieurs autres »⁷⁵ (il s'agit du point 8).

Voici son raisonnement (en neuf points)⁷⁶ :

- si Dieu seul agit (ce que la raison m'apprend (il s'agit du point 1)), alors les êtres (dont je fais l'expérience (c'est un fait)) par lesquels je sens son action (régulière et uniforme selon l'expérience et la raison (il s'agit des points 2 et 3)) sont des causes occasionnelles (il s'agit du point 4) ;

- ces causes occasionnelles sont inférieures à moi (comme en témoigne le sentiment intérieur, et donc l'expérience (au deuxième sens), du pouvoir qu'avait alors Adam de s'empêcher, lorsqu'il le voulait, de sentir l'action (« respectueuse » et « soumise ») des objets sensibles (il s'agit des points 5 et 6)) et ne sont que des corps (ce qu'atteste l'idée claire de l'étendue jointe au sentiment dont nous sommes touchés à l'occasion de ces objets (il s'agit du point 7)) ;

- Conclusion d'Adam (il s'agit du point 8) : « les divers sentiments dont Dieu <me touche>, <ne sont> que des révélations par lesquelles il <m'apprend que j'ai> un corps, et qu'il <est> environné de plusieurs autres »⁷⁷ ;

⁷² *Ibid.*. CF. *TNG*, OC V, pp. 32-33. CF. également *RVFI*, OC VI, pp. 36 et suivantes.

⁷³ *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 139. On notera la distinction entre le droit (« devait être ») et le fait (« était »). Voir la note suivante.

⁷⁴ On peut s'interroger ici sur les raisons d'un tel redoublement (« par l'expérience, aussi bien que par la Raison ») qu'accentueront le point 9 et sa reprise : « Mais sachant par la Raison, que la conduite de Dieu devait être uniforme ; et par l'expérience, que les lois de l'union de l'âme et du corps étaient toujours les mêmes : voyant bien que ces lois n'étaient établies que pour l'avertir de ce qu'il devait faire pour conserver sa vie, il découvrait aisément qu'il ne devait pas juger de la nature des corps par les sentiments qu'il en avait ; ni se laisser persuader de leur existence par ces mêmes sentiments, si ce n'est lorsque son cerveau était ébranlé par une cause étrangère, et non point par un mouvement d'esprits excité par une cause intérieure ». *Op. cit.*, p. 140. Est-ce pour critiquer la suffisance en quelque sorte épistémique de l'expérience qui ne peut rien sans la raison ? Ou pour souligner son ambiguïté fondamentale ? Ou encore par crainte d'« innover » en prêtant ainsi à l'expérience seule le pouvoir de statuer non seulement sur ce qui est mais aussi sur ce qui doit être (ce que suggère le point 9 qui distingue, d'un côté, la Raison et le droit ; d'un autre côté, l'expérience et le fait) ? Nous répondrons à toutes ces questions lorsque nous analyserons les liens qui unissent l'expérience et la raison, et poserons à nouveaux frais le problème de l'induction. Voir plus bas.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 139-140.

⁷⁶ Nous reviendrons, plus bas, sur le rôle et sur le fonctionnement précis de l'expérience dans ce raisonnement et, plus largement, dans l'établissement de ce type de vérité.

- Corrolaire : grâce à l'expérience (au premier sens du terme)⁷⁸, Adam reconnaît la dimension pratique des sens (leur utilité n'est donc que vitale) et leur incapacité à nous fournir quelque connaissance objective des corps, fût-ce celle de leur existence. A cette nuance ou restriction près : en réalité, Adam était en mesure de juger de leur existence puisqu'il pouvait reconnaître si la cause de telle ou telle sensation était étrangère ou produite par un mouvement d'esprits animaux excité par une cause intérieure (ce qui était aisément discernable puisque le cours des esprits animaux était parfaitement soumis à ses volontés).⁷⁹ Les erreurs des sens viennent donc du péché et de la perte, par notre faute, du pouvoir que nous devons avoir sur la partie principale du cerveau. Ce ne sont donc jamais les sens en eux-mêmes ni les révélations naturelles qui nous trompent mais notre jugement, troublé par le péché. Cela étant dit, même dans notre état post-lapsaire, on ne saurait douter de l'existence des corps *en général* tant nos sentiments à leur égard sont « suivis », « enchaînés » et « ordonnés »⁸⁰. Même s'il est vrai que, paradoxalement, seule la foi mettra un terme à nos doutes au sujet de l'existence des corps : « Mais pour vous délivrer entièrement de votre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister »⁸¹.

C'est pourquoi, outre ce sens « ordinaire » insistant sur l'extériorité et sur la passivité de l'expérience sensible, le terme « révélation » signifie « ce qui appartient au monde mais possède une origine divine »⁸². Il s'agit du sens « surnaturel » de ce terme. Pour mieux comprendre ce point, il faut analyser le second volet critique de la preuve malebranchienne de l'existence des corps. Après la question « logique » de la validité du raisonnement de Descartes, il y a, en effet, la question *métaphysique* des fondements de sa thèse. Or s'« il est (...) absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connaître Dieu qui nous en donne le sentiment et de savoir qu'étant infiniment parfait, il ne

⁷⁷ *Ibid.*. Le problème est que, si « l'expérience m'apprend que ses révélations <celles de Dieu> sont trompeuses » (*op. cit.*, p. 138), comme en témoignent les cas de tromperie des sens, le rêve, la maladie (la fièvre), l'illusion des amputés *etc.*, alors la question de la véracité divine se pose à nouveaux frais.

⁷⁸ Voir *op. cit.*, p. 140 : « Mais sachant par la Raison, que la conduite de Dieu devait être uniforme ; et par l'expérience, que les lois de l'union de l'âme et du corps étaient toujours les mêmes : voyant bien que ces lois n'étaient établies que pour l'avertir de ce qu'il devait faire pour conserver sa vie, il découvrirait aisément qu'il ne devait pas juger de la nature des corps par les sentiments qu'il en avait ; ni se laisser persuader de leur existence par ces mêmes sentiments, si ce n'est lorsque son cerveau était ébranlé par une cause étrangère, et non point par un mouvement d'esprits excité par une cause intérieure » (c'est nous qui soulignons).

⁷⁹ Voir *ibid.*.

⁸⁰ Voir *op. cit.*, pp. 141-142. Cf. Descartes, AT IX, 71 (traduction du duc de Luynes). Sur cette « réapparition passagère du fâcheux argument <cartésien> par l'ordre des perceptions, en faveur de la réalité du monde », voir Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 78.

⁸¹ *EMR, Entretien VI, OC XII*, p. 142.

⁸² Denis Moreau, *Malebranche*, p. 167.

peut nous tromper »⁸³, « pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur ; mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé ; ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes »⁸⁴. Autrement dit, poser l'existence de Dieu (ce qui permet d'éviter le solipsisme) et établir sa véracité (pour que la perception du monde ne soit pas qu'une modalité de l'âme sans référent objectif) sont des conditions nécessaires à la connaissance de l'existence des corps, mais non des conditions suffisantes. Chez l'occasionnaliste Malebranche⁸⁵, l'existence des corps ne peut plus être atteinte comme l'effet, senti en nous, des corps existants hors de nous (ce qui était le cas chez Descartes). Ces derniers, qui demeurent fondamentalement invisibles, ne peuvent plus être directement à l'origine des sensations qui en révèlent néanmoins l'existence. La *magna propensio* cartésienne, selon laquelle il était légitime de remonter de la sensation à l'existence du corps extérieur, devient, sous la plume de Malebranche, une fausse inférence n'ayant aucune valeur démonstrative ni aucune véritable évidence. Il s'agit d'un acte libre de consentement à un raisonnement vraisemblable, mais sans aucun fondement positif ou objectif. Ce que Descartes aurait immédiatement interprété comme une tromperie de la part de Dieu constitue, pour Malebranche, le régime normal de la connaissance du monde extérieur⁸⁶. C'est pourquoi l'oratorien affirme qu'outre ces deux choses (« qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur »), il faut connaître la volonté même de Dieu, seule responsable de l'acte libre de créer le monde. « Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-

⁸³ *Écl.* VI, OC III, p. 59.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 61. Dans la *Recherche*, l'adjonction nécessaire de la foi apparaissait timidement dans le sixième chapitre du Livre second de la Méthode : « De ce principe, *Que Dieu n'est point trompeur*, on pourrait aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particulière, et que nous sommes environnés de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence, par des sentiments continuels que Dieu produit en nous, et que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi ». *RV*, OC II, pp. 372-373.

⁸⁵ Car en faisant de l'idée un être représentatif ayant son lieu d'existence en la Raison même de Dieu – et non, comme Descartes, un mode fini de l'esprit – et agissant en nous « à l'occasion de », Malebranche rend caduque le raisonnement qui consiste à conclure de notre inclination naturelle à croire en l'existence des choses matérielles et de la véracité divine à l'existence des corps. En vertu de ses lois générales, et conformément au principe de la simplicité des voies, Dieu peut très bien me donner les idées de choses n'existant pas actuellement (en témoignent la folie, les illusions des amputés *etc.*) et ce, sans tromperie. Il pourrait même éclairer mon esprit en l'absence totale de corps, de monde. C'est pourquoi, pour Malebranche, la connaissance de l'existence des corps ne saurait se passer d'une connaissance de la Volonté de Dieu de créer, c'est-à-dire de la révélation.

⁸⁶ Victor Delbos a donc raison d'affirmer que « cet avertissement <de l'existence des corps par les sentiments de l'âme> n'est pas une preuve, pas plus que l'intelligibilité de l'étendue ne permet de conclure à l'étendue créée ». Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 216. Encore faut-il distinguer certitude métaphysique et certitude morale et savoir de quel type de preuve on parle. De façon générale, il faut se méfier des expressions comme « il <Malebranche> estime que les preuves proposées pour établir irréfutablement l'existence des corps sont insuffisantes » (Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 78) ou encore « il <il s'agit toujours de Malebranche> maintient que, de l'existence des corps, conçue comme extérieure à notre pensée, aucune preuve rigoureuse ne saurait être fournie » (*ibidem*). Sur tous ces points, voir plus bas.

même ses volontés, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel, semblable à celui que nous voyons ; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même »⁸⁷. D'où le recours à la révélation⁸⁸, et donc à la foi.

Sur le besoin de révélation divine, on lira, par exemple, cet extrait des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* :

Or il n'en est pas de même de cette volonté de créer des corps, comme de celles de punir les crimes, et de récompenser de bonnes œuvres (...). Ces volontés de Dieu (...) sont nécessairement renfermées dans la Raison divine, dans cette Loi substantielle, qui est la règle inviolable des volontés de l'Être infiniment parfait (...). Mais la volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait (...). Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté. Il n'y a donc point d'autre voie que la révélation qui puisse nous assurer, que Dieu a bien voulu créer des corps : supposé néanmoins ce dont vous ne doutez plus, savoir qu'ils ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir dans notre esprit, ni se représenter à lui ; et que notre esprit lui-même ne peut les connaître que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments, dont ils ne peuvent être la cause, qu'en conséquence des lois arbitraires de l'union de l'âme et du corps.⁸⁹

Ce qui fera dire à Malebranche : « Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps »⁹⁰.

C'est pourquoi la révélation est enfin (il s'agit de la troisième et dernière détermination de ce terme) « ce qui est proposé à la croyance sans être l'objet d'une

⁸⁷ *Écl. VI*, OC III, p. 61. Ce qui entérine bien évidemment l'opposition des connaissances humaine et divine : « ... afin que je voie (...) une sphère comme existence, il faut (...) que Dieu me l'apprenne. Dieu connaît qu'il y a une sphère, parce qu'il sait bien qu'il a voulu en faire, et que ces volontés sont efficaces. Il ne tire point ses connaissances de ses créatures : il ne les voit que par les idées qu'il en a, et par la connaissance de ses décrets. Mais afin que je le sache, moi, il faut qu'il me l'apprenne : 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 ». *RVFI*, OC VI, pp. 99-100. Mais le sentiment nous fait bien plutôt croire à l'existence d'un objet qu'il ne la fait explicitement connaître.

⁸⁸ Sur le rôle nouveau accordé ici par Malebranche à la véracité divine, voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 80-81.

⁸⁹ *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, pp. 137-138. Sur l'inaccessibilité de la Volonté ou Puissance divine *envisagée pour elle-même* (c'est-à-dire indépendamment de sa nécessaire subordination à la Sagesse selon l'Ordre), on lira à nouveau cet extrait du *Traité de morale* : « Il est vrai que je ne puis, en contemplant le Verbe, ou en consultant la Raison, m'assurer si Dieu produit quelque chose au-dehors. Car nulle créature ne procède nécessairement du Verbe : le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité : Dieu se suffit pleinement à lui-même. L'idée de l'Être infiniment parfait se peut concevoir toute seule. Les créatures supposent donc en Dieu des décrets libres qui leur donnent l'être. Ainsi, le Verbe précisément en tant que Verbe, en tant que Raison universelle des esprits ne renfermant point leur existence, on ne peut, en le contemplant, s'assurer de ce que Dieu fait ». *TM*, OC XI, p. 18. Sur la distinction malebranchienne entre « le Dieu-sagesse » et « le Dieu de la puissance », voir, par exemple, Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, pp. 247 et suivantes.

⁹⁰ *Écl. VI*, OC III, p. 64.

démonstration rationnelle »⁹¹. Mais le terme « foi » est à son tour ambigu et signifie *et le* « don de Dieu qui nous fait croire fermement les vérités qu’il a révélées à son Eglise »⁹² (il s’agit du sens « surnaturel » du mot foi) *et la* « créance qu’on donne aux paroles des hommes »⁹³ (il s’agit du sens « naturel » du mot foi)⁹⁴.

Sur le premier sens du terme (le sens « surnaturel »), on citera ce texte remarquable de l’*Éclaircissement VI* :

Il est vrai qu’il semble d’abord que la preuve ou le principe de notre foi suppose qu’il y ait des corps, *fides ex auditu*. Il semble qu’elle suppose des prophètes, des apôtres, une Ecriture sainte, des miracles. Mais si l’on y prend garde de près, on reconnaîtra, que quoiqu’on ne suppose que des apparences d’hommes, de prophètes, d’apôtres, d’Ecriture sainte, de miracles, etc. ce que nous avons appris par ces prétendues apparences, est absolument incontestable, puisque, comme j’ai prouvé en plusieurs endroits de cet ouvrage, il n’y a que Dieu qui puisse représenter à l’esprit ces prétendues apparences, et que Dieu n’est point trompeur ; car la foi même suppose tout ceci. Or dans l’apparence de l’Ecriture sainte, et par les apparences des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s’est fait chair, et d’autres semblables vérités qui supposent l’existence d’un monde créé. Donc il est certain par la foi, qu’il y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par elle des réalités.⁹⁵

⁹¹ Denis Moreau, *Malebranche*, p. 168. C’est pourquoi « l’existence de la matière ne peut être attestée que par une voie extra-philosophique, celle de la croyance religieuse. En d’autres termes, la philosophie est incapable de se sauver elle-même de l’idéalisme, que la religion seule peut conjurer ». Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, pp. 144-145. Voir également plus bas.

⁹² *Dictionnaire* de Furetière.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Martial Gueroult a raison de souligner que « par cette théorie de la croyance <au double sens du terme> à l’existence indémontrable de la matière, Malebranche se conforme une fois de plus à l’inspiration de la doctrine augustinienne ». Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, pp. 145-146. Voir également Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VI, V, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

⁹⁵ *Écl. VI*, OC III, pp. 64-65. Voir l’objection d’Arnauld : Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chapitre XXVIII, Réflexion 3. Celui-ci dénonce, en effet, cet argument malebranchien comme un cercle vicieux. Comme le rappelle Denis Moreau, « Maupertuis condensa plus tard une critique analogue dans un mot resté fameux : « Ce ne fut que parce qu’il lisait la Bible qu’il <Malebranche> crut qu’il y avait des livres » ». Denis Moreau, *Malebranche*, p. 164. Pour Maupertuis, voir Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Lettre IV, Œuvres*, t. II, Lyon et Berlin, [1758-1768], reprint Hildesheim, Olms, 1965-1974, p. 236. Cela étant dit, Arnauld minore le fait que « pour démontrer la réalité des corps, il n’est pas besoin d’admettre au préalable la réalité de l’objet matériel appelé « Bible ». Il suffit de reconnaître, au nom de la foi, la vérité de ce que nous lisons dans ce livre, ce qui peut se faire sans poser la question de son existence réelle ou seulement apparente, phénoménale. Malebranche ne démontre donc pas l’existence des corps en présupposant l’existence d’un corps, mais il fonde la réalité de l’ensemble des phénomènes matériels sur le statut privilégié reconnu à certains d’entre eux. Ainsi, selon l’heureuse formule d’un commentateur répondant à la boutade de Maupertuis : « Il <faut> dire : ce ne fut que parce que <Malebranche> lisait la Bible qu’il crut que les livres étaient des corps » ». Denis Moreau, *Malebranche*, p. 166. Voir également Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 130 (« Malebranche a cependant bien précisé, après les premières critiques d’Arnauld, (...) que la réalité matérielle du Livre saint n’est pas en cause, mais seulement sa sainteté, c’est-à-dire le sens de son enseignement » ; et plus loin : « On pourrait ajouter : ce ne fut que parce que Malebranche ne doutait pas que toutes les apparences ne vinssent de Dieu, qu’il crut que certaines d’entre elles nous révélaient plus particulièrement comment et pourquoi Dieu avait choisi de nous affecter à l’occasion de certaines modifications corporelles »). Enfin, voir l’objection de Régis (« en voulant m’assurer de l’existence de l’étendue par la foi, je tombais nécessairement dans un cercle, qui faisait que je prouvais l’existence de l’étendue par la foi, ne la pouvant fonder que sur le témoignage des hommes, qui suppose la parole, et la parole suppose l’étendue » (Pierre-Sylvain Régis, *Système de philosophie, contenant la*

On pense encore à cet extrait – lui aussi remarquable – de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* :

Car qu'il y ait, ou qu'il n'y ait point de corps, il est certain que nous en voyons, et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments. C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédicateurs que j'entends. Or je lis dans l'apparence du Nouveau Testament les miracles d'un Homme-Dieu, sa résurrection, son ascension au ciel, la prédication des apôtres, son heureux succès, l'établissement de l'Eglise. Je compare tout cela avec ce que je sais de l'histoire, avec la loi des Juifs, avec les prophéties de l'Ancien Testament. Ce ne sont encore là que des apparences. Mais encore un coup, je suis certain que c'est Dieu seul qui me les donne, et qu'il n'est point trompeur. Je compare donc de nouveau toutes les apparences que je viens de dire, avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte ; et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne. Je le crois en un mot sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur. Car rien ne me paraît plus déraisonnable que l'infidélité, rien de plus imprudent que de ne se pas rendre à la plus grande autorité qu'on puisse avoir dans des choses que nous ne pouvons examiner avec l'exactitude géométrique (...). Or la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre. Elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin. Et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement, qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. Il y a des corps : cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée. Ainsi je suis assuré qu'il y a des corps, non seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu m'en donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la foi.⁹⁶

Nous reviendrons plus bas sur la valeur épistémique à accorder à cette preuve de l'existence des corps « par la foi », que Malebranche revêt apparemment d'une portée démonstrative. Pour l'heure, on appréciera la solution « surnaturelle » apportée ici par l'oratorien au problème de l'existence des corps : les corps existent, puisque la théologie révélée – à laquelle l'esprit adhère au moyen de la foi – l'affirme.

S'agissant du second point, lorsqu'il envisage la foi comme la confiance « ordinaire » en quelque chose ou en quelqu'un⁹⁷, il est intéressant de noter que Malebranche lie explicitement ce concept à celui d'expérience. Pour s'en convaincre, on lira cet extrait de la *Recherche* :

Il est vrai que les disciples sont obligés quelquefois de croire leur maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences et aux faits. Car s'ils veulent devenir

logique, la métaphysique, la physique et la morale, t. I, p. 75)) ainsi que la note 7 de la page 129 du livre de Geneviève Rodis-Lewis qui rappelle toutes les références reprenant cette critique (Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 129).

⁹⁶ *EMR, Entretien VI, OC XII*, pp. 142-143.

⁹⁷ Sur ce sens du mot « foi », voir, par exemple, *RV, OC I*, p. 62 : « la foi, c'est-à-dire, (...) l'autorité des philosophes ».

véritablement philosophes, ils doivent examiner les raisons de leurs maîtres, et ne les recevoir, qu'après qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumière.⁹⁸

On pense encore à ce passage de la *Recherche*. Fort de la distinction entre le simple moniteur et le docteur, Malebranche écrit :

Nous demandons bien que l'on croit 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 éternelle 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 (...).⁹⁹

Un tel rapprochement conceptuel se justifie aisément : comme nous le préciserons plus bas, l'existence d'un corps en particulier¹⁰⁰ étant une question de *fait*¹⁰¹, la réponse qu'on lui apporte ne saurait se présenter à l'esprit avec la même évidence que celle caractérisant le savoir rationnel. Indémontrable, l'existence des corps particuliers doit donc être *prouvée*. Et si l'effet de certitude engendré par cette *preuve* permet, certes, d'excéder l'univers non scientifique des croyances, il ne parvient pas à nous le faire quitter entièrement. Un fait étant par nature contingent et sensible, le contenu de la connaissance qui s'y rapporte demeure marqué par un certain déficit d'assurance et ce, en un sens, même lorsque je suis un témoin direct de ce fait. Un geste fort de Malebranche consiste ainsi à rapporter l'expérience – considérée comme commune ou ordinaire – qu'est la connaissance du corps ou du fait auquel

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 400. En outre, voir la note suivante.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 23. Ce texte atteste la distinction, chez Malebranche, entre les vérités de faits et les vérités de raison. Sur cette distinction, voir plus bas. Sur la notion de croyance, on lira également cet extrait – moins explicite – de la *Recherche* : « 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. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir : et Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, *afin que nous le croyions ainsi*, et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux ». *RV*, OC I, p. 445 (c'est nous qui soulignons). On notera l'étrange confusion entre le sentiment et l'idée dans les deux premières éditions de la *Recherche*. Malebranche écrivait alors : « il ne les sent pas. Dans Dieu il n'y a point de fausses idées, et les sentiments des choses sensibles sont faux ». Voir Malebranche, *Recherche de la vérité, Œuvres*, t. I, p. 1483.

¹⁰⁰ Car s'il est possible de résoudre le problème de l'existence des corps *en général* en lisant la Bible, solutionner celui de l'existence de tel ou tel corps *particulier* suppose bien évidemment une confrontation avec le monde et donc l'expérience sensible. Voir *EMR, Entretien I*, OC XII, p. 37 : « Dieu nous révèle l'existence de ses créatures en deux manières, par l'autorité des Livres Sacrés, et par l'entremise de nos sens. La première autorité supposée, et on ne peut la rejeter, on démontre en rigueur l'existence des corps. Par la seconde on s'assure suffisamment de l'existence de tels et tels corps. Mais cette seconde n'est pas maintenant infaillible ». Voir également plus bas.

¹⁰¹ Nous verrons plus bas ce qu'est un fait selon Malebranche ainsi que les textes de l'oratorien qui lient le fait et l'expérience.

je suis confronté à une expérience *personnelle* : la *foi* en ce que je vois ou encore la foi en des gens et en des témoignages¹⁰².

D. *Des raisons de croire*

Cela étant dit, ce geste n'est pas nécessairement problématique¹⁰³. Comme l'écrit l'oratorien dans son *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* :

Je prie l'Auteur <un journaliste de Trévoux ayant critiqué cette œuvre de Malebranche> de ne mettre sur mon compte que les preuves que j'apporte contre les erreurs qu'on a souhaité que je réfutasse ; et de me laisser cependant la liberté de croire des faits que m'assure une personne, dont je ne doute nullement de la probité et de la sincérité.¹⁰⁴

En outre,

(...) il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre que des démonstrations très évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la physique et dans la morale ; de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il serait impossible de découvrir d'une autre manière.¹⁰⁵

On le voit bien, le caractère factuel de certains objets de connaissance n'interdit pas leur vérité. Certes, on ne saurait parler ici de vérité mathématique ni d'évidence rationnelle. Cela étant dit, comme nous le verrons plus bas, une place semble être faite par Malebranche

¹⁰² Sur ce point, voir, par exemple, cet extrait du *Traité de morale* : « Si les hommes voulaient bien suspendre leur consentement à l'égard même des faits, desquels on ne peut s'instruire en consultant la vérité intérieure, et sur lesquels il semble qu'on soit obligé de croire ce qu'on en dit, de combien d'erreurs et d'inquiétudes se délivreraient-ils, en faisant quelque usage de leur liberté ? ». *TM*, OC XI, p. 77.

¹⁰³ A la condition, bien-sûr, que le fait ne soit pas « scientifique » ni polémique. C'est ce qui explique pourquoi Malebranche écrit, au sujet de la localisation exacte de la partie principale du cerveau : « ...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 n'en rien dire ». *RV*, OC I, p. 193. De la même manière, la « nature » ou les « facultés » des philosophes scolastiques sont imaginaires, car non prouvées. Voir *Écl.* XV, OC III, p. 203. Pour ne rien dire de ceux qui « prouvent » que le corps peut penser et que l'âme est corporelle, mortelle... en affirmant qu'il existe un je ne sais quoi au-delà de l'étendue (*RIQ*, OC XVII, p. 550). Plus généralement, voir *RV*, OC II, pp. 351 et suivantes (Malebranche énumère les différentes (fausses) preuves proposées par Aristote dans son traité *Du Ciel*). Enfin, sur la critique malebranchienne du mouvement d'attraction que ne démontre « aucune raison, ni aucune expérience » (voir *RV*, OC II, p. 403) et sur l'existence de l'âme des bêtes niée à partir des preuves mêmes de ceux qui la posent (voir *op. cit.*, pp. 150-151), voir plus bas.

¹⁰⁴ *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, OC XV, p. 42. Voir également *Quatre Lettres*, OC VII, p. 454.

¹⁰⁵ *RV*, OC I, p. 64.

aux vérités dites de faits qui, sans être apodictiques, demeurent convaincantes. On les retrouve dans la physique et dans la morale, c'est-à-dire dans ces sciences qui utilisent des jugements d'existence et des idées et qui ont pour objet certains rapports entre les choses et leurs idées ou entre les choses seulement¹⁰⁶. Assez fidèlement aux enseignements des auteurs de Port-Royal, notre philosophe affirme que c'est l'accumulation des sources qui fait alors la vraisemblance ou la vérité de tel ou tel fait¹⁰⁷. On retrouve ici notre concept d'expérience conçue comme une accumulation de données sensibles, qu'il s'agisse de données recueillies par une confrontation personnelle, répétée et prolongée, avec le monde ou de données « compilées » grâce aux témoignages d'autrui¹⁰⁸.

C'est pourquoi cette confiance va légitimer voire fonder la croyance religieuse, comme le souligne ce passage à propos de l'Eucharistie :

Nous sommes en peine de savoir, si c'est le Corps de Jésus-Christ ou la figure de son Corps qui est dans l'Eucharistie. Nous convenons tous que les Apôtres savaient bien ce qui en était. Nous convenons qu'ils ont enseigné ce qu'il en fallait croire dans toutes les Eglises qu'ils ont fondées. Que fait-on pour éclaircir ce dont on conteste ? On convoque des assemblées les plus générales que l'on peut. On fait venir dans un même lieu les meilleurs témoins que l'on puisse avoir de ce que l'on croit dans divers pays. Les Evêques savent bien, si dans l'Eglise où ils président on croit, ou non, que le Corps de Jésus-Christ soit dans l'Eucharistie. On leur demande donc à eux ce qu'ils en pensent : Ils déclarent que c'est un article de leur foi, que le pain est changé au Corps de Jésus-Christ. Ils prononcent anathème contre ceux qui soutiennent le contraire. Les Evêques des autres Eglises, qui n'ont pu se trouver à l'assemblée, approuvent positivement la décision : ou s'ils n'ont point de commerce avec ceux du Concile, ils se taisent, et témoignent assez par leur silence qu'ils sont dans le même sentiment, autrement ils ne manqueraient pas de le condamner, car les Grecs n'épargnent pas trop les Latins. Cela étant, je soutiens que mêmes dans la supposition que Jésus-Christ ait abandonné son Eglise, il faut avoir renoncé au sens commun, pour préférer l'opinion de Calvin, ou de Zvingle à celle de tous ces témoins, qui attestent un fait qu'il n'est pas possible qu'ils ignorent.¹⁰⁹

Et Théodore de poursuivre en ces termes :

Plus il y a de témoins qui attestent un fait, plus ce fait a de certitude. Les dogmes de la Religion ne s'apprennent point par la spéculation : c'est par l'autorité, par le témoignage de ceux qui conservent le dépôt sacré de la tradition. Ce que tout le monde croit, ce que l'on a toujours cru, c'est ce qu'il faudra croire éternellement. Car

¹⁰⁶ Sur tout ceci, voir, plus bas, notre chapitre « *Vérités de fait / vérités de raison* ».

¹⁰⁷ Sur ce point, voir plus bas.

¹⁰⁸ On retrouve également ici la notion de durée, essentielle pour déterminer précisément le concept d'expérience, *a fortiori* sur ce terrain théorique (elle est, en quelque sorte, la garante de l'objectivité de mes connaissances empiriques).

¹⁰⁹ *EMR, Entretien XIII, OC XII, p. 328.*

en matière de foi, de vérités révélées, de dogmes décidés, les sentiments communs sont les véritables.¹¹⁰

Malebranche rejoint ici les auteurs de *La logique ou l'art de penser* qui, dans le chapitre XII « De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine, soit divine » de la *Quatrième partie*, écrivaient :

(...) il y a des choses que nous ne connaissons que par une foi humaine <*i.e.* par « l'autorité des personnes dignes de créance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien »¹¹¹>, que nous devons tenir pour aussi certaines et aussi indubitables, que si nous en avons des démonstrations mathématiques : comme ce que l'on sait par une relation constante de tant de personnes, qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'était vraie.¹¹²

Autrement dit, pour Malebranche, comme pour les auteurs de Port-Royal, il faut distinguer deux voies nous faisant croire qu'une chose est vraie. « La première est la connaissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu et recherché la vérité »¹¹³. L'autre voie est l'autorité. Si Arnauld et Nicole placent la connaissance sensible dans le premier type de connaissance qu'ils qualifient de *rationnelle* – « parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison »¹¹⁴ – ou encore de *science* – « prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les écoles, pour toute connaissance d'un objet tirée de l'objet même »¹¹⁵ –, nous avons vu que Malebranche distinguerait, dans cette première « catégorie », la connaissance rationnelle *stricto sensu*, qui est également idéale et démontrable, et la connaissance sensible proprement dite – qui reste prisonnière du royaume de la croyance –. Cela étant dit, si on accepte ce sens « large » de connaissance rationnelle, on comprendra que l'opposition la plus intéressante ici est celle entre une connaissance *rationnelle*, évidente par elle-même – Malebranche ajouterait donc idéale et démontrable – *d'une part* ; et une connaissance que nous qualifierons de « *raisonnable* », en entendant par là une connaissance vraisemblable¹¹⁶ ou probable¹¹⁷ mais fondée (elle n'est donc pas sans cause

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 331. CF. *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339 (où l'on peut lire, entre autres, « Les faits de la Religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de Théologie »). Sur ce dernier extrait, voir plus bas.

¹¹¹ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Vrin, 1993, p. 335.

¹¹² *Op. cit.*, p. 336.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 335.

¹¹⁴ *Ibid.*.

¹¹⁵ *Ibid.*.

¹¹⁶ « VRAISEMBLABLE. adj. m. et f. et subst. Qui a apparence de vérité, qui est dans la possibilité des choses arrivées, ou à arriver ». *Dictionnaire* de Furetière. Contrairement à ce que suggère Martial Gueroult (voir Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, pp. 146-147), le « vraisemblable » ne qualifie pas une connaissance trompeuse par suite du péché, par opposition à la certitude de la révélation divine, mais la nature même de la

ni motif et suppose quelques arguments ou preuves¹¹⁸), plus proche, certes, de la croyance¹¹⁹ que du savoir véritable mais très souvent certaine¹²⁰ car ayant pour objets des faits rapportés par des personnes dignes de créance¹²¹ *d'autre part*¹²². Autrement dit,

Pour juger de la vérité d'un événement, et me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il ne le faut pas considérer nuement et en lui-même ; comme on ferait une proposition de Géométrie ; mais il faut prendre-garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures qu'extérieures. J'appelle circonstances intérieures celles qui appartiennent au fait même, et extérieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire.¹²³

Qu'elles soient « intérieures » ou « extérieures », ces « circonstances » sont factuelles, c'est-à-dire sensibles. Elles renvoient donc à l'expérience en tant que source privilégiée de

connaissance des vérités factuelles, fussent-elles surnaturelles. Ce qui ne veut pas dire qu'une connaissance vraisemblable ne puisse être en même temps certaine. Nous pensons, au contraire, que, dans ce contexte, le « certain » ne s'oppose pas tant au « vraisemblable » qu'à l'« évident ». Une connaissance peut ainsi être vraisemblable *et* certaine, pourvu qu'elle soit prouvée et ne relève pas du domaine des idées. Voir plus bas.

¹¹⁷ Voir plus haut.

¹¹⁸ Le *Dictionnaire* de Furetière définit l'adjectif PROBABLE : « Qui se peut prouver ».

¹¹⁹ La croyance n'est toutefois pas nécessairement irrationnelle. Le *Dictionnaire* de Furetière est d'ailleurs ambigu. A l'article « CROYANCE », on peut, en effet, lire : « Opinion qu'on s'est mise dans l'esprit sur des raisonnements et des conjectures ».

¹²⁰ D'où la distinction entre l'« évidence d'une démonstration » et la certitude, par exemple, de l'« autorité de la révélation ». Voir *EMR, Entretien VI, OC XII*, p. 138. Voir également l'extrait cité plus haut : « le monde n'étant point une émanation nécessaire en Dieu, ceux qui voient le plus clairement son être, ne voient point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Néanmoins je crois que les bienheureux sont certains qu'il y a un monde : mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontés d'une manière qui ne nous est pas connue : et nous-mêmes ici-bas nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; et que cette foi est conforme à nos jugements naturels ou à nos sensations composées, lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par notre mémoire, et qu'elles sont rectifiées par notre raison ». *Écl. VI, OC III*, p. 64. Enfin, voir la fin de cet extrait du *Traité de morale* : « Par idées claires, dont je fais le principal objet de ceux qui veulent connaître et aimer l'ordre, je n'entends pas seulement celles entre lesquelles l'esprit peut découvrir des rapports exacts et précis, comme sont toutes celles qui sont l'objet des Mathématiques, et qui peuvent s'exprimer par nombres ou se représenter par des lignes : j'entends généralement par des idées claires toutes celles qui répandent quelque lumière dans l'esprit de ceux qui les contemplent, ou desquelles on peut tirer des conséquences certaines. Ainsi je mets au nombre des idées claires, non seulement les simples idées : mais les vérités qui renferment les rapports qui sont entre les idées. Je mets de ce nombre les notions communes, les principes de Morale, en un mot toutes les vérités claires, soit par elles-mêmes, soit par démonstration, soit même par une autorité infaillible, *quoiqu'à parler exactement ces dernières vérités soient plutôt certaines que claires et évidentes* ». *TM, OC XI*, p. 66 (c'est nous qui soulignons). Sur cette certitude paradoxale de la foi, on lira avec profit les articles « CERTAIN » (« Il n'y a rien de plus *certain* que les articles de la foi ») et « CERTITUDE » (« Il faut croire avec *certitude* tout ce que Dieu a révélé à son Eglise ») du *Dictionnaire* de Furetière.

¹²¹ Mais aussi, en un sens, par moi-même. Sur ce point, Malebranche se différencierait donc des auteurs de la *Logique*. Car si Arnauld et Nicole rangeaient la connaissance sensible dans la connaissance dite rationnelle – que nous avons par nous-mêmes, pour avoir reconnu et recherché la vérité de quelque chose –, l'oratorien fait des objets auxquels je me suis confronté des objets dignes de créances, dont l'existence est sans aucun doute certaine, mais non évidente ni rationnelle. A strictement parler, c'est donc parce que j'ai *foi* en ce que je vois que je peux porter mon jugement sur telle ou telle chose. Voir plus haut.

¹²² Sur ce point, voir, par exemple, Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, Paris, Vrin, 2017, pp. 84 et suivantes. Denis Moreau synthétise en dix points la position de Malebranche sur la question des rapports entre « foi et raison » dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*.

¹²³ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 340.

connaissance des objets sensibles auxquels je suis directement confronté ou auxquels j'accède par le témoignage des autres.

Si on revient maintenant à notre extrait de l'*Entretien XIII des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, on constate que la confiance en différents témoignages humains – et donc l'expérience qui la sous-tend – autorise, c'est-à-dire fonde et légitime, la croyance religieuse. Car l'autorité de certains hommes rend indubitable la vérité de tel ou tel fait (ici la présence réelle du Corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie¹²⁴).

A un premier niveau, notre texte pose l'autorité des Apôtres. Or il va de soi que si « nous convenons tous que les Apôtres savaient bien ce qui en était » de cette question de l'Eucharistie, c'est parce qu'ayant connu Jésus-Christ, sa vie et sa parole, ils sont les mieux placés pour nous instruire de cette vérité. Leur fréquentation du Christ, et donc leur expérience des « choses christiques », fait qu'ils sont les plus dignes de confiance. Comme le précise Malebranche peu après notre premier extrait :

Il ne s'agit pas d'une vérité qui dépende de quelques principes de Métaphysique, mais d'un fait, de ce que, par exemple, Jésus-Christ a voulu dire par ces paroles, *Ceci est mon Corps*, ce qu'on ne peut mieux savoir que par le témoignage de ceux qui ont succédé aux Apôtres (...). On a cru dans toutes les Eglises Chrétiennes ce terrible mystère. Le fait est constant par le témoignage de ceux qui peuvent mieux le savoir, je veux dire, par les suffrages des Evêques.¹²⁵

En outre, si Malebranche utilise ici le verbe « croire » (« Nous convenons qu'ils ont enseigné ce qu'il en fallait croire dans toutes les Eglises qu'ils ont fondées »), c'est non seulement parce qu'il s'agit de vérités excédant la capacité humaine de penser (il s'agit du sens « surnaturel » du mot « croire »), mais aussi parce que nous avons affaire à un *fait* auxquels je ne peux accéder que directement, *i.e.* par moi-même (mais nous avons vu en quel sens, même par cette voie, ce type de connaissance est « pétri » de croyance), ou indirectement (par l'intermédiaire d'autrui : ici, par les Apôtres, au récit desquels je donne crédit (il s'agit donc du sens « naturel » du mot « croire »)). A partir de là, c'est le nombre des témoignages concordants (« Plus il y a de témoins qui attestent un fait, plus ce fait a de certitude ») qui assoit l'autorité de celui ou de ceux qui rapporte(nt) tel ou tel fait. Ce fait n'est dès lors plus simplement possible et vraisemblable mais peut être considéré comme (plus ou moins) certain¹²⁶. L'expérience, c'est-à-dire l'accumulation de données factuelles ou la

¹²⁴ Sur la portée théologique de certains faits, voir plus bas.

¹²⁵ *EMR, Entretien XIII*, OC XII, p. 330 (c'est Malebranche qui souligne).

¹²⁶ Voir plus haut.

confrontation répétée et prolongée avec certains faits attestés ou rapportés, le garantit. Cela étant dit, il est clair qu'il ne saurait s'agir ici d'une certitude démonstrative ou géométrique. En termes cartésiens, on parlera de certitude *morale* – voire *plus que morale* – en entendant par là la certitude « aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les aient trompés »¹²⁷. *Irrationnelle*, la croyance religieuse demeure donc, selon Malebranche, *raisonnable*. C'est ce qu'affirme Théodore par exemple dans l'*Entretien XIV des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* :

Souvenez-vous néanmoins, Ariste, que la foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrete : elle est fondée en raison. (...) Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe. Elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison. Car Jésus-Christ a prouvé d'une manière invincible sa mission et ses qualités. Sa résurrection glorieuse est tellement attestée, qu'il faut renoncer au sens commun pour la révoquer en doute.¹²⁸

Pour terminer l'analyse de cet extrait, on remarquera que notre texte pose également l'autorité des Evêques qui n'ont, certes, pas connu le Christ ni même les Apôtres, mais dont le témoignage importe à la fois pour nous informer de ce que l'on croit dans leur pays et pour nous enseigner ce qu'il faut croire. En tant qu'ils sont les derniers maillons d'une chaîne longue de plus de deux mille ans, ils restent, en effet, des « témoins » susceptibles d'attester ou de certifier la vérité d'un fait¹²⁹. A travers eux, c'est plus particulièrement l'Eglise en tant que conservatrice du sacré dépôt de la tradition et donc en tant que fondement de la vérité, de

¹²⁷ Descartes, *Principes de la philosophie, Quatrième partie*, article 205, AT IX-2, 323 (traduction de l'abbé Picot). Comme le rappelle Denis Moreau dans son article « L'idée de la philosophie » : « Descartes distingue ainsi d'une part la certitude métaphysique (« lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons ») qui porte sur « la mathématique [...] la connaissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde [et] toutes les choses qui peuvent être démontrées, touchant ces corps, par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidents et certains » ; et d'autre part la certitude morale « c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il peut se faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses » (*Princ.* IV, 205-206). La question reste ouverte de savoir si, dans le cadre défini par cette distinction explicitement opérée par Descartes, il convient de différencier des degrés de certitude, comme certains textes semblent inviter à le faire pour la certitude « métaphysique » (voir par ex. à *Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I, 181-182 : l'existence de Dieu telle que Descartes la démontre est « plus certaine » que les vérités géométriques). Denis Moreau, « L'idée de la philosophie », in Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner et Élodie Cassan (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, p. 24.

¹²⁸ *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 336-337.

¹²⁹ Il s'agit de la définition du mot « TEMOIN » que donne Furetière dans son *Dictionnaire*.

la divinité et de l'interprétation des Livres Sacrés¹³⁰ qui est érigée. L'expérience ou la connaissance factuelle des « choses christiques » s'inscrit ici dans une durée qui coïncide avec l'histoire ecclésiastique elle-même.

Enfin, la référence au « sens commun » faite par Malebranche à la fin de notre extrait (« il faut avoir renoncé au sens commun... ») rappelle ce qu'affirmaient les auteurs de Port-Royal dans leur *Logique* : « il faudrait (...) avoir perdu le sens pour douter si jamais César, Pompée, Cicéron, Virgile ont été ; et si ce ne sont point des personnages feints, comme ceux des Amadis »¹³¹ ; preuve, s'il en fallait encore, qu'irrationnel ne signifie pas nécessairement sans raison.

On complètera cette analyse de la fondation de la croyance religieuse à partir de la confiance en certains faits et en certains témoignages par la lecture d'un passage de l'Entretien VI des *Conversations chrétiennes*¹³² dans lequel Théodore entreprend de prouver la Religion par des faits certains (peu avant dans le texte, ces faits sont qualifiés d'« historiques » par Aristarque (voir *op. cit.*, pp. 131-132 et *op. cit.*, p. 135)). Or l'authenticité de ces faits pourtant pris dans des Livres contestés est, selon Théodore, indubitable car :

- un peuple sensé – ce qu'était le peuple juif – examine nécessairement ses sources, surtout lorsqu'elles doivent régler leur conduite ;
- la soumission – qui plus est celle d'un peuple entier – à une loi pénible ne peut être sans raison ;
- personne ne serait assez stupide pour se soumettre à cette cérémonie qu'est celle de la Circoncision sans quelque réflexion.

Voici donc autant de raisons qui certifient l'authenticité des Livres Saints ainsi que les faits qu'ils rapportent, par l'accumulation desquels on acquiert l'expérience de vérités convaincantes, mais « géométriquement » incertaines.

On pense encore à un extrait de l'*Entretien III* des *Entretiens sur la mort*¹³³ où Théodore prouve par des faits vus par les Apôtres et rapportés dans les Livres Saints l'agilité, la subtilité, la clarté et les autres qualités du corps de Jésus-Christ après sa résurrection, et donc l'agilité, la subtilité, la clarté *etc.* de nos propres corps après la résurrection (selon saint

¹³⁰ Voir *EMR, Entretien XIII*, OC XII, pp. 323-324. Malebranche remarque que l'autorité de l'Eglise est davantage conforme au principe de la simplicité des voies qu'une révélation particulière ou qu'une assistance du Saint-Esprit à chaque particulier désirant connaître la vérité et le sens des Ecritures.

¹³¹ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 336.

¹³² Voir *CC*, OC IV, pp. 136 et suivantes.

¹³³ Voir *EM, Entretien III*, OC XIII, pp. 429-430.

Paul, notre corps sera, en effet, réformé et rendu semblable au corps glorieux de Jésus-Christ). Ici encore, la connaissance de « faits christiques » attestés par les Apôtres ou rapportés par eux – et donc l’expérience –, garantit leur vérité.

Ce qui est intéressant c’est que, paradoxalement, l’obscurité voire l’irrationalité des mystères prouve alors leur vérité : la pérennité de cette « créance universelle » chez des hommes pourtant sains d’esprit suppose la soumission à une autorité supérieure, sans aucun doute divine. « Jamais les mêmes erreurs ne se répandent universellement partout ; principalement ces sortes d’erreurs, qui révoltent étrangement l’imagination, qui n’ont rien de sensible, et qui semblent contredire les notions les plus simples et les plus communes »¹³⁴.

Pour conclure sur cette question de la certitude de la croyance, ramenée à notre problème initial de l’existence des corps et à l’analyse de la conceptualisation, par Malebranche, de l’expérience théorique comme une révélation, on notera que, selon notre philosophe, les deux sens du verbe croire se complètent l’un l’autre. Ainsi, dans l’*Éclaircissement VI*, par exemple, l’oratorien affirme :

(...) le monde n’étant point une émanation nécessaire en Dieu, ceux qui voient le plus clairement son être, ne voient point avec évidence ce qu’il produit au dehors. Néanmoins je crois que les bienheureux sont certains qu’il y a un monde : mais c’est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontés d’une manière qui ne nous est pas connue : et nous-mêmes ici-bas nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; et que cette foi est conforme à nos jugements naturels ou à nos sensations composées, lorsqu’elles sont confirmées par tous nos sens, qu’elles sont corrigées par notre mémoire, et qu’elles sont rectifiées par notre raison¹³⁵.

Autrement dit, croire ou avoir foi (au sens « naturel » du terme) en l’existence des corps ou en ce que je sens est légitime puisque la foi ou la croyance en Dieu (au sens « surnaturel » du terme) confirme ce jugement¹³⁶. Ou encore, selon l’ordre de l’être (*ratio essendi*) et non plus selon l’ordre de la connaissance (*ratio cognoscendi*), l’acte divin de

¹³⁴ *EMR, Entretien XIV*, OC XII, p. 334. Sur ce point, voir également *EMR, Entretien XIII*, OC XII, pp. 330-331 et *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 333 et suivantes.

¹³⁵ *Écl. VI*, OC III, p. 64.

¹³⁶ On rappellera que, lorsqu’il traite des sensations, Malebranche définit le « jugement naturel » : « un jugement des sens ou une sensation composée, qui est en nous, sans nous, et même malgré nous, et selon laquelle on ne doit pas juger » ; et le « jugement libre » : « un jugement (...) de la volonté que l’on peut s’empêcher de faire, et par conséquent, que l’on ne doit pas faire si l’on veut éviter l’erreur ». *RV*, OC I, p. 156. Encore une fois, sur le « savoir des sens » qu’une telle conception suppose, voir Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, pp. 57 et suivantes.

révélation fonde et garantit la vérité de ma croyance naturelle, ainsi que celle de mes sensations¹³⁷.

Ce qui autorise donc l'oratorien à doter si soudainement la sensation – ou, plus exactement, les jugements libres qui se rencontrent dans presque toutes nos sensations et qui, redoublant les jugements naturels qui y sont renfermés, sont le plus souvent causes d'erreur – d'un « pouvoir de vérité », c'est que, *d'une part*, nos sensations nous inclinent « sans nous, et même malgré nous » à poser « l'existence actuelle des corps » et que, *d'autre part*, cette inclination naturelle s'accorde parfaitement avec l'Écriture (le récit biblique de la Genèse). Ou encore, en inversant les ordres de l'être et de la connaissance, ce qui autorise ici Malebranche à doter si soudainement la sensation d'un « pouvoir de vérité » c'est : *premièrement*, que Dieu a *révélé* aux hommes sa Volonté de créer le monde (et donc sa Puissance) ; et, *deuxièmement*, qu'il ne cesse de confirmer (voire de corroborer) cette *première* révélation par une *seconde*¹³⁸, la sensation. En d'autres termes, pour l'oratorien, Dieu connaissant seul ses volontés – lesquelles produisent tous les êtres –, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel semblable à celui que nous voyons. Et s'il nous est permis d'en connaître l'existence, cela ne saurait être au moyen de la seule Raison – puisqu'il s'agit de la Volonté (libre et contingente) de Dieu de créer et donc de sa Puissance *envisagée pour elle-même*¹³⁹ – mais par une forme de révélation : soit révélation « surnaturelle » de l'Écriture ; soit révélation « naturelle » de la sensation. Une connaissance certaine de l'existence des corps en général ou de l'existence de tel ou tel fait particulier est donc possible – et même fondée – chez Malebranche, mais elle nécessite l'autorité d'une parole (le récit de la Genèse dans la Bible ; les témoignages de gens de confiance *etc.*) et l'instance extérieure d'un maître. Si, « absolument parlant », nous pouvons (et même en un sens nous devons) nous empêcher de former des jugements libres qui soient conformes à nos jugements naturels sur l'existence des corps (puisque nous sommes privés de certitude géométrique à leur égard et que nous ne pouvons pas déterminer seul si une chose extérieure correspond ou non à notre représentation), « moralement parlant », en

¹³⁷ Nous reviendrons plus bas sur la restriction malebranchienne : « lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par notre mémoire, et qu'elles sont rectifiées par notre raison ». Malebranche pense vraisemblablement ici à Descartes. CF. AT IX, 71-72 (traduction du duc de Luynes).

¹³⁸ Sur cette expression, voir *EMR, Entretien I*, OC XII, p. 37 : « Dieu nous révèle l'existence de ses créatures en deux manières, par l'autorité des Livres Sacrés, et par l'entremise de nos sens. La première autorité supposée, et on ne peut la rejeter, on démontre en rigueur l'existence des corps. Par la seconde on s'assure suffisamment de l'existence de tels et tels corps. Mais cette seconde n'est pas maintenant infaillible ». Cette révélation est sans aucun doute « seconde » au sens logique, mais non au sens chronologique du terme. Voir également Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 142.

¹³⁹ C'est-à-dire, encore une fois, indépendamment de sa nécessaire subordination à la Sagesse selon l'Ordre. Voir plus haut.

revanche, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels (et les jugements libres qu'ils renferment) s'accordent parfaitement avec la foi¹⁴⁰. De l'existence des corps, il est donc permis d'en avoir une certitude *morale* voire *plus que morale*¹⁴¹.

Avant de poursuivre notre réflexion, nous souhaiterions préciser ce qu'est un fait selon Malebranche et quel lien ce concept entretient avec celui d'expérience¹⁴².

Chapitre 2 - Fait et expérience

A. Qu'est-ce qu'un fait selon Malebranche ?

D'une manière générale, le fait renvoie à « ce qui est ». Malebranche écrit par exemple : « Nous sommes : ce fait est constant »¹⁴³. Plus particulièrement, il peut dénoter : une action¹⁴⁴ ; une parole¹⁴⁵ ; une opinion¹⁴⁶ ; un extrait de texte¹⁴⁷ *etc.*, notre philosophe désignant très souvent par ces termes une réalité sensible et contingente (*telle* action, *telle*

¹⁴⁰ Malebranche écrit en effet : « (...) pour les jugements naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoiqu'absolument nous puissions nous empêcher de former des jugements libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels s'accordent parfaitement avec la foi ». *Écl. VI*, OC III, p. 65.

¹⁴¹ On le voit bien, de même que le caractère « sentimental » de la connaissance intérieure de soi n'empêchait pas sa certitude, de même l'irrationalité et l'indémontrabilité de la croyance (naturelle et/ou surnaturelle) en l'existence des corps ne la rendent pas incertaine. En quoi Malebranche prépare l'immatérialisme de Berkeley, sans se confondre avec lui (selon Ferdinand Alquié, la conception malebranchienne de l'existence engagerait d'ailleurs sa philosophie plutôt sur la voie de Kant). Sur la confusion – souvent faite au XVIII^e siècle – entre le point de vue de Malebranche et celui de Berkeley, confusion ayant conduit, au terme d'une double erreur, à faire de Malebranche un des fondateurs de la « secte des égoïstes », voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 81 (la note 28). On notera que M. Alquié parle à cette occasion d'« expérience <au sens de vécu> de la non réalité du monde ». Voir *op. cit.*, pp. 83-84. Enfin, sur l'exclusion de l'idéalisme absolu comme conséquence du dualisme malebranchien de l'âme et de la matière selon Martial Gueroult, voir Martial Gueroult, *Malebranche, I. La vision en Dieu*, pp. 144 et suivantes.

¹⁴² Ferdinand Alquié a vu l'importance de cette notion pour le traitement de la question de l'existence des corps, de la contingence de la création. Ainsi écrit-il : « L'existence du monde est pourtant un fait. Fait qui paraît si extraordinaire que seule la révélation de l'Écriture peut en convaincre le philosophe (...). Fait, cependant, dont la sensation, qui est aussi révélation, persuade chacun de nous ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 410. Les pages qui suivent sont le résultat de l'analyse et de l'interprétation des 204 occurrences des mots « fait » (138) et « faits » (66) dans les OC de Malebranche.

¹⁴³ *EMR, Entretien IX*, OC XII, p. 200. Voir également *EM, Entretien III*, OC XIII, p. 433.

¹⁴⁴ Malebranche ne prend pas la peine de distinguer le fait de l'événement. On sait toutefois que, dans son *Dictionnaire*, Furetière définit le « FAIT » de la façon suivante : « FAIT. s. m. action particulière de quelqu'un. (...) On dit encore, qu'il faut distinguer le fait d'avec le droit (...). FAIT, signifie aussi, la narration d'un Orateur ou d'un Avocat ». Par ailleurs, à l'article EVENEMENT, on peut lire : « se dit (...) des choses grandes, surprenantes et singulières qui arrivent dans le monde ».

¹⁴⁵ Voir, par exemple, *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, pp. 431-432.

¹⁴⁶ Voir, par exemple, *LRPT*, OC VIII, pp. 889-890 et *Trois Lettres, Lettre II*, OC XIV, p. 70.

¹⁴⁷ Voir, par exemple, *RVFI*, OC VI, p. 21 ; *Quatre Lettres, Troisième Lettre*, OC VII, p. 417 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 978-979 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1002 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1047 et *RG*, OC XIV, p. 187.

parole (dite ou écrite), *telle* opinion, *tel* extrait de texte aisément repérables dans telle ou telle œuvre...).

A partir de là, le jugement portant sur un fait peut être vrai ou faux¹⁴⁸, selon qu'il est en adéquation ou non avec ce qui est – il se distingue alors de la « divination » (*LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 306) ou du « galimatias » (*op. cit.*, p. 332) –. Car s'il y a des faits « évidents » et donc certains¹⁴⁹, d'autres ont besoin d'être prouvés¹⁵⁰. C'est que, note Malebranche, le fait des uns n'est pas toujours celui des autres¹⁵¹. Derrière l'apparente neutralité du fait peut ainsi se cacher un préjugé¹⁵² qui, nous le verrons, pose le problème épistémologique d'une « surdétermination » des faits par la théorie quand on passe de l'expérience théorique à l'expérience scientifique. En outre, le besoin de prouver peut venir du caractère insensible ou difficilement perceptible de la vérité à découvrir.

¹⁴⁸ Sur cette « vérité » ou sur cette « fausseté » des faits, voir, par exemple, *LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 304 et *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 906.

¹⁴⁹ Sur la distinction entre l'évidence et la certitude, voir plus haut. Comme exemples de faits ne nécessitant aucune preuve, Malebranche donne : la confusion entre la sensation de l'âme et l'action des objets (*RV*, OC I, p. 131) ; le péché originel ou le dérèglement de la nature (*Écl. VIII*, OC III, p. 72 et *CC*, OC IV, p. 89 ; même si « cette difficulté que nous trouvons tous à nous unir à la Raison, est une peine et une preuve du péché » (*EMR, Entretien III*, OC XII, p. 76) et alors même que « la honte de l'homme est une preuve naturelle de la noblesse de sa nature et de sa dégradation » (*EM, Entretien I*, OC XIII, p. 374)) ; l'invisibilité et l'inefficacité des corps (*Écl. X*, OC III, p. 127 ; même si « ce qui se passe dans le sommeil et dans les fièvres chaudes, est une preuve suffisante de cette vérité » (*EMR, Préface*, OC XII, p. 19)) ; certains plagiats (*LD, Première Lettre*, OC VI, p. 250 : « La note marginale a été copiée sur ce passage. Cela n'a pas besoin de preuve, car ce sont les mêmes paroles ») et le fait qu'on ne voit les corps que par la couleur (*RR*, OC XVII, p. 281). Par ailleurs, dans les *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, Malebranche écrit : « Comme on ne dit dans ces considérations que des vérités incontestables pour des Chrétiens, on les expose sans preuve, souvent avec les paroles mêmes de l'Écriture (...) ». *MDHP*, OC XVII, p. 413. Voir également *MCM, Méditation XII*, OC X, p. 136 : « Un esprit fini serait nécessairement ignorant s'il pensait toujours aux mêmes choses. Cela n'a pas besoin de preuve ». Voir encore *RV*, OC II, p. 271. En outre, on soulignera que, comme exemple d'évidence ne nécessitant pas de preuve, Arnauld prend celle des premiers principes des sciences. Voir *RRPT*, OC VIII, p. 640 et *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 905. Dans le même ordre d'idées, voir *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 84 : « (...) il y a des sentiments qu'on peut regarder comme des notions communes, et (...) il est injuste d'exiger de bonnes preuves qu'on les a reçues comme incontestables ». Enfin, Malebranche rappelle que la charité ne demande pas de preuves. Voir *LRPT*, OC VIII, p. 808.

¹⁵⁰ D'où cette définition du terme PREUVE que donne Furetière dans son *Dictionnaire* : « moyen dont on se sert (...) pour faire connaître qu'une chose est véritable ». Cela étant dit, Malebranche précise qu'« assurer qu'on ne prouve point un fait, ce n'est pas assurer que ce fait soit faux ». *RD*, OC VII, p. 593. Le contexte de cet extrait est le suivant : il s'agit de savoir si les miracles de l'ancien Testament prouvent ou non que Dieu agit souvent par des volontés particulières. Or, écrit Malebranche : « Il est vrai qu'on ne peut point aussi s'assurer, que Dieu n'a pas donné aux Anges des ordres particuliers pour opérer de semblables merveilles. Aussi n'ai-je pas prétendu le prouver, mais seulement que les fréquents miracles de l'ancien Testament ne prouvent point que Dieu agisse souvent par des volontés particulières. Assurer qu'on ne prouve point un fait, ce n'est pas assurer que ce fait soit faux ». En outre, comme Malebranche le fait remarquer à Arnauld : « c'est une des lois de la dispute, que c'est celui qui affirme, qui est dans l'obligation de prouver ce qu'il avance ». *Op. cit.*, p. 513. Enfin, voir *RPP*, OC XVI, p. 155.

¹⁵¹ Voir *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 163.

¹⁵² Voir, par exemple, *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 454 : « Est-il permis d'insinuer en termes couverts et artificieux des pensées désavantageuses au prochain sans en donner aucune preuve ; et afin qu'on les croie sans preuve, les proposer comme un fait qu'on ne conteste nullement ? ». Voir également *Défense*, OC XVII, p. 529 : « Pour ce qui me regarde en particulier, je prie les lecteurs de ne point croire M. de la Ville sur sa parole, mais d'examiner avec quelque défiance les faits mêmes qu'il assure avec le plus de confiance ».

Sur la sensibilité du fait, on lira, par exemple, ces deux extraits remarquables de la *Méditation V* des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* : « Crois ce que tu vois, c'est là un fait ; et les sens à l'égard des faits sont d'assez bons témoins »¹⁵³ et « Ce sont là des faits <par exemple, que le feu semble avoir la vertu de produire la chaleur et par la chaleur la sécheresse>, et mes sens à l'égard des faits sont des témoins irréprochables »¹⁵⁴. On pense encore à cette affirmation de Théodore : « Il ne faut consulter les sens que sur des faits. Leur pouvoir est fort borné, mais la Raison s'étend à tout »¹⁵⁵.

Au sujet de sa contingence, on appréciera cet extrait du *Traité de morale* : « Si un bœuf, ou quelque animal d'une nouvelle espèce tombait des nues, tous les esprits étonnés et curieux feraient mille réflexions sur un fait de lui-même assez peu digne de leur application »¹⁵⁶.

C'est pourquoi le fait est irrationnel, au sens où il ne saurait venir directement de Dieu *en tant que Raison*. On lira, par exemple, ce passage de la *Méditation III* :

15. (...) Si tu veux que je <c'est le Verbe Eternel, ou la Raison universelle des esprits, fait(e) chair, qui parle> t'apprenne ce que pense ton ennemi, le succès que doit avoir une affaire, ou quelque secret de la nature, je ne te répondrai point encore. Car c'est me prier de te donner ce que je ne possède point précisément en qualité de Sagesse et de Vérité éternelle, ou en qualité de Raison universelle des esprits. Ce que tu me demandes aussi ne t'est pas nécessaire pour devenir sage et heureux. Ce n'est pas la connaissance de ces vérités qui te rend juste et raisonnable : ce ne sont point là des vérités dont tu te puisses nourrir. Ce sont des faits qui seront peut-être nécessaires à la conservation de ton corps : mais ce n'est pas moi que tu dois consulter dans ces occasions. Interroge les sens que je t'ai donné : Regarde ton ennemi au visage : Prends garde à son air et à ses manières : Enquiers toi de ceux qui conversent avec lui, et peut-être que tu apprendras ce que tu désires¹⁵⁷.

¹⁵³ *MCM, Méditation V*, OC X, p. 48.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁵ *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 70. Voir également *RVFI*, OC VI, p. 21 (c'est Malebranche qui souligne) : « Mais quoi l'Auteur de la lettre <il s'agit de Malebranche> a marqué en particulier, dit Mr Arnauld page 3 ce que j'enseigne de la nature des idées. Je n'ai rien à répondre, si ce n'est que c'est un fait. Il n'y a qu'à lire pour s'éclaircir, si la lettre contient l'extrait tel que je viens de le transcrire » ou *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1002.

¹⁵⁶ *TM*, OC XI, p. 75. Voir également ce passage de la *Recherche* : « Parce qu'ils << les personnes publiques, qui sont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner et de grandes affaires à conduire » (*RV*, OC II, p. 73)> s'imaginent tout savoir, et qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur sont inférieurs aient plus de raison qu'eux : car s'ils souffrent bien qu'ils leur apprennent quelques faits, ils ne souffrent pas volontiers qu'ils les instruisent des vérités solides et nécessaires : ils s'emportent lorsqu'on les contredit, et qu'on les détrompe ». *Op. cit.*, p. 74. Ce texte atteste également la distinction, chez Malebranche, entre les vérités de faits et les vérités de raison.

¹⁵⁷ *MCM, Méditation III*, OC X, p. 31. Malebranche poursuit en ces termes : « 16. Comme les événements futurs et plusieurs autres vérités dépendent de la volonté de Dieu, et même quelquefois de celle des hommes, comme ce ne sont point des vérités Eternelles, je ne les renferme point dans ma substance. Ainsi les esprits qui me contemplent ne les découvrent point en moi. Car encore que je sois la règle immuable de toutes les volontés divines par lesquelles toutes choses ont été produites ; ces volontés n'étant point des émanations nécessaires de ma substance, on ne peut les reconnaître avec évidence en me contemplant, comme la Raison universelle des

On notera également que, pour les raisons évoquées plus haut, le fait peut avoir une portée théologique. Dans le *Traité de morale*, par exemple, Malebranche écrit : « Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance. Le fait est certain : mais c'est une énigme réservée pour le Ciel »¹⁵⁸. Et l'oratorien d'affirmer dans les *Réflexions sur la prémotion physique* :

La nature est corrompue : l'homme n'est point tel, que Dieu l'a créée d'abord. Ce fait est certain, et par la foi, et par la raison. Par la foi : car le péché originel en est un dogme fondamental. Le fait est évident par la raison ; car un Être sage ne peut pas vouloir, sans aucune raison, subordonner le plus noble au moins noble : rendre l'âme dépendante du corps (...).¹⁵⁹

Dans l'*Entretien IX*, on peut lire également : « ...s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant, et priver le Créateur de la gloire, qu'il tirera éternellement de ses créatures »¹⁶⁰. Enfin, dans l'*Entretien XIII*, Malebranche parle de « fait de la Religion »¹⁶¹ puis de « fait de l'Eucharistie »¹⁶².

En tant que réalité sensible, contingente et irrationnelle – à laquelle on accède donc de façon *a posteriori* – le fait a un lien privilégié avec l'expérience auquel il s'identifie parfois¹⁶³. On s'assurera de ce rapprochement entre le fait et l'expérience en relisant, par exemple, cette citation analysée plus haut :

La seule règle que je souhaite qu'on observe avec soin, c'est de ne méditer que sur des idées claires et des expériences incontestables. Méditer sur des sentiments confus et sur des expériences douteuses, travail inutile : c'est contempler des fantômes et suivre l'erreur. (...) Par expériences incontestables, j'entends principalement les faits que la foi nous enseigne, et ceux dont nous sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous.¹⁶⁴

Intelligences. Cependant, comme Dieu ne veut que selon l'ordre que lui prescrit sa sagesse, on peut en me consultant s'instruire non des êtres que Dieu crée, mais de la manière dont il les a créés (...). » *Ibid.*, pp. 31-32. Sur l'expression « secret de la nature » et sur les verbes « répondre » et « demander » dans ce contexte de connaissance factuelle, voir plus bas.

¹⁵⁸ *TM*, OC XI, p. 188.

¹⁵⁹ *RPP*, OC XVI, p. 126. Ici aussi, *CF. EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339. Sur ce dernier extrait, à nouveau, voir plus bas.

¹⁶⁰ *EMR, Entretien IX*, OC XII, p. 202.

¹⁶¹ *EMR, Entretien XIII*, OC XII, p. 321.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 328. Voir également *DPPR*, OC XVII, p. 497.

¹⁶³ C'est ce qui explique que Faydit raille Malebranche pour avoir, selon lui, cherché à poser la beauté de Jésus-Christ par des « preuves de Métaphysique » et par des raisons puisées par exemple dans l'idée de l'être parfait, alors qu'il s'agit d'un « pur fait » : « (...) le bon sens devait lui faire chercher dans les médailles de Jésus-Christ, ou dans les Auteurs qui ont connu et pratiqué des millions de gens qui avaient vu des tableaux de lui tirés d'après nature, la décision de cette question, et non pas dans les raisonnements d'une métaphysique creuse et alambiquée ». *EMR, Préface*, OC XII, p. 22 (c'est Faydit qui écrit et qui souligne).

¹⁶⁴ *TM*, OC XI, pp. 65-66. *CF.* ce passage remarquable de l'*Entretien XIV des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* – souvent cité et sur lequel nous reviendrons plus bas lorsqu'il sera question des liens complexes qu'entretiennent l'expérience théorique et la raison – : « Ceux qui étudient la Physique ne raisonnent jamais contre l'expérience. Mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la Raison. Ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre. Ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la Raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la Religion ou les dogmes

On pense également à cet extrait de l'*Entretien II* des *Entretiens sur la mort* :

Quel rapport entre des choses si différentes <la matière ébranlée (par exemple l'air, le cerveau...) et les idées dont l'esprit est frappé à cette occasion> ? De purs esprits, qui n'auraient point l'expérience de ce fait, n'auraient-ils pas les mêmes raisons de le révoquer en doute, que celles que vous avez sur le feu qui tourmente les damnés ? Pourquoi donc n'avouerons-nous pas que les Démons peuvent être tourmentés par un feu matériel, d'une manière merveilleuse à la vérité, mais très réelle, dit Saint Augustin, puisque l'expérience même nous apprend, que notre âme est tellement dépendante de notre corps, que tout ce qui ébranle le cerveau l'ébranle elle-même.¹⁶⁵

Ce rapprochement entre le fait et l'expérience vaut donc pour l'expérience prise au second comme au troisième sens : « Ce manchot dont je viens de parler à qui on a coupé le bras, sent encore souvent un bras qui lui fait mal. C'est un fait constant par l'expérience d'une infinité de gens »¹⁶⁶.

On l'aura compris, conçue, par Malebranche, comme une confrontation sensible, répétée et prolongée, avec le monde, l'expérience est le moyen d'établir un fait. C'est pourquoi elle joue le rôle d'une *preuve* qui, dans certains cas, peut aller jusqu'à l'expérience scientifique. C'est ce que nous allons voir immédiatement.

B. Une expérience probante

Un premier lien conceptuel entre le fait – indirectement lié à l'expérience qui l'établit – et la preuve atteste ce rapport. C'est que, comme le souligne le *Dictionnaire* de Furetière, « PROUVER », c'est « établi<r> la vérité de quelque fait »¹⁶⁷. Un nombre important d'extraits de l'oratorien lient ainsi les termes « fait » et « preuve ». On citera, par exemple, cet extrait de

décidés sont mes expériences en matière de Théologie. Jamais je ne les révoque en doute. C'est ce qui me règle et qui me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre je me sens heurter contre la Raison, je m'arrête tout court ; sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la Raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la Raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit, et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches, et par une attention alternative aux idées qui m'éclairent, et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence. Mais pour l'ordinaire fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me crois pas capable ; et toute la récompense que je tire de mon travail, c'est que je sens toujours de mieux en mieux la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise ». *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339.

¹⁶⁵ *EM, Entretien II*, OC XIII, pp. 397-398.

¹⁶⁶ *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 960. Voir encore *RV*, OC I, p. 249.

¹⁶⁷ *Dictionnaire* de Furetière.

sa *Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnauld* du 7 juillet 1694 : « Tous ces faits-là <par exemple, que Malebranche a envoyé une copie du *Traité de la nature et de la grâce* à Arnauld> sont certains par votre *Défense* même, ainsi que je l'ai prouvé »¹⁶⁸.

Dans son *Ecrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (1704), on peut également lire :

Mais quand je vis ensuite sa *Défense*, (...) alors je reconnus mon imprudence : ma passion se souleva ; et tout ce que je pus gagner sur elle fut qu'elle me permit de suivre pied à pied les preuves malignes de ses accusations atroces, et les faits faux que le lecteur ne pouvait éclaircir par lui-même (...).¹⁶⁹

De la même façon, dans sa *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*, Malebranche écrit :

(...) Je prie les lecteurs de ne point croire M. de la Ville sur sa parole, mais d'examiner avec quelque défiance les faits mêmes qu'il assure avec le plus de confiance. (...) Je ne puis m'empêcher de dire ici pour la défense de la vérité et pour ma justification, qu'il s'est souvent oublié lui-même dans son livre. En voici une preuve suffisante.¹⁷⁰

Et dans sa *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy* (il s'agit de François Lamy), l'oratorien affirme : « ... voici le fait, dont j'ai preuve »¹⁷¹.

Enfin, dans sa *Troisième Lettre touchant la Défense de M. Arnauld*, Malebranche utilise l'expression « fait positif »¹⁷². Or, à l'article POSITIF de son *Dictionnaire*, Furetière précise que cet adjectif signifie : « Qui est certain et effectif, qu'on met en fait comme une chose constante et assurée. Cela n'est point imaginaire, mais est *positif*. Ce fait est *positif*, et il en offre la preuve »¹⁷³.

Un second lien conceptuel – direct celui-ci – entre la preuve et l'expérience confirme ce rôle joué par l'expérience malebranchienne.

Plusieurs passages lient explicitement la preuve et l'expérience¹⁷⁴.

Premièrement, dans le cadre de l'établissement *des erreurs touchant les mouvements des fibres de nos sens* (à savoir, *que nous n'apercevons pas ces mouvements, ou que nous les confondons avec nos sensations*), Malebranche apporte une « *expérience qui le prouve* »¹⁷⁵.

¹⁶⁸ *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1007.

¹⁶⁹ *Contre la prévention*, OC IX, p. 1045.

¹⁷⁰ *Défense*, OC XVII, p. 529.

¹⁷¹ *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 148. Voir également *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 463 ou encore *EMR, Entretien XIII*, OC XII, p. 321.

¹⁷² Voir *LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 321.

¹⁷³ *Dictionnaire* de Furetière.

¹⁷⁴ Voir également plus bas.

Deuxièmement, contre l'imagination vigoureuse du stoïcien Sénèque, Malebranche proteste :

Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes, et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ?¹⁷⁶

Revenant sur ces prétentions chimériques du stoïcisme dans le Livre cinquième de la *Recherche*, Malebranche écrit :

On le <le fait que nous soyons naturellement unis à toutes les choses sensibles> reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.¹⁷⁷

Troisièmement, à propos du mouvement d'attraction, Malebranche note, toujours dans la *Recherche* :

L'impénétrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, et l'expérience prouve sans aucune obscurité qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison, ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'*attraction* : car dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espèce de mouvement, on reconnaît visiblement lorsqu'on en découvre la cause véritable et certaine, que ce qui paraissait se faire par attraction, ne se fait que par impulsion.¹⁷⁸

Quatrièmement, dans le chapitre IX de la Seconde partie du Livre sixième de la *Recherche* Malebranche propose quelques « expériences (...) pour faire connaître que les preuves abstraites qu'il a> apportées ne sont point fausses »¹⁷⁹ (Malebranche critique ici la théorie de Descartes selon laquelle le repos des parties du corps expliquerait sa dureté¹⁸⁰).

¹⁷⁵ *RV*, OC I, pp. 135-136 (c'est Malebranche qui souligne). Pour une analyse de cette expérience, voir plus bas. Voir également *op. cit.*, pp. 79-81 où les « preuves », les « démonstrations » et l'« expérience » se mêlent et se complètent pour poser la petitesse infinie de certains animaux.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 348-349. Voir également *op. cit.*, p. 356. C'est bien évidemment l'expérience prise dans son sens psychologique qui est ici probante. Voir plus bas. On appréciera également la présentation ambiguë de la preuve malebranchienne dans cet extrait, ambiguïté qu'accentue la construction « en chiasme » de la phrase : « preuves / expérience / raison / preuves ».

¹⁷⁷ *RV*, OC II, p. 135. Outre le sens psychologique du terme « expérience » dans cet extrait, on notera la conjonction des mots « bon sens » et « expérience » (toujours en son sens psychologique) sur cette même page : « Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer ». Voir également *op. cit.*, p. 134 : « les vrais Chrétiens ou les véritables Philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens et à l'expérience ».

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 403 (c'est Malebranche qui souligne). Sur l'alliance du mot « expérience » et du verbe « démontrer », voir plus bas.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 437. Pour une analyse de ces expériences, voir plus bas.

¹⁸⁰ Sur ces points de physique cartésienne puis malebranchienne, voir plus bas.

Cinquièmement, dans l'*Éclaircissement XVII*, on trouve l'expression « preuve d'expérience »¹⁸¹ – que Malebranche oppose à la démonstration – pour désigner une procédure *sensible* d'établissement de la vérité.

Enfin¹⁸², dans l'*Entretien III des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Malebranche écrit (Théodore s'adresse à Ariste) : « Mais pour faire sentir la fausseté de votre preuve, souffrez que je fasse sur vous une petite expérience »¹⁸³.

On regrettera l'absence de définition précise du terme. Pour déterminer ce que Malebranche entend exactement par preuve, on analysera donc les différents contextes dans lequel le mot apparaît. Le plus souvent, l'oratorien paraît ainsi entendre par preuve¹⁸⁴ :

1. soit le « signe » visible ou la « marque » (l'« indice ») de la vérité de quelque chose¹⁸⁵. La preuve joue alors le rôle d'un exemple¹⁸⁶ ou d'une illustration¹⁸⁷ du « bien-fondé » de tel jugement (nous sommes dans l'ordre du renvoi indicatif) ; elle a la valeur d'un témoignage, parfois celle d'une autorité¹⁸⁸.

¹⁸¹ Voir *Écl. XVII*, OC III, p. 320. Voir également *op. cit.*, p. 324 où l'on trouve les expressions : « La première preuve est fondée sur cette expérience » et « Je réponds à la première preuve, que l'expérience est vraie... ». A nouveau, sur le rôle joué ici par l'expérience dans l'établissement de la vérité, voir plus bas.

¹⁸² Voir également la *Réponse* de Malebranche à *M. Régis* où les termes « fait », « preuves » et « expérience » se lient, pour ainsi dire, de façon transitive, tour à tour (*RR*, OC XVII, p. 274) mais aussi *EMR*, *Entretien II*, OC XIII, p. 405 et *EPC*, OC XV, p. 9 où les mots « preuve » et « expérience(s) » – pris en son deuxième sens – ne sont séparés que de quelques lignes. Dans le même ordre d'idées, voir *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 où, après avoir remarqué qu'« il y a mille expériences qui prouvent » que, « pour voir un objet, il n'est pas (...) nécessaire qu'il soit présent aux yeux du corps », Malebranche écrit : « encore un coup il y a des preuves incontestables qu'on ne voit point les corps en eux-mêmes ». En outre, voir *RRPT*, OC VIII, p. 684 où l'on remarque que, certes, indirectement, Malebranche identifie preuve *a posteriori* et expérience. Sur cette distinction entre preuve *a posteriori* et preuve *a priori*, voir plus bas. Voir encore *RV*, OC II, p. 282 où une fausse « expérience » « prouve » (faussement) que l'âme apercevrait davantage en un temps qu'en un autre et *Écl. XVI*, OC III, p. 290 où, après ces quelques mots : « Mais voici encore une preuve plus démonstrative », Malebranche propose une expérience optique.

¹⁸³ *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 80. Nous reviendrons, plus bas, sur le rôle joué ici par l'expérience dans l'établissement de la vérité ainsi que sur son fonctionnement.

¹⁸⁴ Le travail qui suit est le résultat de l'analyse et de l'interprétation des 719 occurrences des mots « preuve » (332) et « preuves » (387) dans les OC de Malebranche.

¹⁸⁵ Voir la définition du mot « PREUVE » dans le *Dictionnaire* de Furetière.

¹⁸⁶ Voir *RV*, OC I, p. 171. Voir également *RV*, OC II, pp. 71-72.

¹⁸⁷ Au sens propre comme au sens figuré. Voir *RV*, OC II, p. 202 : « Les peintres et les sculpteurs ne représentent jamais les philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes : ils leur font la tête grosse, le front large et élevé, et la barbe ample et magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée : car les peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvements naturels de l'imagination ». Voir également *RPP*, OC XVI, p. 87 où, pour rendre plus sensible le sentiment de Boursier, « tel <que Malebranche> le conçoit, par les preuves qu'il <il s'agit de Boursier> en donne », Malebranche compare la conduite que Boursier attribue au Créateur à celle d'un sculpteur.

¹⁸⁸ Voir, par exemple, *RD*, OC VII, p. 606 ; *LRPT*, OC VIII, p. 884 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 969 ; *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 335 (« (...) c'est en quelque manière blasphémer contre la Divinité de Jésus-Christ, (...) que de vouloir absolument d'autres preuves des vérités nécessaires à notre salut, que celles qui se tirent de

C'est ainsi que Lucrèce « peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts »¹⁸⁹. De la même façon, « les *Essais* de Montaigne nous peuvent aussi servir de preuve de la force, que les imaginations ont les unes sur les autres »¹⁹⁰. Enfin, nombreux sont les philosophes qui prouvent que beaucoup se mettent fort en peine pour décider ce que certains auteurs (notamment Aristote) ont cru (par exemple de la question de l'immortalité de l'âme)¹⁹¹.

Certains événements historiques jouent également ce rôle : ainsi, « les révolutions qui sont arrivées dans la Religion en Suède et en Danemark, nous pourraient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres »¹⁹².

Dans un autre registre, dans le chapitre VII de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche*, Malebranche donne « des exemples qui pourront servir d'éclaircissement et même de preuve des deux suppositions <il s'agit « de la communication qui est entre le cerveau de la mère et celui de son enfant »¹⁹³ et « de la communication qui est entre notre cerveau et les parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation et à la compassion »¹⁹⁴> qu'« il » vien<t> de faire »¹⁹⁵.

D'une manière générale, c'est donc ici le sensible lui-même – en entendant par là un fait « physique » auquel on est susceptible de se référer¹⁹⁶ – qui dote certains faits d'une « puissance d'attestation » permettant de connaître telle ou telle réalité d'une façon directe et immédiate, et donc certaine. Ce n'est ainsi pas un hasard si de nombreux extraits de Malebranche traitant de l'imagination forte, de l'air du visage *etc.* utilisent le terme de

l'autorité de l'Eglise ») et *RPP*, OC XVI, p. 151 (« On trouvera à la fin de cet écrit, un extrait de Suarez *de Incarnatione Verbi* : où l'on rapporte quantité de preuves et d'autorités, pour confirmer le sentiment que j'ai proposé <à savoir : que l'Incarnation du Verbe est le premier et le principal dessein du Créateur> »). Cela étant dit, Malebranche distingue parfois les preuves et les dogmes (ou l'autorité). Voir *op. cit.*, p. 337 : « Je distingue toujours avec soin les dogmes de la foi, des preuves et des explications qu'on en peut donner ». Pour une analyse précise de cet extrait et des pages qui le suivent immédiatement, voir plus bas.

¹⁸⁹ *RV*, OC I, p. 210.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 359. Sur Montaigne, voir encore *op. cit.*, p. 362. Plus généralement, voir *op. cit.*, pp. 341 et suivantes.

¹⁹¹ Voir, par exemple, *op. cit.*, pp. 289 et suivantes.

¹⁹² *Op. cit.*, p. 335.

¹⁹³ *Op. cit.*, p. 234.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 235.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 238. Sur cette première conceptualisation de la preuve, voir notre *ANNEXE 2 Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche*. C'est ainsi (en partie) au moyen de ce premier type de preuve que, par exemple, la nécessité des lois générales de la grâce est prouvée (voir, par exemple, *TNG*, OC V, p. 39) ; que Malebranche tire de saint Augustin des preuves contre les modalités essentiellement représentatives (voir, par exemple, *RVFI*, OC VI, p. 114) ou encore que l'existence de Dieu est prouvée par les livres sacrés (voir *EPC*, OC XV, p. 26). Sur la part revenant à l'expérience et à la raison dans l'établissement de ces vérités, voir plus bas.

¹⁹⁶ C'est pourquoi, « comme il est impossible de prouver qu'on n'a point dit ou écrit telle ou telle proposition, il suffit de s'inscrire en faux. C'est l'accusateur qui est obligé à la preuve ». *Contre la prévention*, OC IX, p. 1074.

« preuve », parfois l'expression *quasi* redondante¹⁹⁷ de « preuve sensible », pour qualifier ce type de procédure et de connaissance. En témoignage, de façon significative, cet extrait du Livre second de la *Recherche* :

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 (...).¹⁹⁸

Il n'y a rien non plus d'étonnant à ce que ce passage de l'*Éclaircissement XVI* rapproche les termes « preuve » et « observations » :

(...) les observations nous apprennent que ni le Soleil, ni la Terre, ni Jupiter ne tourne aussi vite que l'exige la règle de Kepler ; preuve selon ma pensée assez bonne pour juger que la matière subtile qui les environne immédiatement, ne l'observe pas.¹⁹⁹

La valeur épistémique ou la certitude de ce type de preuve est bien évidemment fondée sur l'expérience – en tant que *confrontation sensible* avec le monde – qui la constitue²⁰⁰. Cela étant dit, comme le suggèrent les nombreuses références textuelles conçues par Malebranche comme des preuves de ce que certains avancent, la raison n'est jamais absente de cette première conceptualisation de la preuve : un texte, par exemple, ne saurait être uniquement

¹⁹⁷ Nous nous demanderons, plus bas, si cette expression ne suppose pas, au contraire, qu'existe(nt), selon Malebranche, d'autre(s) type(s) de preuve(s), des preuves « rationnelles » par exemple.

¹⁹⁸ *RV*, OC I, pp. 353-354. Mais « ce n'est pas une preuve suffisante pour croire une chose, que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zèle et avec gravité ». *RV*, OC II, p. 57. Voir encore *op. cit.*, pp. 123-124 : « Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration, et comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis, ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une manière engageante, qu'il est riche et puissant, ou si on le veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses et obscures, mais fort touchantes et fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination (...) ». Enfin, voir *LRPT*, OC VIII, p. 874 (Malebranche rapporte les propos d'Arnauld ; c'est donc lui qui souligne) : « (...) c'est un crime que de penser qu'un Critique a du chagrin, s'il ne l'avoue lui-même tout bonnement dans son Livre, quelques preuves qu'il en puisse donner par ses manières outrées ; parce que (...) *c'est dans le cœur qu'est le chagrin, et non dans les Livres* ». C'est pourquoi les imaginations fortes empêchent d'examiner certaines preuves, conçues de manière plus rationnelles. Voir *TM*, OC XI, p. 144. Sur ce sens du mot preuve chez Malebranche, voir plus bas.

¹⁹⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 284. Comme nous le verrons plus bas, ce rapprochement entre la preuve et l'observation ne signifie pas que la preuve ou que l'observation scientifiques sont « passives » et « irrationnelles » : le travail, et donc l'activité de la raison, y sont, au contraire, patents.

²⁰⁰ Même si Malebranche « prie les Lecteurs de ne point regarder comme <ses> véritables sentiments ceux <qu'on lui> attribue, quoique l'on cite les endroits de <ses> livres dont on prétend qu'ils sont extraits, et que l'on observe même le changement de caractère, pour faire croire qu'on ne change rien dans <ses> expressions ». *EMR, Préface*, OC XII, p. 21.

« du papier blanc et noir »²⁰¹ et renferme toujours quelque logique, quelque raison ou quelque idée.

2. soit le ressenti ou le vécu d'une personne qui vient dès lors justifier la vérité d'une affirmation. La preuve se fait ici « épreuve »²⁰² et renvoie bien évidemment à l'expérience prise en son deuxième sens. Dans le chapitre premier de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche*, Malebranche parle de « preuves intérieures »²⁰³. Ici aussi, le sensible, ou plutôt un sentiment²⁰⁴, vient établir une vérité de façon certaine.

Ainsi, aucune preuve n'atteste que l'âme apercevrait davantage en un temps qu'en un autre²⁰⁵. Dans sa *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, Malebranche prouve également que l'idée de l'étendue est infinie à partir de « la conscience des lecteurs » censée attester le fait que nous sachions certainement que l'idée de l'étendue n'a point de bornes²⁰⁶. Enfin, « un esprit fini serait nécessairement ignorant s'il pensait toujours aux mêmes choses. Cela n'a pas besoin de preuve »²⁰⁷.

D'une manière plus générale, la querelle entre Malebranche et Arnauld dite « des vraies et fausses idées » atteste cette deuxième conceptualisation de la preuve malebranchienne dans la mesure où c'est la réflexion et donc l'expérience qui, pour l'oratorien, « prouvent » qu'il n'est pas clair que toutes nos perceptions soient des modalités essentiellement représentatives²⁰⁸.

²⁰¹ Voir *EMR, Entretien XII*, OC XII, p. 287 : « Vous avez dans vos livres les opinions des philosophes, et l'histoire de tous les siècles. Mais sans les lois de l'union de l'âme et du corps, toute votre bibliothèque ne serait au plus que du papier blanc et noir ».

²⁰² Nous rappelons que le verbe « éprouver » – dont le mot « épreuve » est le déverbal – est dérivé de « prouver ».

²⁰³ Voir *RV*, OC I, p. 195.

²⁰⁴ Malebranche distingue d'ailleurs les « preuves de sentiment » et les « preuves par la raison ». Voir plus bas.

²⁰⁵ Voir *RV*, OC II, p. 282.

²⁰⁶ Voir *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 966 (c'est Malebranche qui souligne).

²⁰⁷ *MCM, Méditation XII*, OC X, p. 136. Voir également *LRPT*, OC VIII, p. 859.

²⁰⁸ Voir, par exemple, *CC*, OC IV, pp. 73 et suivantes. Plus généralement, voir *RVFI*, OC VI, pp. 50 et suivantes. Voir également *RR*, OC XVII, pp. 286 et suivantes (dans ces pages, Malebranche fait une supposition ou une « petite expérience » (*EMR, Entretien III*, OC XII, p. 80) – au sens théorique et même scientifique du terme – permettant de conclure qu'il faut distinguer l'idée de la main des deux perceptions différentes que l'on est susceptible d'en avoir lorsqu'on plonge cette même main dans de l'eau chaude (à savoir : la couleur et la chaleur) ; sur ce point, voir également *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, pp. 884-885) et *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 952-953 (une des particularités de cette preuve est d'être également une preuve selon la troisième conceptualisation qu'en a Malebranche, qui utilise, en outre, la première et la deuxième conceptualisations malebranchiennes de la preuve). Sur ce point, voir plus bas. Voir encore *op. cit.*, pp. 964 et suivantes : Malebranche revient sur sa thèse selon laquelle aucune modalité finie ne peut représenter l'infini (ou, plus généralement, sur sa thèse selon laquelle les modifications ou perceptions de l'âme ne sont point essentiellement représentatives), telle qu'il l'expose dans sa *Réponse à M. Régis* ; se faisant, il se défend contre

Par ailleurs, si, comme l'affirme Malebranche, « Mr. Arnaud et ceux qui suivent les sentiments de Jansenius, tirent de la différence des deux états <avant et après la chute> la plus forte preuve qu'ils aient, que la grâce du Sauveur est efficace par elle-même (...) »²⁰⁹ au sens où la grâce efficace obtiendrait invinciblement le consentement de la volonté, par opposition à la grâce suffisante qui ne l'obtiendrait jamais (ce avec quoi Malebranche n'est pas d'accord puisque, selon lui, la grâce efficace est de même nature que la suffisante), alors il est clair que, d'après eux également, c'est le sentiment intérieur de ce qui se passe en soi qui fonde un tel jugement.

Dans un autre registre, au philosophe scolastique soutenant la thèse aristotélicienne de l'existence d'un double intellect, récepteur et producteur²¹⁰, Malebranche demande :

(...) quelle action produis-tu lorsqu'ayant les yeux ouverts, tu vois ce qui t'environne ? As-tu sentiment intérieur de l'action de ton *intellect agissant* ? Quoi tu ne sais, et tu ne sens rien de ce que tu fais ? Mais n'est-ce pas là une preuve évidente que tu ne fais rien ?²¹¹

Enfin, plus explicitement encore, Malebranche écrit à François Lamy : « La preuve que l'homme est fait pour jouir de Dieu, que l'Auteur tire du vide infini de son cœur, est commune, mais elle me paraît solide »²¹². Dans sa *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy*, l'oratorien reconnaît que son correspondant « tire la preuve <du principe selon lequel on veut invinciblement être heureux> du sentiment intérieur »²¹³.

C'est ce qui explique que la liberté²¹⁴, dont, rappelons-le, nous avons un sentiment intérieur, puisse ou doive être prouvée. Malebranche le souligne dans sa *Réponse au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées, affirmant qu'« il est inutile de chercher des

M. Arnauld qui assure que la preuve malebranchienne est un *sophisme*. Or l'expérience – au deuxième sens du terme comme au sens théorique – joue un rôle important dans cette preuve « démonstrative ». Voir *op. cit.*, pp. 945 et suivantes. Cette preuve a donc, elle aussi, la particularité d'être une preuve selon la troisième conceptualisation qu'en a notre philosophe, qui utilise, en outre, la première et la deuxième conceptualisations malebranchiennes de la preuve. Sur ce point, à nouveau, voir plus bas. Enfin, voir également *RV*, OC II, pp. 100 et suivantes où, deux « faussetés » supposées, Malebranche transforme, pour ainsi dire, la preuve qu'Arnauld a tort en démonstration.

²⁰⁹ *Quatre Lettres, Première Lettre*, OC VII, p. 358.

²¹⁰ Sur cette théorie d'Aristote, voir Aristote, *De l'âme*, Introduction, traduction, notes et lexique par J. Tricot, Paris, Vrin, 2017, Livre III, 4 et 5.

²¹¹ *MCM, Méditation I*, OC X, p. 14.

²¹² *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, p. 42.

²¹³ *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 152.

²¹⁴ C'est pourquoi la concupiscence – en tant qu'« effort naturel, que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles » (*RV*, OC I, p. 248) – et le péché – qui « n'est autre chose que le règne de la concupiscence » (*ibidem*) – peuvent également être prouvés. Voir, par exemple, *CC*, OC IV, p. 102 (où Théodore prouve plus particulièrement que l'union de notre esprit avec notre corps vient de Dieu, et que la dépendance où nous sommes du corps vient du péché). D'une façon générale, voir l'*Écl. VIII* « Sur le Chapitre septième du deuxième Livre. Réduction des preuves et des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes. » CF. plus haut.

preuves de la liberté, plus fortes que celles que fournit le sentiment intérieur qu'on a de soi-même »²¹⁵.

C'est donc l'expérience conçue comme un vécu psychologique qui établit ici la vérité de tel ou tel fait, c'est-à-dire qui le prouve. Mais la raison n'est jamais éloignée de cette « sentimentalité » de l'expérience ou de la preuve prises en ce deuxième sens. Comme nous l'avons montré dans notre *Deuxième partie*, la réflexion malebranchienne ouvre la voie sinon à une véritable « objectivation » de soi du moins à un *examen* précis de la nature de l'âme et de ses modalités. Ce qui explique que l'on retrouve ce type de preuve jointe à une observation véritablement scientifique :

on a (...) une preuve assez vraisemblable, que l'œil s'allonge : car l'anatomie apprend qu'il y a des muscles, qui environnent l'œil par le milieu, et l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent, et qui l'allongent apparemment, quand on veut voir quelque chose de fort près.²¹⁶

3. soit le *raisonnement*²¹⁷ visant à établir la vérité d'un fait « physique » ou « matériel » lorsqu'il est insensible²¹⁸ ou contraire aux préjugés²¹⁹. On entendra donc ici par

²¹⁵ *RVFI*, OC VI, p. 164. Voir également *Écl. I*, OC III, pp. 29-30 (« Je ne m'arrête pas à prouver notre liberté par le détail des suites affreuses de l'erreur de ceux qui la nient. On voit assez que cette erreur détruit de fond en comble toutes sortes de Religions et de Morales, la Justice de Dieu et celle des hommes : Preuve incontestable que nous sommes libres ») et *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 195 (« (...) si nous sommes libres, c'est une conséquence que nous pouvons être heureux, ou malheureux ; et si nous sommes capables de bonheur, ou de malheur, c'est une preuve certaine que nous sommes libres ») qui utilisent d'autres conceptualisations de la preuve. Enfin, voir *RPP*, OC XVI, p. 24. Sur cette deuxième conceptualisation de la preuve, voir notre *ANNEXE 2 Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche*. C'est ainsi au moyen de ce deuxième type de preuve que, par exemple, les biens du corps se reconnaissent par la preuve courte et incontestable du sentiment (voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 72) ou que l'esprit humain ne voit pas l'essence des choses dans lui-même (voir, par exemple, *op. cit.*, p. 435). A nouveau : sur la part revenant à l'expérience et à la raison dans l'établissement de ces vérités, voir plus bas.

²¹⁶ *RV*, OC I, p. 112.

²¹⁷ Conformément à l'article « RAISON » du *Dictionnaire* de Furetière : « RAISON, signifie aussi, Argumentation, preuve ». Sur cette « discursivité » de la preuve, voir, par exemple : *RV*, OC I, pp. 171-172 ; *op. cit.*, pp. 417 et suivantes ; *RV*, OC II, p. 349 ; *Écl. X*, OC III, p. 127 ; *CC*, OC IV, p. 155 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, pp. 236-237 (c'est Arnauld qui écrit) ; *LD*, *Seconde Lettre*, OC VI, p. 289 ; *RD*, OC VII, pp. 512-513 ; *op. cit.*, p. 519 ; *op. cit.*, p. 535 ; *op. cit.*, p. 573 ; *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 748 et *RLA*, 1 juillet 1694, OC IX, p. 998. Voir également *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 337 et suivantes où, de façon ambiguë, Malebranche distingue les dogmes et les preuves ; rapproche ces dernières des notions de raison et de raisonnement et les dissocie du concept d'expérience. Pour une analyse précise de ce passage, voir plus bas. Voir encore *op. cit.*, p. 353 et *op. cit.*, p. 354.

²¹⁸ Il est ainsi intéressant de noter que, posant les deux lois qui, selon lui, « sont la cause de tous les mouvements qui produisent cette variété de formes que nous admirons dans la Nature » – à savoir : 1. « que les corps mûs tendent à continuer leur mouvement en ligne droite » et 2. « que lorsque deux corps se rencontrent, leurs mouvements se communiquent de l'un à l'autre, à proportion de leur pression, et selon la ligne de leur pression » –, Malebranche écrit : « J'avoue néanmoins, qu'il ne paraît pas que la seconde s'observe jamais dans les expériences qu'on peut faire sur ce sujet : mais c'est que nous ne voyons que ce qui arrive dans les corps visibles, et que nous ne pensons point aux invisibles qui les environnent, lesquels faisant par l'efficace de cette même loi, le ressort des corps visibles, obligent les mêmes corps visibles à rejaillir, sans observer entre eux cette

« raisonnement » « l'argumentation formée par la puissance qui raisonne »²²⁰ ; autrement dit l'action de l'esprit qui consiste à tirer d'un « principe »²²¹ connu une conséquence qui n'était pas connue²²² – qui consiste, donc, à induire²²³ –, mais non la démonstration *stricto sensu* en tant que procédure rationnelle visant à « développer une idée claire et <à> en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement »²²⁴ ni, par conséquent, en tant que « syllogisme en forme »²²⁵ (pour cette raison qu'à proprement parler la démonstration étant une opération de l'esprit « idéelle », elle ne porte pas sur des faits)²²⁶. Cela étant dit, comme

même loi ». *TNG*, OC V, p. 30. On le voit bien, volonté de prouver ce qui n'est pas immédiatement perceptible, raisonnement et expérience sont intimement liés.

²¹⁹ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 171 et *Écl.* XV, OC III, p. 210. Voir également *TM*, OC XI, p. 140. Enfin, voir plus bas.

²²⁰ Voir la définition du terme « RAISONNEMENT » que donne Furetière dans son *Dictionnaire*.

²²¹ Le mot « principe » peut sembler inapproprié dans ce contexte de vérité factuelle. Cela étant dit, en conformité avec l'article « PRINCIPE » du *Dictionnaire* de Furetière, on entendra ici par « principe » l'origine ou le commencement de ce type de raisonnement qu'est la preuve selon la troisième conceptualisation qu'en a Malebranche.

²²² Conformément aux définitions des termes « ARGUMENT », « ARGUMENTER » et « RAISONNEMENT » données par Furetière dans son *Dictionnaire*.

²²³ Le XVII^e siècle ne distingue pas l'induction et la déduction comme on a pris l'habitude de le faire depuis Aristote. A savoir : tandis que la déduction ou raisonnement déductif pourrait être défini(e) comme « une formule d'argumentation dans laquelle, certaines choses étant posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement, par la vertu même de ce qui a été posé » (Aristote, *Topiques*, I, 1, Jacques Brunschwig (trad.), Paris, GF Flammarion, 2015, p. 67 ; avec la déduction, on irait donc plutôt du général au particulier), l'induction consisterait à « partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels » (Aristote, *Topiques*, I, 12, p. 84). Au contraire, le *Dictionnaire* de Furetière définit ces termes de la façon suivante : « INDUIRE. v. act. Reasonner, tirer une conséquence de quelques principes, de quelques propositions qu'on a avancées » ; « INDUCTION. s. f. Conséquence qu'on tire en raisonnant de quelques principes avancés. La conclusion d'un syllogisme est une *induction* qu'on fait des deux prémisses » ; pour ce qui est de l'acte de déduire ou de la déduction, il/elle signifie soit une narration soit une soustraction. Autrement dit, Furetière donne au terme induction un sens équivalent à celui qu'Aristote donne au raisonnement déductif. Et si Descartes définit la déduction, dans la Règle II, comme la « pure et simple inférence d'une chose à partir d'une autre <deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero> » (AT X, 365 (texte latin) / Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Jacques Brunschwig (trad.), in *Œuvres philosophiques I 1618-1637*, Paris, Garnier, 2018, p. 83 ; plus loin, dans la Règle III, Descartes écrira : « *dédution* ; nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude <deductionem : per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur> » (AT X, 369 (texte latin) / Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, , pp. 88-89)), on ne négligera pas le fait que, dans la Règle III, le texte porte *inductio*. Contrairement à ce qu'affirme Dopp Joseph J. Sirven dans ses notes, « l'emploi du terme *inductio* <ne> s'explique <peut-être pas> par une faute de copiste ou une inadvertance de Descartes » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, J. Sirven (trad.), Paris, Vrin, 1996, note 2 pp. 13-14) mais par le fait que les deux termes sont en réalité synonymes au XVII^e siècle. J. Sirven reconnaît d'ailleurs qu'en un sens l'emploi de ce terme peut être légitimé (*op. cit.*, p. 14). Enfin, sur le sens « aristotélien » que donnent Arnauld et Nicole au terme induction, voir Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 258 : « On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulières nous mène à la connaissance d'une vérité générale ».

²²⁴ Voir Malebranche à Dortous de Mairan, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911. Voir également *RVFI*, OC VI, p. 92 (c'est Malebranche qui souligne) : « Je lui donnerai des preuves, que je n'appellerai point *démonstrations*, parce qu'on ne démontre que les propriétés des choses dont on a des idées claires ; mais des preuves dont on ne fera jamais voir la fausseté ». Ou encore *op. cit.*, pp. 185-186 : « une vérité n'est démontrée en rigueur, que lorsqu'on a fait voir clairement, qu'elle a un rapport nécessaire à son principe ».

²²⁵ Voir la définition du terme « DEMONSTRATION » que donne Furetière dans son *Dictionnaire*. Voir également, plus bas, le traitement de la notion de « syllogisme ».

²²⁶ En tant que raisonnement, la preuve prise en ce troisième sens ne saurait non plus être confondue avec la connaissance de *simple vue*, que Malebranche nomme également « preuve de simple vue ». Voir *RV*, OC II, p. 371, notamment cet extrait : « Toutes les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de

nous le verrons plus bas, cette puissance « démonstrative » – au sens où elle peut être un argument convaincant – ou cette « force de conviction » de la preuve selon la troisième conceptualisation qu'en a Malebranche est sans aucun doute à l'origine d'une confusion entre la preuve et la démonstration, patente dans plusieurs textes de Malebranche.

Si on analyse maintenant cette preuve comme raisonnement²²⁷, on remarquera, premièrement, que tout sensible étant matériel mais toute disposition matérielle n'étant pas nécessairement sensible (la sensibilité n'est pas un définissant de la matière, mais un de ses effets, sous certaines conditions), certains faits ne sont pas directement perceptibles et ont besoin de preuve(s) pour être établis²²⁸.

C'est ce que souligne Malebranche, par exemple dans cet extrait de la *Recherche* :

Les effets du feu, comme ceux des canons et des mines sont fort surprenants, et leur cause est assez cachée. Néanmoins si les hommes au lieu de s'attacher aux impressions de leurs sens, et à quelques expériences fausses ou trompeuses, s'arrêtaient fortement à cette seule notion de l'esprit pur : Qu'il n'est pas possible qu'un corps qui est très peu agité produise un mouvement violent, puisqu'il ne peut pas donner à celui qu'il choque plus de vitesse qu'il n'en a lui-même ; il serait facile de cela seul de conclure qu'il y a une matière subtile et invisible, qu'elle est très agitée, qu'elle est répandue généralement dans tous les corps, et plusieurs autres choses semblables qui nous feraient connaître la nature du feu, et qui nous serviraient encore à découvrir d'autres vérités plus cachées.

Car puisqu'il se fait de si grands mouvements dans un canon et dans une mine, et que tous les corps visibles qui les environnent, ne sont point dans une assez grande agitation pour les produire, c'est une preuve certaine qu'il y en a d'autres invisibles et insensibles, qui ont pour le moins autant d'agitation que le boulet de canon : mais qui étant très subtils et très déliés, peuvent tous seuls passer librement et sans rien rompre par les pores du canon, avant que le feu y soit, c'est-à-dire, (...) avant qu'ils aient entouré les parties dures et grossières du salpêtre dont la poudre est composée. Mais lorsque le feu y est, c'est-à-dire, lorsque ces parties très subtiles et très agitées, ont environné les parties grossières et solides du salpêtre, et leur ont ainsi communiqué leur mouvement très fort et très violent ; alors il est nécessaire que tout crève : parce

l'existence et des perfections de ses créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnements qui sont convainquants en eux-mêmes : mais étant des raisonnements, ils ne sont point convainquants dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait ». Sur cette distinction entre connaissance « de simple vue » et connaissance « par de grands raisonnements », voir plus haut. Malebranche préférera donc les preuves tirées de l'idée que nous avons de l'infini. Aussi, soulignant la reprise ici, par Malebranche, de « la preuve ontologique telle qu'elle se trouve chez Descartes », Victor Delbos écrit-il : « Mais cette preuve empruntée à Descartes, Malebranche prétend la justifier et la compléter, il veut la dégager de ce qu'elle pourrait encore avoir de discursif chez Descartes ». Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 206.

²²⁷ Sur le rôle exact de l'expérience dans certains de ces raisonnements de Malebranche, ainsi que sur la part qui revient alors à l'expérience et à la raison, voir plus bas.

²²⁸ Ainsi « ce n'est pas une preuve qu'une chose soit toujours semblable à elle-même, à cause qu'on n'y reconnaît point de différence, ni que des choses ne soient pas, à cause que l'on n'en a point d'idée ou de connaissance ». *RV*, OC I, p. 483.

que les pores du canon, qui laissent des passages libres de tous côtés aux parties subtiles dont nous parlons, lorsqu'elles étaient seules, ne sont point assez grands pour laisser passer les parties grossières du salpêtre, et quelques autres dont la poudre est composée, lorsqu'elles ont reçu l'agitation des parties subtiles qui les environnent.²²⁹

De la même manière, à propos de la propriété de l'aimant, Malebranche écrit :

On sait évidemment que c'est une loi de la nature, que les corps se remuent les uns les autres, lorsqu'ils se rencontrent. Il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aimant par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remue : mais si l'on n'a point d'idée distincte de cette chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable pour découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres.

(...) On voit d'abord que ce n'est pas l'aimant qu'on tient en main, puisqu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, et qu'il ne se remue pas de lui-même : on doit conclure, que bien que ce ne soit pas l'aimant qu'on tient qui le remue, ce doit être quelques petits corps qui en sortent, et qui sont poussés par lui vers l'autre aimant.

Pour découvrir ces petits corps, il ne faut pas ouvrir les yeux, et s'approcher de cet aimant : car les sens imposeraient à la raison : et l'on jugerait peut-être qu'il ne sort rien de l'aimant, à cause qu'on n'en voit rien sortir. On ne se souviendrait peut-être pas, qu'on ne voit pas les vents mêmes les plus impétueux, ni la matière subtile qui primitivement produit tous les effets naturels. Il faut se tenir ferme à ce moyen très clair et très intelligible, et examiner avec soin tous les effets de l'aimant, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminue. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre ; et elles serviront à expliquer toutes les difficultés que l'on peut former contre la manière de résoudre cette question.²³⁰

On le voit bien, en partant des effets du feu et du mouvement de l'aimant – c'est-à-dire de deux faits connus –, Malebranche « remonte » jusqu'à une cause matérielle inconnue : l'agitation d'une matière subtile et invisible. L'expérience ou la confrontation sensible et

²²⁹ *RV*, OC II, pp. 27-28. On remarquera que le terme « expérience » renvoie explicitement ici à une confrontation *sensible* avec le monde, par opposition au *raisonnement* effectué par Malebranche dans notre extrait. Nous pensons que, sans se contredire, Malebranche met simplement l'accent sur la dimension sensible d'une expérience théorique se situant au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel. En outre, comme nous le verrons plus bas, l'oratorien cite explicitement Bacon quelques lignes seulement après notre passage.

²³⁰ *Op. cit.*, pp. 401-402. Malebranche utilise bien ici le terme « expérience » pour désigner cette troisième conceptualisation de la preuve (le mot « preuve » n'apparaît pas dans notre extrait mais dans une note de Malebranche en bas de la page). Voir également *op. cit.*, p. 403 : « L'expérience fait connaître, qu'un aimant qui nage librement sur l'eau, s'approche de celui qu'on tient en sa main, lorsqu'on lui présente un certain côté : il faut donc conclure qu'il est poussé vers lui. Mais comme ce n'est pas l'aimant que l'on tient qui pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'approche de celui que l'on tient, et que cependant celui qui nage ne se remuerait point, si l'on ne lui présentait celui que l'on tient : il est évident qu'il faut recourir au moins à deux moyens pour expliquer cette question, si l'on veut la résoudre par le principe reçu de la communication des mouvements ». Sur ces « deux moyens », voir *op. cit.*, pp. 403 et suivantes.

répétée à un fait – expérience dont on devine ici le caractère possiblement volontaire et provoqué (*i.e.* le caractère véritablement scientifique) – se mêle, dans ces textes, à la raison pour établir la vérité d'un fait non immédiatement perceptible ni connu.

Pareillement, Théodore prouvera à Ariste que « le son n'est point répandu dans l'air, et qu'une corde ne peut le produire »²³¹ puisque ni « le son ni le pouvoir de le produire n'est point renfermé dans l'idée de la matière, puisque toutes les modalités des corps ne consistent que dans des rapports de distance »²³² – autrement dit, en partant du fait du son comme quantité ou comme modification de la figure et du mouvement de certains corps (ici : la corde, l'air, mon corps (oreille, nerfs, cerveau)), Malebranche remonte, en quelque sorte, à l'idée de l'étendue pour en exclure le son comme qualité ou comme sensation²³³ –.

En outre, en proposant, dans l'*Éclaircissement XVI*, une « preuve de la supposition qu'<il a> faite : *Que la matière subtile ou éthérée est nécessairement composée de petits tourbillons ; et qu'ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière ; ce qu'<il> confirme par l'explication des effets les plus généraux de la Physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluidité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et la réfraction et réflexion de ses rayons* »²³⁴, Malebranche cherche bien à établir la vérité d'un fait « physique » ou matériel insensible mais réelle, dont la portée explicative est, en outre, selon lui, exceptionnelle. Pour ce faire, l'oratorien mêle démonstration véritable et preuve rationnelle. L'existence de *la matière subtile ou éthérée* – et donc la réfutation du vide – est, en effet, à la fois démontrée à partir de l'idée de l'étendue et de l'identification entre l'espace physique et la chose étendue que cette idée renferme *et* prouvée par les multiples effets que cette « supposition »²³⁵ explique. Ainsi la rapidité du mouvement de la matière subtile est-elle prouvée par les effets du tonnerre ou par ceux de la poudre à canon : le mouvement violent du

²³¹ *EMR, Entretien III*, OC XII, p. 77.

²³² *Ibid.*. Ariste ajoute les illusions auditives dues à la fièvre, au sommeil *etc.* qui prouvent que l'on peut entendre un son en l'absence de corps sonores. Dans le même ordre d'idée, voir *EMR, Entretien IV*, OC XII, p. 95 et *EPC*, OC XV, p. 9. Il s'agit d'autant de preuves particulières utilisées par Malebranche pour reconnaître la différence qu'il y a entre connaître et sentir, entre idées et sentiments. Voir *EMR, Entretien III*, OC XII, pp. 69 et suivantes.

²³³ En déduisant ainsi la spiritualité du son – en tant que modification de l'âme – de l'idée de l'étendue, Malebranche rapproche cette preuve d'une démonstration. Sur cette double approche, physique et psychologique, du son et sur cette méthode par raisonnement à partir de l'étendue procédant par opposition et exclusion au nom de l'hétérogénéité des substances spirituelle et corporelle, voir plus haut. Comme nous l'avons dit précédemment, *a contrario*, en tant qu'elle utilise cette même méthode, la démonstration de la distinction qui est entre l'âme et le corps peut être regardée comme une preuve. Voir *Défense*, OC XVII, pp. 520 et suivantes (notamment *op. cit.*, p. 523 et *op. cit.*, p. 527).

²³⁴ *Écl. XVI*, OC III, p. 270 et suivantes (c'est Malebranche qui souligne). Voir également *RV*, OC II, p. 442.

²³⁵ Nous analyserons ce terme – déjà rencontré à plusieurs reprises – plus bas. Car Malebranche l'utilise très souvent lorsqu'il traite de l'expérience scientifique.

boulet s'explique par l'agitation de la matière subtile mettant le feu à la poudre à canon²³⁶. On retrouve ici le concept d'expérience conçue comme la confrontation répétée au monde. C'est elle qui établit la vérité d'un fait d'abord inconnu – c'est-à-dire qui le prouve –, en utilisant les sens et la raison : il s'agit, plus précisément, d'observer si, telle ou telle supposition faite, certains résultats escomptés confirment le fait en question²³⁷.

Quelques pages plus loin, donnant une « *preuve de ce qu'il vien<t> de dire, que si dans la proportion connue des temps de la circulation des Planètes à leurs distances du Soleil, on met au lieu des temps leur valeur, on trouvera la même proportion que celle qui conserve l'équilibre dans les couches célestes du tourbillon* »²³⁸, c'est bien l'accord de la raison avec l'expérience que Malebranche cherche, et donc la confirmation de la nécessité des petits tourbillons et de leur aptitude à rendre compte des phénomènes physiques. Autrement dit, comme le précise Pierre Costabel dans son « *Commentaire scientifique sur les Éclaircissements XVI- XVII* », « c'est parce que la loi de Kepler <et donc l'observation astronomique> conduit au même résultat que le raisonnement général relatif à toute la matière du tourbillon solaire »²³⁹, que Malebranche peut affirmer la vérité de sa supposition.

D'une manière générale, il faut lire l'ensemble de l'*Éclaircissement XVI* « *Sur la lumière et les couleurs, sur la génération du feu et sur plusieurs autres effets de la matière subtile* »²⁴⁰ pour apprécier cette troisième conceptualisation malebranchienne de la preuve. On sera, entre autres, attentif à la manière dont Malebranche établit la vérité de sa supposition selon laquelle « la lumière et les couleurs ne consist<ent> que dans diverses secousses ou vibrations de la matière éthérée, ou que dans des *vibrations de pression plus ou moins promptes*, que la matière subtile produi<t> sur la rétine »²⁴¹ à partir d'un raisonnement fondé sur la comparaison entre le son et la lumière, les couleurs et les tons.

²³⁶ Pour ce qui est du mouvement en petits tourbillons de la matière subtile, c'est un raisonnement complexe et quelque peu embrouillé qui l'établit, sur lequel nous reviendrons plus bas. Pour le moment, on notera simplement que cette nécessité des petits tourbillons est parfois conçue par Malebranche comme une nécessité de *fait* : sans eux, sans ce repliement sur soi-même, c'est l'existence même du monde qui serait menacée « car si cette matière <– dont la rapidité est extrême –> se mouvait en même sens, tous les corps qu'elle environne seraient transportés dans son cours avec plus de vitesse que la foudre ». *Écl. XVI*, OC III, p. 271. Sur la preuve du mouvement tourbillonnaire, mais aussi sur l'explication de la dureté des corps, de leur fluidité, de leur pesanteur, de leur légèreté, de la lumière et de la réfraction et réflexion de ses rayons, voir plus bas.

²³⁷ Sur le fonctionnement exact de l'expérience dans ce troisième type de preuve ; mais aussi sur la part qui revient alors à l'expérience et à la raison dans ces raisonnements probants ; enfin, sur les notions de « supposition » ou de « demande » très souvent associées à l'expérience théorique et scientifique, voir plus bas.

²³⁸ Voir *Écl. XVI*, OC III, pp. 285 et suivantes (c'est Malebranche qui souligne).

²³⁹ *Recherche de la vérité*, « *Commentaire scientifique sur les Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 406.

²⁴⁰ *Écl. XVI*, OC III, pp. 255 et suivantes.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 258 (c'est Malebranche qui souligne).

Deuxièmement, il va de soi que les opinions reçues ou les jugements infondés sont autant d'obstacles à l'établissement de la vérité.

Malebranche montre, par exemple,

que les raisons qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une âme, ne prouvent rien, ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient quand on les blesse : Donc ils ont une âme. Selon ce que je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point : car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine.²⁴²

Plus loin, il poursuit :

Mais, continue-t-on, les animaux attrapent leur proie, et font quantité d'actions avec autant et plus d'adresse que les hommes. Je l'avoue, leur machine joue même bien mieux son jeu que la nôtre : Mais c'est que rien ne trouble son action. C'est qu'elles n'ont point d'âme, ni par conséquent point de mouvements contraires à ceux que la présence des objets excite en eux, en conséquence de l'admirable construction du corps que leur a formé celui dont la sagesse n'a point de bornes. Etrange effet des préjugés, de faire prendre pour preuve d'un sentiment ce qui dans le fond est plus propre à le détruire qu'à l'établir.²⁴³

Autrement dit, en partant de certaines actions apparemment propres aux animaux, Malebranche conclut à l'absence d'une âme chez les bêtes, et prouve le mécanisme²⁴⁴.

On le voit bien, la preuve se rationalise ici et peut aller jusqu'à caractériser ce que nous nommerions aujourd'hui une expérimentation et que Malebranche ou, plus largement, le

²⁴² *RV*, OC II, p. 150.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 150-151. Sur le même sujet, voir *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 374 : l'absence des sentiments de honte et de pudeur chez les bêtes prouve « qu'il n'y a point en elles de concupiscence, point de révolte de la part du corps, point de mouvements involontaires » et donc « que l'âme des bêtes n'est point une substance distinguée du corps et plus noble que lui ».

²⁴⁴ Sur cette troisième conceptualisation de la preuve, voir notre *ANNEXE 2 Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche*. C'est ainsi au moyen de ce troisième type de preuve que, par exemple, Malebranche prouve l'existence de Dieu par l'effet que le feu semble produire en nous (*CC*, OC IV, pp. 23 et suivantes) ou qu'il établit que l'idée infinie de l'étendue ne se trouve qu'en Dieu (*RR*, OC XVII, pp. 299 et suivantes), et donc qu'on voit les corps en Dieu (*op. cit.*, pp. 280 et suivantes (le raisonnement de Malebranche, dans ces pages, utilise également des vérités établies par des preuves au second sens du terme)). C'est également au moyen de cette preuve qu'est posée la généralité de la conduite de Dieu. Sur ce point, voir, par exemple, *TNG*, OC V, p. 30 ; *RD*, OC VII, pp. 501 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 509 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 512 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 536 et suivantes ; *RRPT*, OC VIII, pp. 654 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 679 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 683 et suivantes ; *RRPT*, Troisième Lettre, OC VIII, pp. 766 et suivantes (il s'agit ici de prouver, contre les hérétiques, que les défauts dans les ouvrages de Dieu sont « permis » par son action générale et simple) ou encore *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1111-1112 (où le terme « expérience » apparaît). Dans une note, Malebranche renvoie aux passages de ses œuvres qui, selon lui, prouvent ce principe que Dieu agit et doit agir ordinairement par des lois générales, et très rarement par des volontés particulières. Voir *LRPT*, OC VIII, p. 819. Voir également notre analyse d'un extrait de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort* ainsi que, plus bas, notre chapitre intitulé « **Preuve & démonstration** ».

XVII^{ème} siècle concevait simplement comme une expérience scientifique²⁴⁵. C'est sans aucun doute cette conceptualisation de la preuve comme une expérience authentiquement scientifique que Théodore envisage à titre d'hypothèse ou de souhait (« si ») dans cet extrait de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* :

Il y a des sciences de deux sortes. Les unes considèrent les rapports des idées : les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées. Les premières sont évidentes en toutes manières : les autres ne le peuvent être, qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous en raisonnons. Ces dernières sont fort utiles, mais elles sont environnées de grandes obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité. Mais si nous pouvions trouver quelque moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions, nous pourrions éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près.²⁴⁶

Le « moyen » pour s'« assurer de la justesse de nos suppositions » serait alors cette « demande » en laquelle va consister l'expérience scientifique malebranchienne :

Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques et les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent.²⁴⁷

Une preuve ou une « supposition »²⁴⁸ *rationnelle*²⁴⁹ ne serait ainsi pas à exclure selon Malebranche. Elle pourrait être assimilée à un type particulier d'*expérience* (l'expérience

²⁴⁵ C'est pourquoi, dans notre ANNEXE 2 *Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche*, nous avons fait le choix d'organiser les 719 occurrences des mots « preuve » (= 332) et « preuves » (= 387) dans les OC de Malebranche autour des quatre (et non des trois) sens du terme que nous avons repérés chez notre philosophe. Malgré leur commune rationalité, nous avons donc distingué les occurrences renvoyant à la preuve comme (simple) raisonnement et celles faisant référence à la preuve comme expérience scientifique ou comme expérimentation.

²⁴⁶ *EMR, Entretien VI, OC XII, p. 132*. Nous reviendrons sur cet extrait plus bas.

²⁴⁷ *RV, OC II, p. 387*. Nous reviendrons également sur cet extrait plus bas. Notons simplement que dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Malebranche qualifie cette demande d'« indiscrete ». Voici en effet ce que la Sagesse divine répond au philosophe lui demandant comment il se peut que sa Volonté ait tant d'efficace : « (...) tu voudrais bien comprendre comment la volonté de mon Père (...) donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain que tu te tourmentes pour le savoir. Ne t'ai-je pas déjà dit que tu ne devais me consulter que sur ce que je renferme en qualité de Sagesse Eternelle, et de Raison universelle des esprits : lorsque tu m'as interrogé sur la conduite de Dieu, ne t'ai-je pas répondu à proportion que je te trouvais capable de si grandes vérités. Tu me demandais alors ce que je te devais donner en qualité de Sagesse et de Raison universelle des esprits. Mais tu veux savoir pourquoi une chose existe de cela seul que Dieu le veut. Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie (...). Je n'ai point maintenant de réponse à te faire qui soit capable de te contenter. Ta demande est indiscrete ». *MCM, Méditation IX, OC X, p. 96*. Et l'oratorien de poursuivre en ces termes : « Je ne donne point aux hommes d'idée distincte, qui réponde au mot de puissance ou d'efficace ; parce que Dieu n'a point donné de puissance véritable aux créatures, et que je ne dois donner des idées que pour faire connaître les ouvrages de Dieu et la Sagesse de sa conduite ». *Ibid.*. Sur tout ceci, voir plus bas.

²⁴⁸ Voir plus haut.

scientifique) consistant en une confrontation sensible avec le monde, provoquée et encadrée par la raison, en vue d'observer ses résultats²⁵⁰.

Avant d'étudier précisément la conceptualisation malebranchienne de l'expérience scientifique, on remarquera que cette définition de l'expérience comme une *demande* faite à Dieu va dans le sens d'une identification entre l'expérience, la révélation et la foi. Nous analyserons plus bas les présupposés *logiques* d'une telle définition. Les termes « demandes » et « questions » doivent, en effet, être rapportés au contexte *méthodologique* qui est le leur, à savoir : depuis le chapitre premier de la Seconde partie du Livre sixième de la *Recherche*, l'énoncé des règles (une règle générale (en deux parties) et six règles regardant la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions) qu'il faut observer dans la recherche de la vérité²⁵¹. Nous insisterons également sur la rationalité et sur l'activité inhérentes à cette demande volontaire qui, comme nous l'avons remarqué plus haut, la rapproche d'une conceptualisation véritablement scientifique de l'expérience. Soulignons simplement que si l'expérience est une demande « fait<e> à l'Auteur de la nature » et donc à Dieu, alors il s'agit d'une forme particulière de révélation, opérant de façon *a posteriori* à partir d'une expérience originelle du monde, c'est-à-dire à partir d'objets contingents dont on recherche, par exemple, la cause.

Il est donc clair que la troisième conceptualisation malebranchienne de la preuve fait, elle aussi, intervenir l'expérience *et* la raison : le raisonnement qu'elle est ne quitte jamais tout à fait le terrain sensible – ou plus exactement « physique » – auquel elle se confronte et qui lui donne, en quelque sorte, sa « matière »²⁵².

Dans les trois cas, la preuve est donc une procédure d'« attestation » plus ou moins rationnelle, allant de la simple « monstration » au raisonnement le plus complexe, en passant par l'« expérimentation ». C'est toujours l'expérience conçue, par Malebranche, comme une confrontation sensible, répétée et prolongée, avec le monde qui établit tel ou tel fait, qu'il

²⁴⁹ Ce que confirmeront donc les nombreux textes de Malebranche confondant les termes preuve(s) et démonstration(s). Voir, plus bas, notre chapitre intitulé « **Preuve & démonstration** ».

²⁵⁰ A nouveau : voir, par exemple, *RV*, OC I, pp. 135-136 et *op. cit.*, pp. 79-81.

²⁵¹ Sur tout ceci, voir *RV*, OC II, pp. 295 et suivantes. Ici aussi Malebranche rejoint les auteurs de Port-Royal. Voir Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 178 ; *op. cit.*, pp. 292 et suivantes et *op. cit.*, pp. 300 et suivantes (où Antoine Arnauld et Pierre Nicole revendiquent en note l'héritage cartésien de leur traitement de la notion de « question(s) »).

²⁵² C'est pourquoi, analysant cette « espèce de preuve sensible que Malebranche développe volontiers <et qui> consiste à montrer que ni les corps supposés extérieurs, ni notre propre corps, ni notre âme ne peuvent produire les sentiments variés qui sont en nous », Victor Delbos écrit que, « comparée aux preuves cartésiennes <de l'existence de Dieu>, elle <cette espèce de preuve sensible> marque une sorte de retour à la considération du sensible comme moyen de s'élever jusqu'à Dieu ». Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, pp. 202-203. Sur cette question, voir également, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** ».

s'agisse d'un fait « physique » auquel on se réfère immédiatement (la preuve comme renvoi indicatif), d'un fait considéré comme un vécu (la preuve comme « épreuve ») ou d'un fait supposé rendre compte de tel(s) ou tel(s) fait(s) connu(s) (l'expérience scientifique).

Elle peut être « solide »²⁵³, « forte »²⁵⁴, « vive »²⁵⁵, mais aussi « certaine »²⁵⁶, « manifeste »²⁵⁷, « évidente »²⁵⁸, « claire »²⁵⁹, « sûre »²⁶⁰ ou « exacte »²⁶¹. C'est pourquoi on peut la dire également « convaincante »²⁶², « incontestable »²⁶³, « suffisante »²⁶⁴, « bonne »²⁶⁵ ou « invincible »²⁶⁶. *A contrario*, on la jugera parfois « faible »²⁶⁷, « confuse »²⁶⁸,

²⁵³ Voir *RV*, OC I, p. 153 ; *CC*, OC IV, p. 25 ; *RD*, OC VII, p. 539 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 904 ; *op. cit.*, p. 935 ; *op. cit.*, p. 937 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, p. 42 et *RR*, OC XVII, p. 259.

²⁵⁴ Voir *RV*, OC I, p. 103 ; *op. cit.*, p. 156 ; *op. cit.*, p. 210 ; *op. cit.*, p. 348 ; *Écl. VI*, OC III, p. 60 ; *Écl. X*, OC III, p. 134 ; *op. cit.*, p. 154 et *TNG*, OC V, p. 33.

²⁵⁵ Voir *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 99 et *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 67.

²⁵⁶ Voir *RV*, OC I, p. 435 ; *RV*, OC II, p. 28 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 441 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 284 ; *CC*, OC IV, p. 57 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, pp. 236-237 (c'est Arnauld qui écrit) ; *op. cit.*, pp. 256-257 (c'est à nouveau Arnauld qui écrit) ; *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 454 ; *RD*, OC VII, p. 591 ; *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 741 ; *RRPT*, *Troisième Lettre*, OC VIII, p. 785 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1008 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1129 ; *TM*, OC XI, p. 203 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 95 ; *op. cit.*, p. 99 ; *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 195 ; *EMR*, *Entretien IX*, OC XII, p. 205 ; *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 333 ; *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 376 et *EM*, *Entretien III*, OC XIII, p. 429.

²⁵⁷ Voir *Contre la prévention*, OC IX, p. 1091.

²⁵⁸ Voir *Écl. VII*, OC III, p. 68 ; *CC*, OC IV, p. 5 ; *RD*, OC VII, p. 546 ; *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 724 ; *LRPT*, OC VIII, p. 817 ; *RLA*, 1 juillet 1694, OC IX, p. 997 ; *MCM*, *Méditation I*, OC X, p. 14 ; *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 173 ; *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 307 ; *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 335 et *EPC*, OC XV, p. 9.

²⁵⁹ Voir *Écl. VII*, OC III, p. 68 ; *Écl. X*, OC III, p. 134 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 965 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 97 ; *RG*, 15 février 1700, Supplément, OC XIV, p. 226 ; *RR*, OC XVII, p. 315 et *Défense*, OC XVII, p. 527.

²⁶⁰ Voir *Contre la prévention*, OC IX, p. 1071 ; *op. cit.*, p. 1072 ; *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 323 et *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 191.

²⁶¹ Voir *RV*, OC II, p. 442.

²⁶² Voir *RV*, OC I, p. 11 ; *op. cit.*, p. 210 ; *op. cit.*, p. 348 ; *op. cit.*, p. 417 ; *RV*, OC II, p. 240 ; *op. cit.*, p. 388 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 284 ; *CC*, OC IV, p. 15 ; *op. cit.*, p. 25 ; *op. cit.*, p. 37 ; *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 457 ; *RD*, OC VII, p. 590 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 973 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1117 ; *op. cit.*, p. 1120 ; *op. cit.*, p. 1121 ; *op. cit.*, p. 1122 ; *op. cit.*, p. 1123 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 98 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 67 ; *op. cit.*, p. 77 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre III, OC XIV, pp. 113-114 ; *RG*, 15 février 1700, Supplément, OC XIV, p. 218 ; *RPP*, OC XVI, p. 156 ; *RR*, OC XVII, p. 264 et *Défense*, OC XVII, p. 528.

²⁶³ Voir *RV*, OC I, p. 342 ; *Écl. I*, OC III, p. 30 ; *Écl. VIII*, OC III, p. 84 ; *TNG*, OC V, p. 33 ; *LD*, *Troisième Lettre*, OC VI, p. 313 ; *op. cit.*, p. 325 ; *op. cit.*, p. 327 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 97 et *Défense*, OC XVII, p. 527.

²⁶⁴ Voir *RV*, OC II, p. 57 ; *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 467 ; *RD*, OC VII, p. 473 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1071 ; *EMR*, *Préface*, OC XII, p. 19 ; *RPP*, OC XVI, p. 122 ; *op. cit.*, p. 153 et *Défense*, OC XVII, p. 529.

²⁶⁵ Voir *RV*, OC II, pp. 123-124 ; *op. cit.*, p. 202 ; *op. cit.*, p. 352 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 284 ; *CC*, OC IV, p. 136 ; *RVFI*, OC VI, p. 81 ; *op. cit.*, p. 183 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 193 ; *RD*, OC VII, p. 504 ; *RRPT*, OC VIII, p. 628 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 905 ; *op. cit.*, p. 971 ; *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 321 ; *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 353 ; *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 374 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 84 ; *RPP*, OC XVI, p. 156 et *RDF*, OC XVII, p. 586.

²⁶⁶ Voir *Quatre Lettres, Première Lettre*, OC VII, p. 374 ; *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 333 et *RPP*, OC XVI, p. 113.

²⁶⁷ Voir *Écl. XV*, OC III, p. 229 ; *RLA*, 1 juillet 1694, OC IX, p. 998 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1074 ; *EMR*, *Entretien XI*, OC XII, p. 263 et *RPP*, OC XVI, p. 155.

²⁶⁸ Voir *Écl. XV*, OC III, p. 207 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 99 et *Défense*, OC XVII, p. 523.

« obscure »²⁶⁹, « maligne »²⁷⁰, ou encore « méchante »²⁷¹, « dangereuse »²⁷², « impertinente »²⁷³, « fausse »²⁷⁴. Elle est alors simplement « vraisemblable »²⁷⁵ voire « éloignée, et difficile à comprendre »²⁷⁶. Plus rarement, la preuve est dite « courte et précise »²⁷⁷ – ou, plus fréquemment, simplement « courte »²⁷⁸ –, « (...) grande et (...) vaste »²⁷⁹, « commune »²⁸⁰, « intérieure »²⁸¹ ou « personnelle »²⁸², « plaisante »²⁸³ voire « badine »²⁸⁴, « agréable »²⁸⁵, « belle »²⁸⁶ ou « d'éclat »²⁸⁷, « touchante »²⁸⁸, « palpable »²⁸⁹, « perpétuelle »²⁹⁰, « extraordinaire »²⁹¹ – mais aussi, plus fréquemment, « nouvelle »²⁹² –. « Ordinaire »²⁹³, « simple »²⁹⁴, « directe »²⁹⁵, « commode »²⁹⁶, « abstraite »²⁹⁷, « décisive »²⁹⁸, « inutile »²⁹⁹, « grossière »³⁰⁰ ou « particulière »³⁰¹ la qualifient également. Elle peut être encore

²⁶⁹ Voir *RV*, OC II, p. 106 et *Défense*, OC XVII, p. 523.

²⁷⁰ Voir *Contre la prévention*, OC IX, p. 1045.

²⁷¹ Voir *RV*, OC II, p. 349 et *LD*, *Troisième Lettre*, OC VI, p. 312.

²⁷² Voir *Écl.* XV, OC III, p. 251.

²⁷³ Voir *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 237.

²⁷⁴ Voir *Défense*, OC XVII, p. 528.

²⁷⁵ Voir *RV*, OC I, p. 112 et *RV*, OC II, p. 106.

²⁷⁶ Voir *CC*, OC IV, p. 31.

²⁷⁷ Voir *op. cit.*, p. 132.

²⁷⁸ Voir *RVFI*, OC VI, p. 81 ; *RLA*, 1 juillet 1694, OC IX, p. 995 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 98 et *op. cit.*, p. 99.

²⁷⁹ Voir *RV*, OC I, p. 335.

²⁸⁰ Voir *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, p. 42.

²⁸¹ Voir *RV*, OC I, p. 195.

²⁸² Voir *MCM*, *Méditation V*, OC X, p. 56.

²⁸³ Voir *RV*, OC II, p. 346.

²⁸⁴ Voir *op. cit.*, p. 352.

²⁸⁵ Voir *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 170.

²⁸⁶ Voir *TNG*, OC V, p. 33.

²⁸⁷ Voir *Quatre Lettres*, *Quatrième Lettre*, OC VII, p. 461.

²⁸⁸ Voir *RV*, OC II, p. 106.

²⁸⁹ Voir *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 315.

²⁹⁰ Voir *RRPT*, OC VIII, p. 632.

²⁹¹ Voir *LD*, *Troisième Lettre*, OC VI, p. 318.

²⁹² Voir *Quatre Lettres*, *Quatrième Lettre*, OC VII, p. 457 ; *RD*, OC VII, p. 546 ; *RRPT*, OC VIII, p. 643 ; *RRPT*, *Troisième Lettre*, OC VIII, p. 766 et *LRPT*, OC VIII, p. 816.

²⁹³ Voir *RV*, OC II, p. 371.

²⁹⁴ Voir *CC*, OC IV, p. 14 et *EPC*, OC XV, p. 11.

²⁹⁵ Voir *Défense*, OC XVII, p. 520.

²⁹⁶ Voir *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 170.

²⁹⁷ Voir *RV*, OC II, p. 437 ; *CC*, OC IV, p. 72 ; *op. cit.*, p. 84 ; *op. cit.*, p. 131 ; *TNG*, OC V, p. 33 ; *op. cit.*, p. 166 et *RVFI*, OC VI, p. 38.

²⁹⁸ Voir *Écl.* XVI, OC III, p. 301.

²⁹⁹ Voir *CC*, OC IV, p. 137.

³⁰⁰ Voir *RV*, OC I, p. 11.

³⁰¹ Voir *RV*, OC II, p. 72 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1123 et *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 69.

« naturelle »³⁰², et renvoie alors le plus souvent à « la preuve courte et incontestable du sentiment »³⁰³.

Enfin, Malebranche distingue les preuves « sensibles »³⁰⁴ et les preuves « démonstratives »³⁰⁵ – ou encore, nous l'avons vu, les « preuves d'expérience » par opposition aux démonstrations géométriques³⁰⁶ – ; les preuves « négatives » et les preuves « positives »³⁰⁷ ; les « preuves de sentiment » – ou « preuves d'instinct »³⁰⁸ – et les « preuves par la raison »³⁰⁹ ou « preuves de lumière »³¹⁰ – dans les *Conversations chrétiennes*,

³⁰² Voir *RV*, OC II, p. 208 ; *CC*, OC IV, p. 14 ; *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 374 et *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre III, OC XIV, p. 114.

³⁰³ Voir *RV*, OC I, p. 72 ; *Écl. I*, OC III, p. 37 ; *CC*, OC IV, p. 37 ; *op. cit.*, p. 101 ; *MCM*, *Méditation X*, OC X, pp. 112-113 ; *MCM*, *Méditation XIV*, OC X, p. 154 ; *TM*, OC XI, p. 131 ; *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 289 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 77 ; *RPP*, OC XVI, p. 51 (« (...) par les preuves courtes et incontestables des sensations (...) » (sur la confusion malebranchienne entre la sensation et le sentiment, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 67 et *EMR*, *Entretien V*, OC XII, p. 117 : « Je nomme dans cet ouvrage sentiments, ce que je me souviens d'avoir nommé sensations dans les autres »)) et *MDHP*, OC XVII, p. 410. Enfin, voir plus bas.

³⁰⁴ Voir *RV*, OC I, p. 11 ; *op. cit.*, p. 199 ; *op. cit.*, p. 353 ; *RV*, OC II, p. 104 ; *op. cit.*, p. 106 ; *op. cit.*, p. 135 ; *op. cit.*, p. 240 ; *Écl. VI*, OC III, p. 60 ; *Écl. X*, OC III, p. 154 ; *Écl. XV*, OC III, p. 208 ; *op. cit.*, p. 211 ; *CC*, OC IV, p. 15 ; *op. cit.*, pp. 131-132 ; *RVFI*, OC VI, p. 38 ; *RRPT*, Seconde Lettre, OC VIII, p. 731 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1082 ; *op. cit.*, p. 1102 ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 90 et *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 315.

³⁰⁵ Voir *RV*, OC I, p. 392 ; *RV*, OC II, p. 135 ; *Écl. XV*, OC III, p. 207 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 290 ; *RVFI*, OC VI, p. 23 ; *op. cit.*, p. 177 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 198 ; *LD*, *Troisième Lettre*, OC VI, p. 338 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 964 et suivantes ; *op. cit.*, p. 974 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1067 ; *op. cit.*, pp. 1069 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1100 ; *op. cit.*, p. 1102 ; *op. cit.*, p. 1113 ; *MCM*, *Méditation XII*, OC X, p. 134 ; *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 137 ; *op. cit.*, p. 142 ; *EPC*, OC XV, p. 26 ; *op. cit.*, p. 33 ; *RPP*, OC XVI, p. 156 ; *RR*, OC XVII, p. 293 ; *LR*, 1^{er} mars 1694, OC XVII, p. 334 ; *ERR*, début mars 1694, OC XVII, p. 344 ; *op. cit.*, p. 346 ; *Défense*, OC XVII, p. 520 et *op. cit.*, p. 528. Enfin, voir, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** » et son analyse des occurrences « démonstratif(s) » et « démonstrative(s) » dans les OC de Malebranche.

³⁰⁶ Voir *Écl. XVII*, OC III, p. 320.

³⁰⁷ Voir *MCM*, *Méditation IX*, OC X, p. 97 : « Mais puisque tu souhaites quelques preuves que la matière n'est point créée, je vais te le démontrer, sans te donner d'idée claire ni de puissance ni d'efficace. N'attends pas néanmoins de preuve positive qui répande dans ton esprit la lumière, et l'évidence. Cela ne se peut sans le secours des idées claires. Attends-toi à des preuves négatives, mais assez fortes pour te persuader invinciblement de la vérité dont tu es en doute ».

³⁰⁸ Voir *RV*, OC II, pp. 171-172 ; *CC*, OC IV, p. 101 (« Il fallait qu'Adam fût averti par des sentiments prévenants, par des preuves d'instinct, c'est-à-dire par des preuves courtes et incontestables, que telles et telles choses étaient bonnes pour son corps, ou utiles à sa santé ») ; *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, p. 98 ; *op. cit.*, p. 99 et *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 289 (« (...) il ne serait pas juste, que l'âme pour conserver la vie fût obligée de s'appliquer à tout ce qui peut nous la faire perdre. Il fallait qu'elle le discernât par la preuve courte et sûre de l'instinct ou du sentiment, afin qu'elle pût s'occuper toute entière à rendre à Dieu ses devoirs (...) »).

³⁰⁹ Voir *Défense*, OC XVII, p. 528 : « Mais j'appréhende encore plus, qu'en France les Libertins ne se fortifient dans les sentiments où ils sont, que l'âme est corporelle, et par conséquent sujette à la mort : que la substance qui pense, est la même que celle qui est étendue ; à cause que selon eux et Mr. de la Ville, l'étendue n'étant que la manière d'un être, l'essence duquel nous est inconnue, on n'a point de preuve par la raison, que cet être ne soit point capable de penser, et que l'on a du contraire des preuves de sentiment ; preuves, quelque fausses qu'elles soient, très convaincantes, et même démonstratives à l'égard de toutes les personnes qui ne se veulent point donner la peine de raisonner ». Sur l'expression « preuves de raison », voir également *CC*, OC IV, p. 5 ; sur celle « preuves de sentiment », voir *RV*, OC II, p. 171 ; *op. cit.*, p. 239 ; *Écl. XIII*, OC III, p. 193 ; *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 170 et *Défense*, OC XVII, p. 523 ainsi que plus haut. Malebranche tient donc cette « preuve de sentiment » pour synonyme d'« instinct de la nature » (*RV*, OC II, p. 171). Aussi, quelques lignes plus loin, écrit-

Malebranche oppose les « preuves de Morale », qui sont sensibles et « qui dépendent de quelques faits incontestables » (c'est pourquoi l'oratorien les nomme également « preuves de fait ») et les « preuves Métaphysiques »³¹¹ – ; les preuves *a posteriori*, « ou par les effets » et les preuves *a priori*, « ou tirées de la nature de la cause »³¹² (ce sont des « preuves de simple vue »³¹³) ; dans l'*Éclaircissement VII*, ce sont des « preuves de Théologie » qui font croire à Malebranche que « la raison pour laquelle les pures intelligences voient plus clairement les objets qu'ils ont déjà considérés, que les autres, (...) <est> qu'ils sont réellement plus disposés à recevoir la même action de Dieu en eux »³¹⁴ ; enfin, il y a les preuves « *per reductionem ad absurdum* »³¹⁵ que Malebranche utilise, par exemple, dans sa *Réponse au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées pour prouver que Dieu agit par des lois générales.

Nous insisterons plus bas sur ces distinctions remarquables. On notera simplement que, pour une large part, les oppositions se recoupent sans se redoubler. Ainsi, s'il va de soi que les « preuves par la raison » ou « preuves de lumière » sont des preuves « positives » car « démonstratives » (elles sont donc également *a priori*), les preuves « sensibles », dont font partie les « preuves de sentiment », que Malebranche qualifierait donc de preuves « négatives » selon la *Méditation IX* des *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, ne sont pas dépourvues de raison et peuvent être dotées d'une force démonstrative (dans l'extrait de la *Méditation IX* cité plus haut, Malebranche écrit : « je vais te le démontrer, sans te donner d'idée claire ni de puissance ni d'efficace ») – ce qu'attestent les preuves *a posteriori* qui

il : « il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes : l'instinct du sentiment, et l'évidence de la raison » (*op. cit.*, p. 172).

³¹⁰ Voir *RIQ*, OC XVII, p. 540 : « Ceux qui ne croiront point les preuves de lumière par lesquelles on prouve que l'ordre de la nature est renversé croiront peut-être cette preuve de sentiment <il s'agit de la honte> si ce n'est que semblables aux cyniques ils n'aient ni sentiment ni lumière mais à ceux qui ne sont capables ni de connaissance ni de sentiment on ne peut leur rien prouver ils sont incurables ». On pense bien évidemment ici à la distinction malebranchienne entre la grâce de lumière et la grâce de sentiment telle que la développe, par exemple, le *Traité de la nature et de la grâce*.

³¹¹ Voir *CC*, OC IV, pp. 131-132. Voir également *RV*, OC II, p. 104 ; *Écl. VI*, OC III, pp. 53-54 ; *RD*, OC VII, p. 516 ; *op. cit.*, p. 518 ; *EMR*, *Préface*, OC XII, p. 22 (c'est Faydit qui écrit) ; *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 81 et *RPP*, OC XVI, p. 68. Enfin, voir plus bas.

³¹² Voir *TNG*, OC V, pp. 32-33 ; *op. cit.*, p. 165 (où Malebranche ajoute les preuves « par l'autorité de l'Écriture » ou par la foi) ; *op. cit.*, p. 166 ; *RVFI*, OC VI, pp. 36 et suivantes et *RRPT*, OC VIII, p. 684 (où l'on voit notamment que, certes, indirectement, Malebranche identifie preuve *a posteriori* et expérience).

³¹³ Voir *RV*, OC II, p. 371.

³¹⁴ Voir *Écl. VII*, OC III, pp. 68-69. Ici encore, CF. *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339. Sur ce dernier extrait, à nouveau, voir plus bas. Voir également *TNG*, OC V, p. 65 (c'est Malebranche qui souligne) où notre philosophe écrit : « je vais faire voir, par les preuves que la foi me fournit, que Jésus-Christ est effectivement cette cause <occasionnelle dans l'ordre de la Grâce> ». C'est ce type d'expression qui tend à faire penser qu'il existe, chez Malebranche, une authentique expérience religieuse. Sur cette question, voir, plus bas, notre **ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?**.

³¹⁵ *RVFI*, OC VI, p. 41 (c'est Malebranche qui souligne). Voir également *op. cit.*, p. 46.

supposent les sens sans rien céder aux exigences rationnelles de la science –. Comme nous le verrons plus bas, ces différents extraits manifestent donc, de façon admirable, la difficulté et l’ambiguïté de la conceptualisation malebranchienne de la preuve³¹⁶.

Pour conclure sur ce point, si on laisse, pour le moment, volontairement de côté ces quelques difficultés ou ces nuances, à la lecture de l’ensemble de ces extraits, il paraît légitime d’opposer, chez Malebranche, une connaissance factuelle et une connaissance rationnelle, en sorte que l’on aurait :

- *d’un côté*, une connaissance des faits par nature contingents et sensibles, à laquelle on accède au moyen de l’« expérience sensible »³¹⁷ toujours probante ;
- *d’un autre côté*, une connaissance idéelle portant sur des objets nécessaires, immuables, rationnels, dont la force réside dans son évidence, dans sa stabilité... acquise grâce à la démonstration³¹⁸.

Ce qui revient à reconnaître l’existence, chez Malebranche, de la distinction classique entre les vérités de fait et les vérités de raison.

C. *Vérités de fait / vérités de raison*

Un long extrait de l’*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* atteste la reconnaissance, par Malebranche, de cette distinction. Il s’agit d’un dialogue entre Ariste et Théodore :

Quand j’ai donc comparé les sciences entre elles selon mes lumières, les divers avantages ou de leur évidence, ou de leur utilité, je me suis trouvé dans un embarras étrange. Tantôt la crainte de tomber dans l’erreur donnait la préférence aux sciences exactes, telles que sont l’Arithmétique et la Géométrie, dont les démonstrations contentent admirablement notre vaine curiosité. Et tantôt le désir de connaître, non les rapports des idées entre elles, mais les rapports qu’ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons, m’engageait dans la Physique, la

³¹⁶ C’est pourquoi, comme précédemment la réflexion et l’attention, la preuve malebranchienne est sensible *et* « capable d’ébranler d’abord les esprits un peu éclairés, de les rendre attentifs, et ensuite de les convaincre ». *RV*, OC I, p. 11. Sur les liens existant, d’une part, entre la preuve et l’attention ; d’autre part, entre la preuve et la réflexion, voir, plus bas, notre chapitre « **Preuve & démonstration** ».

³¹⁷ Voir *RV*, OC II, p. 399 et *Écl. XVII*, OC III, pp. 320 et suivantes.

³¹⁸ On sait que, selon Malebranche, « démontrer, proprement c’est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement » (*Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911). En outre, sur l’intelligibilité de la démonstration, voir, par exemple, *Écl. VI*, OC III, p. 55 : « comme les hommes sont plus sensibles qu’ils ne sont raisonnables, et qu’ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs sens que celui de la vérité intérieure ; ils ont toujours consulté leurs yeux pour s’assurer de l’existence de la matière, sans se mettre en peine de consulter leur raison : et c’est pour cela qu’ils sont surpris, lorsqu’on leur dit qu’il est difficile de la démontrer ».

Morale, et les autres sciences qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains. Chose étrange, Théodore, que les sciences les plus utiles soient remplies d'obscurités impénétrables ; et que l'on trouve un chemin sûr, et assez facile et uni, dans celles qui ne sont point si nécessaires !³¹⁹

A quoi Théodore répond :

Il y a des sciences de deux sortes. Les unes considèrent les rapports des idées : les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées. Les premières sont évidentes en toutes manières : les autres ne le peuvent être, qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous en raisonnons. Ces dernières sont fort utiles, mais elles sont environnées de grandes obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité. Mais si nous pouvions trouver quelque moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions, nous pourrions éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près. Car encore un coup, les vérités ou les rapports des idées entre elles ne nous regardent, que lorsqu'elles représentent les rapports qui sont entre les choses qui ont quelque liaison avec nous.

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.³²⁰

Plusieurs remarques s'imposent.

³¹⁹ *EMR, Entretien VI, OC XII, p. 131.* Pour une analyse de l'ensemble de ce passage – qui insiste notamment sur les liens existant, chez Malebranche, entre la métaphysique et la révélation –, voir, par exemple, Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, pp. 56 et suivantes. Voir également Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 137-138. Enfin, voir Martial Gueroult, *Malebranche. III, Les cinq abîmes de la providence. La nature et la grâce*, pp. 155 et suivantes (Martial Gueroult souligne la paradoxale dissociation qui s'établit ici entre l'évidence des sciences et leur utilité éthico-religieuse).

³²⁰ *EMR, Entretien VI, OC XII, p. 132.* On notera l'adjectif « incontestable(s) » très souvent associé aux termes « expérience(s) » (*TM, OC XI, pp. 65-66* et *EMR, Entretien VI, OC XII, p. 132*) et « preuve(s) » (voir, plus haut, notre relevé), mais aussi aux mots « fait(s) » (par exemple, *CC, OC IV, pp. 131-132*) et « démonstration(s) » (par exemple, *RV, OC I, pp. 62-63*). Comme nous le verrons plus bas, cette insistance de Malebranche est très vraisemblablement le signe d'une conceptualisation *rationnelle* de l'expérience et de la preuve ou, plus généralement, des « vérités de fait ». Par ailleurs, on soulignera que le terme expérience peut être entendu dans la deuxième partie de cet extrait de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* de trois façons différentes. Il renvoie : soit à l'expérience au sens pratique du terme ; soit à l'expérience psychologique ; soit, enfin, à l'expérience théorique proprement dite. Cela étant dit, les trois sens sont intéressants et l'expression « expériences incontestables » les condense, sans aucun doute, tous. Enfin, si on lit la fin de ce passage à la lumière de ce que Théodore affirme quelques lignes plus loin, à savoir qu'« il n'y a que trois sortes d'êtres dont nous ayons quelque connaissance, et avec qui nous puissions avoir quelque liaison : Dieu, ou l'Être infiniment parfait, qui est le principe ou la cause de toutes choses : des esprits, que nous ne connaissons que par le sentiment intérieur que nous avons de notre nature : des corps, dont nous sommes assurés de l'existence par la révélation que nous en avons » (*EMR, Entretien VI, OC XII, p. 135*), l'existence, chez Malebranche, d'une authentique *expérience religieuse* semble à nouveau avérée. Sur cette question, voir, plus bas, notre *ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?*.

Tout d'abord, on notera la distinction explicitement posée par Malebranche entre, d'une part, une science démonstrative – et exacte³²¹ – (par exemple l'Arithmétique ou la Géométrie) et, d'autre part, une science « expérimentale » (*i. e.* « qui dépend souvent d'expériences ») – et incertaine – (la Physique ou la Morale). Plus précisément, il y aurait les sciences étudiant « les rapports des idées entre elles » (les mathématiques (en général)) et celles qui ont pour objets « les rapports qu'ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons » (la physique puis la morale)³²². Cet extrait rappelle ainsi le chapitre V de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche* dans lequel Malebranche définit, de façon assez complète, la vérité comme un rapport entre des termes qu'elle met en relation d'égalité ou d'inégalité³²³. Or, écrit Malebranche, « il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement »³²⁴. Si les premières vérités « sont éternelles et immuables »³²⁵ et se rencontrent dans les mathématiques, les deux autres « sont sujettes au changement dont toute créature est capable »³²⁶ et caractérisent sans aucun doute la physique et toutes les autres sciences qui utilisent des jugements d'existence conformes ou non à l'idée qu'on a d'une chose. C'est pourquoi on identifiera ici les rapports entre les choses et leurs idées et ceux entre les choses seulement, les seconds n'allant pas sans les premiers (on ne saurait, en effet, juger des rapports entre les choses seulement sans les rapporter réflexivement ou non à une idée). Ce qui explique, sans doute, que ce dernier rapport disparaît dans la réponse de Théodore qui n'évoque que deux sortes de sciences (et donc de vérités ou de rapports) : celles qui « considèrent les rapports des idées : les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées ». En outre, précise Malebranche dans ce même texte, « il n'y a aussi que les vérités qui sont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit. Car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres vérités »³²⁷. Autrement dit, contingentes, les vérités physiques « qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains » sont également sensibles.

³²¹ Ce qui ne signifie pas que la physique manque inexorablement d'exactitude. Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 376.

³²² Même s'il va de soi que l'on a souvent affaire à des « problèmes mêlés de physique et de mathématique » (*Ibid.*).

³²³ Malebranche remarquera, en outre, que, quelle que soit la science considérée et la nature des termes mis en rapports, ceux-ci se ramènent à deux types principaux : soit les termes sont commensurables entre eux (on a alors un rapport de *grandeur* (par exemple *op. cit.*, p. 384)) ; soit les termes comparés ne sont pas quantifiables (on parle alors de rapport de *qualité* (par exemple *ibidem*) ou de rapport de *perfection* (par exemple *Écl. X*, OC III, pp. 137-138)).

³²⁴ *RV*, OC II, pp. 286-287.

³²⁵ *Op. cit.*, p. 287.

³²⁶ *Ibid.*.

³²⁷ *Ibid.*.

Force est alors de constater le caractère incertain, obscur et trompeur de ces vérités dépendantes de l'expérience³²⁸. Ariste le note. Malebranche y insiste à plusieurs reprises, par exemple dans cet extrait des *Conversations chrétiennes* : « Les physiciens ne connaissent les lois particulières de la Nature, que d'une manière fort imparfaite ; car les expériences qui sont le moyen le plus assuré de les découvrir, sont fort trompeuses »³²⁹. Quant à Théodore, il révèle la cause de cette tromperie : c'est, précise-t-il dans l'extrait de de l'*Entretien VI*, parce que ces sciences ou ces vérités « supposent que les choses sont semblables aux idées que nous en avons », ou encore parce qu'elles « supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité ». Pour ce qui est de cette difficulté à connaître la vérité des faits, on l'expliquera, bien évidemment, par l'expérience-révélation, et donc par la foi, que la découverte de ces faits suppose – nous ne quittons jamais tout à fait le royaume des croyances –, ainsi donc que par les liens souvent complexes qui unissent l'expérience prise théoriquement et la raison.

Dans l'*Éclaircissement VI*, on pouvait ainsi lire :

Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières, par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. (...) Mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence : il nous y incline seulement par impression (...).³³⁰

Ou encore :

Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement Créateur du monde matériel et sensible. Car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires ; et il n'y a point de rapport

³²⁸ Le sixième chapitre du Livre second de la Méthode parlait des « idées confuses ou composées de physique, de morale, de mécanique, de chimie, et de toutes les autres sciences ». *Op. cit.*, p. 373.

³²⁹ *CC*, *OC IV*, pp. 198-199.

³³⁰ *Écl. VI*, *OC III*, p. 62. *CF.* Descartes, *Abrégé des six Méditations suivantes*, *AT VII*, 15-16 (texte latin) / *AT IX*, 12. Pour Descartes également, les raisons par lesquelles on peut conclure à l'existence des corps ne sont pas aussi fermes ni aussi solides – Malebranche ne saurait dire « aussi évidentes » (l'âme et Dieu n'étant pas connus par idée) – que celles qui nous font connaître l'existence de notre âme et celle de Dieu. Il tenait cependant ces raisons pour suffisantes et décisives. Sur la notion d'évidence, distincte de la certitude, voir plus haut. Comme le rappelle Ferdinand Alquie à propos de Malebranche, « l'existence des corps ne saurait être démontrée. A parler selon la rigueur, toute existence est dans ce cas : celle de l'âme, celle de Dieu sont considérées par Malebranche comme d'abord présentes, et non comme établies par raisonnement. Mais, précisément, l'existence des corps offre ceci de particulier que ne pouvant, comme toute existence, être déduite, elle ne peut non plus être saisie directement ». Ferdinand Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 82.

nécessaire entre Dieu, et un tel monde. Il a pu ne le pas créer, et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement.³³¹

On approfondira la connaissance de cette distinction malebranchienne entre les vérités de fait et les vérités de raison en lisant les quelques textes qui suivent.

Nous pensons, tout d'abord, à ce texte de la *Recherche* :

(...) il y a encore des vérités outre celles de la foi, dont on aurait tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent les faits d'histoire, et d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont *nécessaires*, et les autres *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*.

On demande donc qu'on observe exactement, la règle que l'on vient d'établir <*i.e.* ne point chercher l'évidence dans les choses de la foi et ne point s'arrêter à la foi ou à l'autorité des philosophes dans les choses de la nature>, dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connaissance peut être appelée science, et l'on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'Histoire, qui comprend les choses contingentes.³³²

A la lecture de cet extrait, on remarquera que l'on aurait tort d'identifier trop rapidement les vérités de faits – par nature contingentes – et les vérités physiques – dont certaines sont nécessaires, écrit Malebranche –. Certes, depuis au moins Aristote, on a pris l'habitude de distinguer les mathématiques et la physique en vertu de leur objet : nécessaire et éternel pour le premier ; contingent, corruptible et en mouvement pour le second³³³. Mais

³³¹ *Écl.* VI, OC III, p. 64.

³³² *RV*, OC I, pp. 62-63.

³³³ Voir, par exemple, Aristote, *Métaphysique*, Livre E, *Œuvres complètes*, Pierre Pellegrin (dir.), Paris, GF Flammarion, 2014, pp. 1827 et suivantes. C'est pourquoi les déterminations de la science telles que les chapitres 3 et 4 du Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, par exemple, les définissent (à savoir : la nécessité, l'éternité, l'incorruptibilité... de son objet) ne regardent – de l'aveu même d'Aristote – que la science « dans son sens rigoureux » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, p. 280). Lorsque le Stagirite affirme, par exemple, qu'à la différence de la science, « l'art concerne toujours un devenir » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, p. 283), il ne faut pas conclure qu'il n'existe pas, chez Aristote, une science des êtres contingents. Voir à nouveau Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19 : « ils <les animaux> possèdent une puissance de discernement qui leur est connaturelle, et que nous appelons « sensation » (*aisthêsis*). Bien qu'elle se trouve chez les animaux, une rétention de l'impression sensible se forme chez certains, mais ne se forme pas chez les autres. Pour tous ceux, donc, chez qui elle ne se forme pas, il n'y a pas de connaissance en dehors de l'acte de sentir, aussi bien en général que pour ce qui ne laisse pas d'impression. Quant à ceux dans lesquels elle se trouve, une fois qu'ils ont senti, ils la possèdent encore dans leur âme. Quand cela s'est produit plusieurs fois, il y a une différence entre ceux chez qui se forme une notion (*logos*), à partir de la rétention de ces impressions, et ceux chez qui ce n'est pas le cas. Ainsi, de la sensation vient la mémoire, comme nous l'avons dit, et de la mémoire, quand elle

Malebranche n'opère pas une telle distinction et 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 ». Autrement dit, les vérités physiques, qui sont contingentes au sens où elles dépendent de la volonté, et donc de l'arbitraire – fondé –, de Dieu, demeurent, selon Malebranche, nécessaires car dépendantes de la volonté *immuable* du Créateur. Pour être exact, il faut donc distinguer deux espèces de nécessité chez Malebranche : une nécessité rationnelle (telles sont les vérités logiques, mathématiques et morales) et une nécessité de fait³³⁴ (elle concerne principalement les lois physiques qui, nécessaires aux yeux de l'homme, demeurent métaphysiquement contingentes³³⁵).

Ferdinand Alquié a ainsi raison de rappeler l'« histoire » de la phrase : « 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 ». Car cette expression succède – à partir de la troisième édition de la *Recherche* – à cette première affirmation « obscure »³³⁶ – qui apparaît dans la première édition de la *Recherche* – : « J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et parce qu'elles ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement ». Dans un premier temps, Malebranche aurait donc distingué deux raisons de l'immutabilité des vérités nécessaires (à savoir : leur nature et la constance de la volonté créatrice de Dieu) ; pour, dans un second temps, répondant à la *Critique* de Foucher, distinguer explicitement deux espèces de vérités, les vérités nécessaires et les vérités contingentes³³⁷, toutes deux immuables – cette distinction étant celle qu'adopte le texte de la *Recherche* après 1677 – :

s'applique fréquemment au même objet, vient l'expérience (*empeiria*), car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une expérience une. De l'expérience à son tour – c'est-à-dire de l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, de l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles –, vient le principe de l'art et de la science ; de l'art s'il s'agit d'une genèse, de la science s'il s'agit de ce qui est ». Pierre-Marie Morel, *Aristote*, pp. 69-70. Sur la définition de l'expérience comme « l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, de l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles », voir, plus bas, notre **Conclusion de la Seconde section de la Troisième partie**.

³³⁴ Comme nous le verrons plus bas, une telle nécessité de fait ne sera pas exempte de rationalité.

³³⁵ Voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 232. Ferdinand Alquié note à ce propos : « Malebranche retrouve donc, en ce qui les <les lois physiques> concerne, un analogue de la théorie créationniste de Descartes. Mais, les séparant des autres vérités, il brise l'unité de la science cartésienne ». *Ibid.* Voir également Martial Gueroult, *Malebranche. II, Les cinq abîmes de la providence. L'ordre et l'occasionalisme*, Paris, Aubier, 1959, pp. 21-22. Martial Gueroult interroge l'apparente contradiction entre cette idée et la réfutation, par Malebranche, de la doctrine cartésienne des vérités éternelles (ce que Dieu a voulu d'une volonté libre et indifférente, Dieu peut cesser de le vouloir).

³³⁶ Voir *op. cit.*, p. 231 : « Malebranche, bien qu'affirmant la vision en Dieu, paraît n'avoir pas renoncé à la théorie cartésienne <celle de la création des vérités éternelles> : il la juxtapose, en une phrase obscure, à celle qui deviendra la sienne ».

³³⁷ Voir, par exemple, *Appendices I-II, Préface contre Foucher*, OC II, p. 487 où Malebranche reprend cette distinction de Foucher.

Il y a de deux sortes de vérités immuables. Il y en a qui le sont par leur nature ou par elles-mêmes, comme que 2 fois 2 font 4 : et d'autres parce qu'elles ont été déterminées par la volonté de Dieu qui n'est point sujette au changement, comme qu'une boule en meut une autre en telle rencontre.³³⁸

Or cette reformulation de Malebranche accentue le rôle de l'expérience dans l'établissement des vérités de fait. Ainsi, Ferdinand Alquié écrit :

En séparant <contre la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles> les vérités incréés et les lois de la Nature, Malebranche accorde que la physique ne possède qu'une nécessité de fait, et que nous ne pouvons la constituer qu'à partir de l'expérience. En cela s'annoncent les théories qui verront dans les lois physiques des rapports irréductibles à une véritable nécessité rationnelle, théories dont la plus célèbre est celle de Hume, et dont l'aboutissement sera la conception kantienne de la causalité.³³⁹

Il poursuit :

Les essences mathématiques sont aperçues dans le Verbe. Les lois physiques, que le Verbe ne contient pas, ne peuvent être formulées que par nous, à partir des sensations dont la volonté de Dieu nous affecte. Et sans doute, pour les découvrir, l'intellect humain prend-il appui sur la raison universelle et les rapports qu'elle contient. Mais il ne lui emprunte alors que sa forme : le principe de sa science demeure la constatation des faits. Bien que se disant fidèle à la mathématique cartésienne, où l'évidence rationnelle est la source et la mesure du vrai, Malebranche élabore ainsi la théorie d'une physique expérimentale, ne demandant aux mathématiques que des moyens d'expression. Telle sera la science de Newton.³⁴⁰

M. Alquié achève alors d'opposer Malebranche et Descartes. Voici un long passage sur lequel nous reviendrons plus bas :

Distinguant les « vérités nécessaires par nature » et les vérités qui doivent leur constance à l'immutabilité de la volonté divine, Malebranche sépare donc la géométrie et la physique, que Descartes assimilait. En réalité, malgré la doctrine de l'étendue intelligible, c'est Descartes, et non Malebranche, qui estime que nous pouvons comprendre le Monde à partir de la seule idée de l'espace. Pour Descartes, l'explication scientifique de l'Univers consiste à étaler les choses dans l'étendue, pour en apercevoir les ressorts. Et la force, si elle dérive de Dieu seul, obéit à des lois qui, pour être créées, sont d'une nécessité rationnelle. Aussi les lois du choc, déduites par raison, sont-elles, dans les *Principes*, maintenues contre l'expérience elle-même. Malebranche, après avoir suivi Descartes, n'hésitera pas à modifier ces lois, à les rectifier selon l'expérience. Et il pourra le faire sans contredire sa théorie générale du savoir. A ses yeux, une science purement rationnelle de l'étendue ne saurait découvrir le fondement de la mobilité des corps, et les lois de leur mouvement. Elle ne saurait davantage comprendre la nature de la force, de l'efficace. Le principe cartésien de

³³⁸ *Op. cit.*, pp. 488-489.

³³⁹ Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 232.

³⁴⁰ *Ibid.*. Sur l'allusion à Newton, et sur la part revenant à l'expérience et à la raison dans l'établissement de ces vérités, voir plus bas.

l'évidence ne vaut que « dans les mathématiques pures », il « n'est pas le premier dans la physique ». Il ne pourrait y être admis qu'en supposant « que Dieu nous éclaire par les mêmes idées par lesquelles il a formé son ouvrage ». Partir de l'expérience devient donc, pour la physique, une nécessité.³⁴¹

Car si « c'est (...) à l'homme seul qu'il appartient d'établir la science de l'Univers créé »³⁴² alors « la physique ne peut plus être qu'expérimentale, et constituée par l'homme »³⁴³.

On l'aura compris, ce texte de Malebranche non seulement distingue les vérités nécessaires et les vérités contingentes (en mettant l'accent sur l'importance de l'expérience dans l'établissement de ces dernières) mais aussi insiste sur l'immuabilité et sur la nécessité de fait des vérités contingentes. Ce qui ne sera pas sans conséquence puisque, comme nous le verrons plus bas, il ne saurait y avoir de science physique ni d'« expérimentation » sans une certaine répétition ou sans une certaine « reproductibilité » des phénomènes étudiés³⁴⁴.

Pour terminer, on rapprochera cet extrait de la *Recherche* de ce passage de la même œuvre opérant une distinction similaire :

Ainsi la science et la philosophie qu'ils <ceux qui portent un « faux et lâche respect » aux Anciens> apprennent, est proprement une science de mémoire, et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes ; et ce sont plutôt des historiens, que de véritables philosophes, des hommes qui ne pensent point, mais qui peuvent raconter les pensées des autres.³⁴⁵

On pense encore à cette *Réponse* de Malebranche *au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées :

Ne vous fâchez pas, je vous prie : mais plutôt, Monsieur, prenez garde que vous vous trompez encore, de croire que pour concevoir quel est le mouvement propre à tracer une ligne courbe, il faut déjà la connaître. Car il n'en est pas de même des vérités nécessaires que des faits, et des sciences que des histoires. Il faudrait avoir vu le visage de S. Augustin, pour savoir comment il était fait. Mais pour former des lignes

³⁴¹ *Op. cit.*, p. 233 (à la fin de l'extrait, Ferdinand Alquié cite la lettre de *Malebranche à Dortous de Mairan* du 6 septembre 1714 (voir *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, pp. 910-911)). On sait qu'en science Malebranche accordera à l'expérience une place de plus en plus grande. Voir plus bas.

³⁴² Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 233. Cette solitude de l'homme lui imposera de faire des *suppositions*. Sur ce point, voir plus bas.

³⁴³ *Ibid.*.

³⁴⁴ Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre E, p. 1830 : « il n'y a pas de science du coïncident, c'est manifeste, car toute science est science de ce qui est toujours ou de ce qui est le plus fréquemment. <Autrement>, comment en effet pourra-t-on apprendre ou instruire quelqu'un d'autre ? ».

³⁴⁵ *RV*, OC I, p. 285. Voir également *op. cit.*, p. 63 : « (...) on peut généralement appeler du nom d'Histoire la connaissance des langues, des coutumes, et même celles des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire, et sans en avoir eu d'évidence ni de certitude ». On retrouve, dans ces deux extraits, la distinction cartésienne entre l'histoire et la science. Voir la lettre de Descartes à Hoogelande du 8 février 1640 citée plus haut (Descartes à Hoogelande, 8 février 1640, in *Œuvres philosophiques II 1638-1642*, p. 159 / AT III, 722 (texte latin)).

géométriques, et en découvrir les propriétés, il ne faut que consulter l'étendue intelligible, et contempler les rapports exacts qui sont entre les grandeurs.³⁴⁶

Ainsi qu'à cet autre extrait de la même *Réponse* (repris dans *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnaud* (1687), *Quatrième Lettre*, OC VII, p. 455) – il s'agit d'une citation d'Arnaud à propos de Malebranche, soulignée par l'oratorien lui-même – :

*Mais voilà ce que c'est : pour savoir ces faits <relatifs à la grâce et contenus dans les savants ouvrages de quelques Pères de l'Eglise>, il faudrait avoir lu, et les Méditatifs ne lisent guères, parce qu'ils négligent les faits, pour ne s'occuper que des vérités immuables et éternelles.*³⁴⁷

Tous ces extraits confirmeraient donc l'opposition, chez Malebranche, entre deux types de sciences ou deux types vérités : une vérité factuelle *d'un côté* (établie par une science empirique et expérimentale) ; une vérité idéale *d'un autre côté* (résultat d'une science démonstrative).

Mais, nous l'avons vu plus haut, la conceptualisation malebranchienne de la preuve n'est pas sans ambiguïté. Aussi doit-on maintenant poser pour elle-même la question de la rationalité de l'expérience théorique. Car si la croyance malebranchienne (religieuse ou non) peut être dite raisonnable – des faits et des preuves (dont nous avons vu le lien avec le concept d'expérience) étant susceptibles de la fonder – et si l'expérience est toujours, chez notre philosophe, probante – notamment lorsqu'elle est une expérience authentiquement scientifique –, c'est peut-être en raison de sa profonde rationalité. Mais de quelle rationalité s'agit-il ? En effet, si l'existence des corps ne se démontre pas mais s'éprouve, alors cette sorte d'expérience nous révélant « que nous avons un corps, et que nous sommes au milieu de beaucoup d'autres »³⁴⁸ est dépourvue de la rationalité et de l'évidence qui caractérisent la démonstration mathématique. D'un autre côté, la possibilité de prouver ce dont on a fait l'expérience hausse incontestablement l'énoncé factuel au-delà de la simple croyance et le place entre le savoir rationnel et l'adhésion absurde à un jugement infondé. Ce que confirmeraient le vocabulaire très souvent « flou » de Malebranche et l'indifférence avec laquelle l'oratorien emploie tantôt le terme de preuve tantôt celui de démonstration pour déterminer l'opération de l'esprit permettant de s'assurer de l'existant. Qu'est-ce donc que

³⁴⁶ *RVFI*, OC VI, p. 126.

³⁴⁷ *Op. cit.*, p. 283. Voir également, plus haut, *RV*, OC I, p. 23 ; *op. cit.*, p. 400 et *RV*, OC II, p. 74.

³⁴⁸ *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, pp. 138-139.

cette expérience théorique qui, sans être irrationnelle, ne saurait toutefois prétendre à l'évidence mathématique ? C'est ce que nous allons voir tout de suite.

Pour ce faire, nous reviendrons sur l'analyse des 719 occurrences des mots « preuve » (= 332) et « preuves » (= 387) dans les OC de Malebranche que nous confronterons aux 173 occurrences des mots « démonstration » (= 114) et « démonstrations » (= 59) ainsi qu'aux 46 occurrences des mots « démonstratif(s) » (= 6 (singulier) + 2 (pluriel)) et « démonstrative(s) » (= 18 (singulier) + 20 (pluriel))³⁴⁹ que l'on trouve dans le même corpus.

Chapitre 3 - Preuve & démonstration

La confusion entre la preuve et la démonstration qui règne dans la majorité des textes malebranchiens utilisant l'une et/ou l'autre de ces notions est d'autant plus surprenante³⁵⁰ que quelques extraits vont – parfois explicitement – dans le sens d'une distinction nette entre les deux concepts. La question est dès lors de savoir si un tel rapprochement est hasardeux (on le devrait à une imprécision de Malebranche dans le choix de son vocabulaire) ou s'il constitue, au contraire, l'indice de la conceptualisation fondamentalement ambiguë de l'expérience théorique malebranchienne. Pour établir ce point, soyons attentif aux ensembles de textes qui partagent le corpus malebranchien.

Parmi les textes de Malebranche distinguant ces deux notions, on a cet extrait remarquable – et explicite – de la *Réponse de Malebranche au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées :

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 *preuve*, et *démonstration*. Je crois

³⁴⁹ L'analyse des 605 occurrences des termes « prouver » (= 467) et « démontrer » (= 138) dans les OC de Malebranche – fastidieuse ici – devra confirmer nos résultats.

³⁵⁰ On s'étonnera du silence des commentateurs de Malebranche sur cette confusion qui témoigne, sinon de leur ignorance de cette distinction chez notre philosophe, du moins du peu de cas qu'ils en ont fait, y compris lorsque le contexte faisait explicitement pencher la balance d'un côté (la preuve) plutôt que de l'autre (la démonstration). Voir, par exemple, Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, pp. 75 et suivantes et *op. cit.*, pp. 139 et suivantes ou encore Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 210 et *op. cit.*, p. 249. Cette confusion est d'autant plus dommageable que M. Alquié et Claire Schwartz semblent maîtriser cette distinction. Voir Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 86 et Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 55. Voir également Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, pp. 202 et suivantes où l'on constate que M. Delbos emploie indifféremment les termes « preuve(s) » et « démonstration(s) » et utilise les expressions « preuves de l'existence de Dieu », « preuves démonstratives », « preuves métaphysiques », « preuve sensible » *etc.* sans souligner leur ambiguïté.

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*.³⁵¹

On regrettera ici l'absence des termes « fait » et « expérience », mais on devine ces notions. L'exemple de la ville de Constantinople et celui des corps renvoient tous deux à des objets de connaissance sensibles et contingents. Or nous avons vu que l'existence de tels objets doit être constatée *a posteriori*. Elle doit être éprouvée ou prouvée par l'expérience. C'est pourquoi Malebranche distingue ici l'approche strictement rationnelle de la démonstration et celle, empirique, de la preuve.

D'où cette réponse de Théodore à la demande d'Ariste de démontrer l'existence des corps : « *Une démonstration exacte ! C'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue que je n'en ai point. (...) Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves certaines, et capables de dissiper votre doute* »³⁵².

On pense encore à ce passage de la *Réponse* de Malebranche *au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées qui anticipe la définition que proposera notre philosophe à Mairan le 6 septembre 1714³⁵³ : « Je lui donnerai des preuves, que je n'appellerai point *démonstrations*, parce qu'on ne démontre que les propriétés des choses dont on a des idées claires ; mais des preuves dont on ne fera jamais voir la fausseté »³⁵⁴.

Un autre extrait de la même *Réponse*, toujours à propos de la thèse d'Arnaud selon laquelle les modalités de l'âme seraient essentiellement représentatives des objets différents

³⁵¹ *RVFI*, OC VI, p. 183 (c'est Malebranche qui souligne). Sur les « huit preuves de Mr. Arnauld », voir Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chapitre XXVIII, pp. 224 et suivantes. Voir également *RVFI*, OC VI, pp. 185-186-187. Aux prétentions d'Arnaud de démontrer qu'il y a des corps, Malebranche répond : « Je réponds, qu'à peine cela *prouve*-t-il, bien loin que cela *démontre*, qu'il y a des corps » (*op. cit.*, p. 187 (c'est Malebranche qui souligne)).

³⁵² *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 136 (c'est Malebranche qui souligne). Théodore affirme avoir « une *démonstration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstration <de l'existence des corps > » (*ibidem* (c'est Malebranche qui souligne)). Puis il ajoute : « Qu'il soit impossible de donner une démonstration exacte de l'existence des corps, en voici, si je ne me trompe, une preuve démonstrative ». *Op. cit.*, p. 137. Voir également *RVFI*, OC VI, pp. 185-186. Comme le précise Ferdinand Alquié : « Sur ce point, Malebranche n'a pas évolué, et les propos de Théodore, dans le Sixième Entretien, sont la reprise du Sixième Eclaircissement de la *Recherche* ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 80. Enfin, sur la structure logique de cette preuve qui justifie l'emploi de l'expression « preuve démonstrative » pour la qualifier, voir plus bas.

³⁵³ Voir Malebranche à Dortous de Mairan, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911 : « démontrer, proprement c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement ». Voir également *RVFI*, OC VI, pp. 185-186 : « une vérité n'est démontrée en rigueur, que lorsqu'on a fait voir clairement, qu'elle a un rapport nécessaire à son principe ».

³⁵⁴ *Op. cit.*, OC VI, p. 92 (c'est Malebranche qui souligne).

de l'âme, confirme cette idée. Critiquant la conception arnaldienne de la nature des idées, Malebranche écrit :

Je ferai voir (...) que celles <les preuves> de Mr. Arnaud ne prouvent rien ; ou plutôt que Mr. Arnaud n'a apporté aucune preuve de son sentiment <que les modalités de l'âme sont essentiellement représentatives>. Car en effet, comme on ne connaît l'âme que par sentiment intérieur, quand son opinion serait véritable, il ne pourrait jamais la démontrer comme il prétend faire.³⁵⁵

Il ne s'agit pas seulement ici de critiquer les mauvaises preuves d'Arnaud mais, en passant de la preuve à la démonstration, de souligner l'impossibilité pour lui de démontrer sa thèse puisqu'elle porte sur l'âme dont la nature ne peut être connue qu'empiriquement, c'est-à-dire par sentiment intérieur ou par expérience. Arnaud commettrait ainsi une faute logique et épistémologique (démontrer ce qui ne peut être que prouvé) rendant sa conception de la nature des idées sinon erronée du moins vaine car non prouvée. Cet extrait distingue donc la preuve et la démonstration (ce que ne fait pas Arnaud qui confond les deux termes).

On pense encore à ce passage qui talonne notre premier extrait de la *Réponse* de Malebranche *au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées* :

Mr. Arnaud m'impose encore, lorsqu'il dit, que j'ai prétendu *démontrer* (en prenant ce mot en rigueur) les vérités qui sont dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Il y a dans cet ouvrage des vérités *démontrées*, et d'autres qui ne le sont pas, quoique solidement prouvées pour des personnes qui ne sont point tellement prévenues ou dévouées, qu'elles ne soient encore en état d'entendre raison.³⁵⁶

³⁵⁵ *Op. cit.*, p. 51. Voir également *op. cit.*, p. 85 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 902-903 et *op. cit.*, pp. 908-909 (c'est Malebranche qui souligne) : « Je défie donc, ou, pour parler plus modestement que M. Arnauld, je prie ceux qui sont peut-être en cela de son sentiment <que les modifications de l'âme sont essentiellement représentatives>, qu'ils me montrent non dans ces quatre pages <de son Livre des *Vraies et des fausses idées*>, mais dans plus de six cent qu'il a écrites sur la question des *idées*, une démonstration, que dis-je, une démonstration ! une preuve qu'on puisse juger vraisemblable de son opinion, car j'avoue que je n'en ai point trouvé ; et je tâcherai d'y répondre ».

³⁵⁶ *RVFI*, OC VI, p. 183 (c'est Malebranche qui souligne). *CF. RV*, OC I, p. 417 : « Examinons quelle <manière de voir les objets> est celle qui paraît la plus vraisemblable de toutes sans préoccupation, et sans nous effrayer de la difficulté de cette question. Peut-être que nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes ; mais seulement des preuves très convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention sérieuse ; car on passerait peut-être pour téméraire, si l'on parlait autrement ». On le voit bien, Malebranche distingue ici la preuve et la démonstration. Il semble également juger la preuve inférieure, en ce qu'elle convainc moins les esprits que la démonstration (la preuve pêche par manque d'universalité). Enfin, le fait qu'on puisse méditer une preuve avec attention atteste que la preuve n'est pas dénuée de raison. On fera également allusion à un extrait de l'*Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* dans lequel, après avoir abondamment utilisé le terme « démonstration » pour signifier le renvoi indicatif à un écrit, Malebranche emploie le mot « preuve » (ce qui atteste une certaine confusion entre les deux notions), puis distingue les deux concepts en soulignant la supériorité, en termes de certitude, de la démonstration sur la preuve : « C'en est une preuve <i.e. le fait qu'Arnauld ait fait une note exprès pour corriger une faute qui ne se trouve pas dans le livre qu'il est sensé avoir devant lui prouve qu'il « a commenté à sa manière les passages qu'on lui a fourni tels qu'on l'a jugé à propos >>, mais comme je sais par l'examen des Livres de l'Auteur qu'il brouille tout pour aller trop

Malebranche distingue ici la preuve et la démonstration et souligne, de façon lointaine, la rationalité de la première en employant l'expression « entendre raison ». Or c'est précisément cette rationalité de la preuve – dont le caractère empirique n'exclut pas l'usage de l'entendement – qui explique le rapprochement, souvent fait par notre philosophe, entre la preuve et la démonstration. Examinons maintenant les textes de Malebranche qui vont dans le sens d'une certaine indistinction entre les deux notions.

Le remaniement d'un passage de l'*Éclaircissement VI* est, à cet égard, significatif. En effet, après avoir remarqué que « M. Descartes qui voulait établir sa philosophie sur des fondements inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes »³⁵⁷, Malebranche affirme que s'il a donné « les preuves les plus fortes, que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps »³⁵⁸, « 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 »³⁵⁹. Or l'expression « je l'entends en rigueur géométrique » est une addition de G³⁶⁰ (1712). Malebranche reconnaît donc le mérite de Descartes dans sa tentative de « démonstration » de l'existence des corps (il aurait été le plus loin dans l'élaboration des preuves rationnelles attestant leur existence). Mais il constate également son échec si on cherche l'évidence géométrique : il ne saurait y avoir de démonstration *stricto sensu* de l'existence de la matière. L'ajout de 1712 suggère donc qu'avant cette date la preuve et la démonstration étaient (en partie au moins) synonymes.

Le nombre considérable d'extraits utilisant l'adjectif « démonstrative » pour qualifier la preuve malebranchienne confirme cette suggestion. Avant de les analyser, on présentera les cinq³⁶¹ textes de Malebranche qui lient ou qui rapprochent l'expérience³⁶² (au sens psychologique comme au sens théorique) elle-même et la démonstration.

vite, j'avoue que ce n'est point une démonstration de ce qui néanmoins pourrait bien être arrivé ». *Contre la prévention*, OC IX, p. 1070.

³⁵⁷ *Écl. VI*, OC III, p. 60. Sur la rationalité, mais aussi sur l'ambiguïté de la conviction, voir plus haut.

³⁵⁸ *Ibid.*. D'où la rationalité de la preuve cartésienne (selon Malebranche).

³⁵⁹ *Ibid.*.

³⁶⁰ Plus loin, c'est l'expression – citée plus haut – « qui nous met dans la nécessité de croire comme font les démonstrations mathématiques » qui est une addition de G. Voir *op. cit.*, p. 64. Voir également plus haut.

³⁶¹ On pense encore à un extrait du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* dans lequel, sans la nommer, Malebranche propose une expérience pour démontrer un problème mécanique utile pour comprendre « comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras, peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté, avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant et davantage » (*RV*, OC II, p. 408). Voir également *op. cit.*, p. 415.

A. Expériences et preuves démonstratives

Premièrement, nous l'avons vu plus haut, dans le chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, Malebranche écrit :

L'impénétrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, et l'expérience prouve sans aucune obscurité qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison, ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'*attraction* : car dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espèce de mouvement, on reconnaît visiblement lorsqu'on en découvre la cause véritable et certaine, que ce qui paraissait se faire par attraction, ne se fait que par impulsion.³⁶³

Dans le chapitre suivant, la confusion est totale, comme en témoigne la construction même de la phrase malebranchienne. Dans les premières lignes de l'extrait qui suit, Malebranche ajoute, en effet, après chaque verbe (« démontrer » puis « prouver »), un complément circonstanciel de moyen qui, dans les deux cas, aurait mieux convenu au verbe auquel il n'est pourtant pas attaché. Ainsi, à la place de « démontrer par des raisonnements » et « prouver par des expériences », Malebranche écrit :

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnements abstraits <l'idée – anticartésienne – que, le repos n'étant que la privation du mouvement, le moindre mouvement du plus petit corps agité renfermera plus de force et de puissance que le repos du plus grand corps ; ainsi le plus petit corps agité dans le vide contre un corps très grand et très vaste, sera capable de le mouvoir quelque peu ; de sorte que la résistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos>, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets : car il arrive souvent que de tels raisonnements nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, et ceux-là principalement qui sont préoccupés du contraire.³⁶⁴

De la même façon, dans l'*Éclaircissement VIII* on peut lire : « Je l'<le fait que « les corps qui nous environnent, n'agissent dans notre âme que lorsqu'ils produisent quelques mouvements dans notre corps, et que ces mouvements se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau »³⁶⁵> ai assez prouvé, et l'expérience le démontre »³⁶⁶.

³⁶² Sur le lien conceptuel existant entre la preuve et l'expérience et sur la fonction probante de l'expérience théorique malebranchienne, voir plus haut.

³⁶³ *Op. cit.*, p. 403 (c'est Malebranche qui souligne).

³⁶⁴ *Op. cit.*, p. 432. Commentant cet extrait, Geneviève Rodis-Lewis écrit : « Généralement, pour Malebranche, la démonstration va au-delà de la preuve ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 153 (la note 4). Nous regrettons que Geneviève Rodis-Lewis n'ait pas précisé son propos qui joue le jeu de la confusion terminologique et conceptuelle.

³⁶⁵ *Écl. VIII*, OC III, p. 74.

Quatrièmement, les *Conversations chrétiennes* affirment :

vérité <celle selon laquelle « les couleurs ne sont point répandues sur les objets, et (...) ne sont que des sentiments, des perceptions, ou des modifications de l'âme »³⁶⁷> démontrée par l'expérience aussi bien que par la raison.³⁶⁸

Enfin, dans l'*Entretien XII des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Malebranche fait le récit d'« une expérience » scientifique « qui démontre ce que vous dites <Théotime s'adresse à Théodore>, que la raison pour laquelle le soleil paraît changer de grandeur vient de ce qu'il paraît changer notablement de distance »³⁶⁹.

On le voit bien, qu'elle établisse un fait physique ou psychique, l'expérience joue ici le rôle d'une preuve *ou* d'une démonstration. Le rapprochement est étonnant et suggère qu'au-delà du partage apparemment simple entre, d'un côté, les vérités de fait qui se prouvent grâce à l'expérience et, d'un autre côté, les vérités de raison qui se démontrent au moyen de la raison, une place semble être faite, chez notre philosophe, pour une conceptualisation ambiguë des notions d'expérience théorique, de preuve ou encore de démonstration. Nous reviendrons bientôt sur le sens que revêtent, selon nous, les mots « démonstration(s) » dans ces extraits. Nous souhaitons, pour le moment, souligner le rapprochement entre l'expérience et la démonstration dont témoignent certains textes de notre philosophe.

C'est ce que confirment les 46 occurrences des mots « démonstratif(s) » (= 6 (singulier) + 2 (pluriel)) et « démonstrative(s) » (= 18 (singulier) + 20 (pluriel)) dans les *Œuvres Complètes* de Malebranche : 33 qualifient directement les mots « preuve » ou « preuves », ou sont utilisées dans un contexte explicitement consacré à cette question³⁷⁰.

³⁶⁶ *Ibid.*. L'*Éclaircissement VI* ne met donc pas un terme à la confusion entre « prouver » et « démontrer ».

³⁶⁷ *CC*, OC IV, p. 75.

³⁶⁸ *Ibid.*.

³⁶⁹ *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 282.

³⁷⁰ Sur la distinction malebranchienne entre la « preuve démonstrative » et la (simple) « preuve », voir *Écl.* XV, OC III, p. 207 : « Il est vrai que dans tous les siècles cette puissance <des créatures> a été reconnue pour réelle et véritable de la plupart des hommes ; mais il est certain que ç'a été sans preuve, je ne dis pas sans preuve démonstrative, je dis sans preuve qui soit capable de faire quelque impression sur un esprit attentif. Car les preuves confuses, qui ne sont appuyées que sur le témoignage trompeur des sens et de l'imagination, ne doivent pas être reçues de ceux qui font usage de leur raison ». D'où, à nouveau, la rationalité de la preuve malebranchienne au sens où l'ancrage empirique de celle-ci ne signifie jamais une prise de distance radicale avec l'activité intellectuelle qu'est l'attention. Voir également *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 142. Enfin, sur la « vision en Dieu » et sur l'ordre comme fondement des « preuve<s> démonstrative<s> de la Morale et de la Religion » et de toute « science véritable », voir *RVFI*, OC VI, p. 23. On soulignera, pour terminer, que Malebranche substitue parfois l'expression « raison(s) démonstrative(s) » à celle « preuve(s) démonstrative(s) ». Voir, par exemple, *RD*, OC VII, p. 513 ; *EM*, *Entretien I*, OC XIII, p. 376 et *RR*, OC XVII, p. 266.

Parmi ces occurrences, on sera, tout d'abord, attentif à deux extraits de la *Recherche* présentant l'avantage, pour nous, d'utiliser le terme « expérience ».

Ainsi, dans le chapitre II du Livre cinquième de la *Recherche*, on peut lire :

Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une pique, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens disent : piquez, et je vais par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal (...).³⁷¹

Quelques lignes plus loin, Malebranche écrit :

C'est donc une vérité constante que tous les hommes, par la nature sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.³⁷²

L'oratorien renvoie ici à l'expérience prise en son deuxième sens. C'est elle qui prouve *voire qui démontre* le fait psychique de la dépendance de l'âme à l'égard du corps et des « choses sensibles ».

Plus indirectement, le chapitre VI de la Seconde partie du Livre sixième de la *Recherche* peut étonner en raison du rapprochement que Malebranche y opère entre la pensée, *i.e.* entre l'expérience de la pensée qui, rappelons-le, est un sentiment intérieur, et la démonstration qui renvoie plutôt à un type de raisonnement ou à une procédure rationnelle : « De toutes nos connaissances la première c'est l'existence de notre âme : toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables »³⁷³.

On lira également cet extrait de la *Recherche* qui mêle paradoxalement connaissance de la nature (et donc vérité factuelle) et démonstration :

³⁷¹ RV, OC II, p. 135. La conjonction des mots « bon sens » et « expérience » mérite notre attention. Elle souligne la rationalité de l'expérience. En effet, à l'article SENS du *Dictionnaire* de Furetière on peut lire : « SENS, signifie aussi l'esprit, le jugement, la raison. (...) On dit à celui qui raisonne mal, Où est le bon sens ? ». L'utilisation malebranchienne de l'expérience n'implique jamais un quelconque divorce avec l'entendement et ses opérations.

³⁷² RV, OC II, p. 135. Voir également RV, OC I, pp. 348-349. Enfin, voir LA, 19 mars 1699, OC IX, pp. 964 et suivantes. Dans ces quelques pages, sont patentes : la confusion malebranchienne (et arnaldienne) entre la preuve et la démonstration, plus précisément entre la preuve comme vécu (et donc entre la preuve comme expérience ou comme sentiment intérieur ou « conscience » (voir *op. cit.*, p. 966)) et la démonstration ; la conceptualisation malebranchienne (et arnaldienne) de la preuve comme une procédure *rationnelle* (les deux philosophes rapprochent les termes « preuve » et « sophisme » (voir *op. cit.*, p. 964), qui est un « raisonnement captieux » (voir *Dictionnaire* de Furetière)) ; enfin, la structure logique de la preuve malebranchienne de l'infini de l'idée de l'étendue, structure logique qui justifie l'emploi de l'expression « preuve démonstrative » (voir *op. cit.*, pp. 964 et suivantes) pour la qualifier. Sur ce dernier point, voir plus bas.

³⁷³ RV, OC II, p. 369.

Car encore qu'il y ait peu de vérités touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoiqu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, et de les nier.³⁷⁴

En outre, dans le cadre d'une discussion sur la vue des corps en Dieu, et sur le rapport de cette thèse avec les principes de saint Augustin, Malebranche assimile les termes « preuves » – qu'il croit pouvoir nommer « démonstratives » – et « démonstration(s) »³⁷⁵. Dans les *Conversations chrétiennes*, ce sont les verbes « prouver » et « démontrer » qui sont confondus³⁷⁶.

Un extrait de la *Réponse de Malebranche à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* est également significatif. Dans le paragraphe III. du chapitre VII., objectant à Arnauld que c'est à lui « à démontrer que les créatures ont une efficace propre »³⁷⁷, Malebranche affirme, en effet, que, « se vantant d'avoir une idée de la nature de l'âme plus claire que les Géomètres n'en ont de l'étendue »³⁷⁸, cela devrait lui être « facile de prouver directement et démonstrativement, que les esprits créés agissent sur les autres créatures par leur efficace propre »³⁷⁹. Or, si on pense à la définition – certes, postérieure à notre extrait³⁸⁰ – du verbe « démontrer » que donne Malebranche à *Dortous de Mairan* le 6 septembre 1714 (« démontrer, proprement c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement »³⁸¹), alors notre philosophe aurait dû utiliser ici le verbe « démontrer » et non l'expression ambiguë « prouver directement et démonstrativement ». Du reste, la confusion est totale puisque, quelques lignes seulement après ces extraits, Malebranche utilise à nouveau, à la fin du paragraphe, le verbe « démontrer » puis le terme « prouver » pour qualifier sa pensée.³⁸²

Enfin, le fait qu'il puisse y avoir des « preuves » dans les domaines métaphysique ou théologique (par définition non sensibles) confirme l'ambiguïté de ce concept³⁸³.

³⁷⁴ *Op. cit.*, p. 378.

³⁷⁵ Voir *Contre la prévention*, OC IX, p. 1069.

³⁷⁶ Voir *CC*, OC IV, p. 72. Voir également *RV*, OC II, p. 104 où Malebranche propose une « démonstration pour prouver que les animaux ne sentent point ».

³⁷⁷ *RD*, OC VII, p. 513.

³⁷⁸ *Ibid.*.

³⁷⁹ *Ibid.*.

³⁸⁰ L'extrait de la *Réponse de Malebranche au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées* – cité plus haut – anticipant cette définition prouve que notre philosophe possédait déjà les outils conceptuels nécessaires pour distinguer ces deux concepts.

³⁸¹ *Malebranche à Dortous de Mairan*, 6 septembre 1714, OC XIX, p. 911.

³⁸² Voir *RD*, OC VII, p. 513.

³⁸³ Voir, par exemple, *RV*, OC II, pp. 103-104 ; *Écl.* VI, OC III, pp. 53-54 ; *CC*, OC IV, p. 130 ainsi que plus haut. On pense encore à la « preuve de l'éternité de l'étendue » proposée par le Chinois dans l'*Entretien d'un*

Comment justifier une telle indétermination ?

On notera, pour commencer, que cette indistinction entre les deux termes n'est pas propre à notre philosophe. Elle témoigne d'une certaine « négligence » collective, le XVII^{ème} siècle demeurant prisonnier de la confusion entre prouver et démontrer³⁸⁴. Cela étant dit, nous avons des raisons de penser que cette ambiguïté n'est ni fortuite ni simplement terminologique chez Malebranche. Elle est, au contraire, radicale et révèle, selon nous, la nature véritable de la preuve et donc de l'expérience théorique malebranchienne³⁸⁵ comme étant au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel.

On déduira le caractère volontaire et réfléchi de la confusion malebranchienne entre la preuve et la démonstration du remaniement d'un extrait du dixième chapitre du Livre premier de la *Recherche*. En effet, dans un passage de ce chapitre – sur lequel l'*Éclaircissement VI* reviendra –, l'oratorien utilise l'expression « prouver démonstrativement » (« quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement »³⁸⁶) lorsqu'il traite de la question de l'existence des corps. Plus précisément, dans ce début de chapitre qui porte sur « les jugements que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure, et le mouvement » qui, sans être « exactement vrais », « ne sont pas entièrement faux » puisqu'« ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, quels qu'ils soient »³⁸⁷, Malebranche reconnaît qu'en l'absence « de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente »³⁸⁸, il

philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois. Voir *EPC*, OC XV, pp. 32-33. A strictement parler, l'existence de « preuve(s) *a priori* », « c'est-à-dire par l'idée que l'on a... » est également problématique. Sur ce dernier point, voir, par exemple, *TNG*, OC V, pp. 165-166. Voir également plus haut. Enfin, sur les « preuves » et/ou « démonstrations » malebranchiennes de l'existence de Dieu, voir plus bas.

³⁸⁴ Ce dont témoignent, par exemple, les articles PROUVER et DEMONTRER du *Dictionnaire* de Furetière : « PROUVER. v. act. Etablit la vérité de quelque fait, de quelque proposition, la persuader. Un argumentant *prouve* la majeure, la mineure d'un argument qu'on lui a niée. On n'admet rien en Géométrie qui ne soit *prouvé* démonstrativement. En Justice il faut *prouver* ce qu'on allègue par titres, ou par témoins. En Morale on *prouve* par indices, par présomptions. Les mystères de la foi ne se peuvent *prouver*, il les faut croire avec respect ». De la même façon, DEMONTRER signifie autant l'action, propre au géomètre, de « convaincre » que celle du médecin qui « a bien *démontré* toutes les veines, les muscles du sujet qu'il a disséqué ». Dans cet article du *Dictionnaire* de Furetière, on lit même : « DEMONTRER, signifie aussi, Prouver et convaincre ». Tout ceci, l'étude de certains textes de Pascal le confirmerait. On pense, par exemple, à un extrait de *De l'esprit géométrique* dont l'objet est l'explication du véritable ordre de la géométrie dans lequel les termes « démonstration » et « démontrer » n'apparaissent pas et sont remplacés par les mots « preuve » et « prouver ».

³⁸⁵ De même donc qu'est révélée la nature fondamentalement ambiguë de l'*empirisme* malebranchien *en général* (*i.e.* dans la *praxis* comme dans la *theoria*). Sur ce point, voir la conclusion du premier volet de notre *Troisième partie*.

³⁸⁶ *RV*, OC I, p. 122. Dans l'*Éclaircissement VI*, on trouve l'expression « prouver positivement ». Voir *Écl. VI*, OC III, p. 55. Voir également, plus loin, l'expression « s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors ». *Op. cit.*, p. 59. Enfin, voir *op. cit.*, p. 63.

³⁸⁷ *RV*, OC I, p. 121.

³⁸⁸ *Ibid.*.

est « très difficile de le prouver démonstrativement »³⁸⁹. Or Geneviève Rodis-Lewis précise que le terme « démonstrativement » est une addition de D (1678). Par ailleurs, l'*Éclaircissement VI* qui revient sur la preuve cartésienne de l'existence des corps – et donc duquel on serait en droit d'attendre davantage de précision conceptuelle –, n'est pas exempt de confusion.

Selon nous, on peut expliquer cette confusion malebranchienne entre la preuve et la démonstration de trois façons.

Tout d'abord, l'expression « preuve(s) démonstrative(s) » signifie souvent chez Malebranche preuve(s) « convaincante(s) », au sens où, sans remettre en cause sa nature (*i.e.* être une méthode *empirique* d'exposition et d'attestation des vérités sensibles et contingentes), est ainsi souligné le caractère persuasif, clair ou évident, de la preuve malebranchienne³⁹⁰. La preuve oblige alors quelqu'un à croire quelque chose, même si la « conviction » est sensible³⁹¹. D'où, parfois, chez Malebranche, l'expression « preuve sensible et démonstrative »³⁹² pour qualifier ce type de preuve démonstrative. Ce premier sens de l'expression « preuve(s) démonstrative(s) »³⁹³ peut déterminer les trois sortes de preuves précédemment analysées (la preuve comme renvoi indicatif, la preuve comme vécu et la preuve comme raisonnement scientifique). En outre, il mobilise le sens faible du mot « démonstration » conçue comme l'« action par laquelle on montre, on indique quelque chose » ou comme un « témoignage »³⁹⁴, même si, selon nous, la raison n'est jamais absente de cette procédure en apparence simplement indicative³⁹⁵.

³⁸⁹ *Op. cit.*, p. 122.

³⁹⁰ C'est pourquoi, comme précédemment la réflexion et l'attention, la preuve malebranchienne est sensible *et* « capable d'ébranler d'abord les esprits un peu éclairés, de les rendre attentifs, et ensuite de les convaincre ». *RV*, OC I, p. 11. Sur les liens existant entre la preuve et l'attention, voir, par exemple, *op. cit.*, p. 156 ; *op. cit.*, p. 392 ; *RV*, OC II, p. 104 ; *CC*, OC IV, p. 3 ; *TNG*, OC V, p. 63 ; *RD*, OC VII, p. 516 et *op. cit.*, p. 571. Sur le rapprochement entre la preuve et la réflexion, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 199 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 270 ; *CC*, OC IV, p. 153 ; *RD*, OC VII, p. 571 ; *EMR*, *Entretien I*, OC XII, p. 41 et *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 315.

³⁹¹ A nouveau, sur l'ambiguïté de la conviction, voir plus haut.

³⁹² Voir, par exemple, *Contre la prévention*, OC IX, p. 1102.

³⁹³ Sur ce premier sens de l'expression « preuve(s) démonstrative(s) », voir *RV*, OC I, pp. 345-346 ; *RV*, OC II, p. 409 ; *Écl. XV*, OC III, pp. 207-208 ; *TNG*, OC V, p. 162 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 198 ; *LD*, *Seconde Lettre*, OC VI, p. 279 ; *LD*, *Troisième Lettre*, OC VI, p. 338 ; *RRPT*, OC VIII, pp. 628-629 ; *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1047 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1067 ; *op. cit.*, pp. 1069 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1100 ; *op. cit.*, pp. 1108 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1113 ; *op. cit.*, p. 1131 ; *MCM*, *Méditation XII*, OC X, p. 134 ; *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 306 ; *LR*, 1^{er} mars 1694, OC XVII, p. 334 et *Défense*, OC XVII, p. 528.

³⁹⁴ Voir les articles DEMONSTRATION et DEMONTRER du *Dictionnaire* de Furetière.

³⁹⁵ On retrouve cette ambiguïté au niveau de la foi. Ainsi, dans l'*Éclaircissement VI*, Malebranche écrit : « Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps ». *Écl. VI*, OC III, p. 64. Plus bas, on peut lire : « la preuve ou le principe de notre foi ». *Ibid.*. En outre, dans sa *Réponse au Livre de M. Arnaud*, Des vraies et des fausses idées, notre philosophe affirme : « Je le <le fait de l'existence des

L'expression « preuve(s) démonstrative(s) » signifie *ensuite* une preuve – c'est-à-dire une procédure d'attestation plus ou moins rationnelle arrimée au terrain sensible auquel elle se confronte et qu'elle ne quitte jamais tout à fait –, *dont la forme est démonstrative*³⁹⁶. Ce deuxième sens de l'expression mobilise la raison, non comme la source des vérités établies par cette preuve démonstrative – il s'agirait alors d'une démonstration, non d'une preuve – mais comme la forme ou comme le « moyen d'expression »³⁹⁷ utilisé par Malebranche pour établir une vérité voire une science dont « le principe (...) demeure la constatation des faits »³⁹⁸. Un enchaînement *logique* de vérités factuelles constitue ainsi une preuve démonstrative. L'expérience théorique mérite alors le nom de démonstration car elle met au jour une nécessité. Ce deuxième sens de l'expression « preuve(s) démonstrative(s) »³⁹⁹

corps> crois même comme *démontré*, mais en supposant la foi. Car croyant à l'Écriture par la foi, c'est une conséquence que je croie que Dieu est Créateur, que le Verbe s'est fait chair, et le reste. Il n'y a pas là grande finesse ». *RVFI*, OC VI, p. 183. Enfin, dans l'*Entretien VI*, Malebranche écrit : « Mais pour vous délivrer entièrement de votre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister ». *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 142. Tout ceci conduira Geneviève Rodis-Lewis à affirmer : « Comme Descartes complétant les limites de la « philosophie naturelle » par ce que « Dieu nous a maintenant révélé », pour passer de l'immortalité possible à l'affirmation du fait et conclure : « Il ne nous doit plus rester touchant cela aucun doute » <AT IX, 120 (traduction de Clerselier)>, Malebranche affirme que, « la foi supposée », l'insuffisance des preuves rationnelles fait place à une démonstration « en toute rigueur » ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, pp. 128-129. Mais Geneviève Rodis-Lewis et Regius, par exemple, ont-ils raison d'affirmer que, grâce à la révélation divine, on passe d'une certitude morale, suffisante pour la pratique, à une certitude apodictique ? L'expression paraît être exagérée puisque, comme nous l'avons vu plus haut, la preuve de l'existence des corps, aussi « certaine » soit-elle, ne parvient pas à nous faire quitter entièrement l'univers non scientifique de la croyance. L'emploi de l'adjectif « apodictique » ne serait donc permis qu'en prenant les termes « démonstration » ou « démonstratif » en leur sens faible.

³⁹⁶ Un extrait d'une *Lettre touchant la Défense de M. Arnauld* confirme notre interprétation. Voir *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 198 : « Ainsi, quoiqu'en puisse dire Monsieur Arnauld, il faudrait qu'il eût des démonstrations de ce qu'il ose publier contre moi, pour entreprendre de le faire croire aux autres. Mais pour moi je n'ai pas crû devoir faire des arguments en forme pour persuader les hommes de son *chagrin*. Je n'ai pas crû que pour l'avancer, il fallût en avoir des preuves *démonstratives* » (c'est Malebranche qui souligne). Voir également *RVFI*, OC VI, p. 77.

³⁹⁷ Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 232.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ Sur ce deuxième sens de l'expression « preuve démonstrative », voir *RV*, OC I, p. 442 ; *RV*, OC II, pp. 94-95 ; *op. cit.*, p. 346 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 324 ; *CC*, OC IV, p. 102 (Malebranche parle de preuves « *déduites* » (c'est Malebranche qui souligne)) ; *RVFI*, OC VI, p. 177 ; *LD*, *Première Lettre*, OC VI, p. 212 ; *RD*, OC VII, pp. 519-520 ; *op. cit.*, p. 536 ; *op. cit.*, p. 573 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 963-964 ; *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1066 et suivantes ; *RPP*, OC XVI, p. 110 ; *RR*, OC XVII, p. 293 ; *ERR*, début mars 1694, OC XVII, pp. 344 et suivantes (Malebranche parle à nouveau de preuves « *déduites* » (c'est toujours Malebranche qui souligne)) et *MEPT*, OC XVII, p. 491. D'où la notion de « principe(s) » parfois associée à celle de « preuve(s) ». Sur ce dernier point, voir, par exemple, *RD*, OC VII, p. 507 ; *op. cit.*, p. 536 ; *op. cit.*, p. 570 et *op. cit.*, pp. 603 et suivantes. En conséquence, non seulement l'« abstraction » de son objet n'est pas une objection à la détermination d'un raisonnement en termes de « preuve » et non de « démonstration », mais il y a des « preuves abstraites » (c'est-à-dire insensibles et qui ne persuadent pas) et des démonstrations sensibles (par leur usage de la sensation et de l'imagination) et convaincantes. Il s'agit des démonstrations géométriques, que fonde l'étendue intelligible. Voir, par exemple, *RV*, OC II, pp. 276-277 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 273 ; *op. cit.*, p. 285 ; *op. cit.*, p. 287 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 322 ; *Écl.*, Addition, OC III, pp. 349 et suivantes ; *CC*, OC IV, pp. 131-132 ; *EMR*, *Entretien V*, OC XII, p. 118 ou encore *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 184. Enfin, sur la distinction entre les « démonstrations algébriques » et les démonstrations géométriques – qui présentent l'avantage d'utiliser des figures dont les traces sont naturellement liées avec les idées correspondantes, en sorte que « la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration, la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent » (*RV*, OC

détermine la preuve comme raisonnement scientifique et mobilise le sens fort du terme « démonstration » conçue comme un argument convaincant ou comme un syllogisme⁴⁰⁰.

Enfin, *troisièmement*, la preuve malebranchienne est dite « démonstrative » lorsqu'une même vérité peut être prouvée *et* démontrée, c'est-à-dire lorsque les approches empirique *et* rationnelle sont susceptibles d'exister, voire se complètent, sans se confondre. Ce troisième et dernier sens de l'expression « preuve(s) démonstrative(s) »⁴⁰¹ peut à nouveau déterminer les trois sortes de preuves analysées plus haut. En outre, il mobilise derechef le sens fort du mot « démonstration ». C'est ce troisième sens qui explique, sans aucun doute, l'hésitation ou la confusion malebranchienne dans la dénomination des « preuves » et/ou des « démonstrations » de l'existence de Dieu. En effet, si la majorité des textes malebranchiens traitant de cette question met en avant l'idée de l'infini comme preuve, *entendue comme une démonstration*, que Dieu existe ou rappelle l'argument ontologique tel que le formule Descartes, certains passages utilisent d'authentiques preuves. Le raisonnement de Malebranche repose alors sur différents faits, voire sur tout fait, puisqu'« il n'y a aucune créature qui ne puisse servir à faire connaître le Créateur »⁴⁰². Notre philosophe prouve ainsi l'existence de Dieu par l'effet que le feu semble produire en nous. Son existence est également assurée par les livres sacrés, c'est-à-dire par une preuve au premier sens du terme (la preuve comme renvoi indicatif)⁴⁰³.

On remarquera, pour terminer, que la conceptualisation malebranchienne de l'expérience scientifique comme une demande – objet de notre prochain chapitre –, en

I, p. 220) –, voir *op. cit.*, pp. 220-221. Voir également Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 82 et suivantes. Plus généralement, sur l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, et sur l'utilité de la géométrie, voir le chapitre IV de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche*.

⁴⁰⁰ On remarquera que le mot « syllogisme » est absent de l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche, notre philosophe partageant très vraisemblablement avec Descartes sa dénonciation de l'inutilité des syllogismes et de leurs formes. Sur cette critique cartésienne, voir, par exemple, AT VI, 17. Cela étant dit, Malebranche utilise parfois des raisonnements dont la forme est *quasi* syllogistique. Voir, par exemple, RV, OC II, p. 104. Voir également RVFI, OC VI, p. 78 où Malebranche utilise les expressions « la majeure » et « cette mineure » (en parlant des propositions).

⁴⁰¹ Sur ce troisième sens de l'expression « preuve démonstrative », voir RV, OC I, p. 19 ; *op. cit.*, p. 81 ; *op. cit.*, p. 392 ; RV, OC II, p. 429 ; *Écl. XVI*, OC III, pp. 290-291 ; CC, OC IV, p. 75 ; TNG, OC V, p. 204 ; RVFI, OC VI, pp. 185-186 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1065 ; EMR, *Entretien III*, OC XII, p. 77 ; EMR, *Entretien VI*, OC XII, pp. 136-137 ; EMR, *Entretien X*, OC XII, pp. 227-228 ; MEPT, OC XVII, p. 495 ; *Défense*, OC XVII, pp. 520-521 ; *op. cit.*, p. 523 et *op. cit.*, p. 527.

⁴⁰² CC, OC IV, p. 15.

⁴⁰³ Sur tout ceci, voir RV, OC I, p. 441 ; RV, OC II, pp. 94-95 ; *op. cit.*, pp. 103-104 ; *Écl. VI*, OC III, p. 53 ; CC, OC IV, pp. 23 et suivantes ; *op. cit.*, p. 31 ; *op. cit.*, pp. 56-57 ; RVFI, OC VI, pp. 166-167 ; LD, *Première Lettre*, OC VI, p. 217 ; LA, 19 mars 1699, OC IX, pp. 947 et suivantes ; EPC, OC XV, p. 5 ; *op. cit.*, p. 7 ; *op. cit.*, p. 11 ; *op. cit.*, p. 26 ; *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, OC XV, p. 43 et *op. cit.*, p. 46.

soulignant sa dimension dialogique et discursive, rapproche ce type d'expérience probante d'une démonstration *stricto sensu*. Si expérimenter, en science, c'est interroger Dieu et poser des questions au sujet de sa création, alors l'expérience scientifique, qui joue un rôle fondamental dans l'élaboration *et* dans la validation des suppositions en physique, cherche à « tirer une conséquence de quelques principes, de quelques propositions qu'on a avancées »⁴⁰⁴, autrement dit *démontre*.

Tout ceci explique les propos de Ferdinand Alquié qui, analysant les « sources expérimentales » du principe malebranchien de la simplicité des voies, rencontre cette « collaboration » malebranchienne de la preuve ou de l'expérience – et donc, en un sens, du sensible – et de la démonstration – c'est-à-dire, en allant vite, de l'intelligible ou de la raison⁴⁰⁵ – dans la recherche de la vérité :

En apparence, toutes ces affirmations de Malebranche <au sujet de son principe de la simplicité des voies> sont justifiées de façon purement rationnelle, et semblent émaner d'une méditation sur la seule essence de Dieu. En est-il pourtant ainsi ? Il est difficile de le croire et de les séparer du courant de pensée de cette époque, de l'émerveillement devant une nature mécanisée. Au départ, Malebranche semblait vouloir dévaloriser la Nature, et c'est pour cela qu'il combattait païens et scolastiques. Mais il n'est pas douteux que la Nature mathématisée et régie par des lois simples, après avoir pris la place de la mystérieuse et vivante Nature du Moyen Age et de la Renaissance, ne lui ait à son tour paru digne d'admiration.⁴⁰⁶

Pour clore ce chapitre, nous espérons avoir établi que la confusion entre la preuve (ou l'expérience) et la démonstration qui règne dans plusieurs textes de Malebranche n'est pas anodine. Elle met, au contraire, l'accent sur la rationalité de la preuve malebranchienne et donc sur celle de l'expérience théorique elle-même chez notre philosophe. Ici aussi, dans la *theoria*, l'expérience est au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel, en sorte que cette ambiguïté fondamentale devient la caractéristique essentielle de l'empirisme de Malebranche *en général*.

Nous souhaiterions, à présent, analyser les modalités concrètes du fonctionnement de l'expérience théorique dans l'établissement des vérités scientifiques afin de déterminer la part exacte qui revient à l'expérience et à la raison dans ce processus cognitif.

⁴⁰⁴ Il s'agit de la définition du terme « INDUIRE » que donne Furetière dans son *Dictionnaire*. Voir également, plus haut, la note sur les termes « induction » et « déduction » au XVII^e siècle.

⁴⁰⁵ Voir, par exemple, *Écl. VI*, OC III, p. 53.

⁴⁰⁶ Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 284. Ferdinand Alquié cite alors le paragraphe XXII de la *Méditation VII* des *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Voir *MCM, Méditation VII*, OC X, pp. 79-80.

Etablissons, tout d'abord, un rapide (second) bilan du travail accompli.

L'expérience théorique _ Conclusion de la *Première section* de la *Troisième partie*
L'expérience ontologique de Malebranche

Pour conclure cette *Première section* de notre *Troisième partie* consacrée à l'expérience théorique, nous souhaiterions revenir sur le « débat »¹ qui opposa messieurs Ferdinand Alquié et Jean-Christophe Bardout au sujet de la portée ontologique ou non de la connaissance malebranchienne de l'existence des corps.

Pour mémoire, une proposition « audacieuse »² de l'ouvrage de Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, est le « postulat »³ ou l'« hypothèse »⁴ selon laquelle

cette notion <celle de représentation> semble la plus adéquate pour caractériser une doctrine où la chose même n'est jamais donnée à connaître en sa factualité ou en son existence, mais où l'esprit n'accède qu'à des déterminations spirituelles, des objets mentaux (...) qui viennent toujours faire écran et obstacle entre le sujet connaissant et la chose.⁵

De façon radicale, Jean-Christophe Bardout parle alors de « disparition »⁶ de la chose, de « reflux » de sa présence⁷ et de son existence⁸ ou encore d'« évanouissement de la chose »⁹

¹ Nous faisons allusion aux pages 115 et suivantes de l'ouvrage de Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, qui répondent à certains passages de l'ouvrage de Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche* (notamment le paragraphe D du chapitre III intitulé « *Expérience ontologique et connaissance par idées* »).

² Car dans une lettre de Malebranche à R. P. Ville (14 janvier 1691 ?) on peut lire : « Je vous prie cependant Mon R. P. 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 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 sur elles comme modèles, *sunt maxime quae sunt*, dit S. 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, et rien ne peut représenter ces idées, s'il ne contient les perfections qu'on voit en elles ». Malebranche à R. P. Ville (14 janvier 1691 ?), OC XVIII, pp. 279-280. Il est vrai que, comme le dit Arnauld, cette interprétation est aussi contraire à la lettre de l'Écriture qu'au sens commun. Voir Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 130.

³ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 71.

⁴ *Op. cit.*, p. 86.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Op. cit.*, p. 72.

⁷ Voir *op. cit.*, p. 73.

⁸ Voir *op. cit.*, p. 111 et *op. cit.*, p. 113.

⁹ *Op. cit.*, p. 85.

désormais « définitivement retirée et recluse en un monde à jamais inaccessible »¹⁰. Le sentiment lui-même aurait une structure représentative en sorte que l'on aurait tort de penser que « le sentiment se comprend comme la manifestation immédiate du fait – il indique l'existence des choses – et n'a pas à faire connaître mais à faire sentir »¹¹ ou d'estimer qu'il est « le signe, le symptôme ou l'indice de la présence d'une chose en elle-même invisible »¹². Une théorie « réaliste » de la sensibilité serait ainsi impossible selon Jean-Christophe Bardout¹³.

L'existence devient ainsi objet de croyance, elle est postulée à partir de l'affect sensible et se trouve plutôt discernée au titre d'un jugement que manifestée en elle-même. Elle se conclut après coup et s'induit plutôt qu'elle ne se montre en personne.¹⁴

Une des conclusions de Jean-Christophe Bardout sur ce point est alors que « l'empirie est comprise comme l'efficace accrue de l'archétype représentatif sur l'esprit »¹⁵. Aussi est-il

inutile d'objecter que le sentiment manifeste (...) un nouveau sens de l'être, puisque Malebranche refuse énergiquement de penser le sentir comme une espèce du connaître : l'affection sensible n'est pas une nouvelle « expérience de l'être », mais l'indice de l'invisible. C'est ainsi que l'existence restera ignorée. En devenant obscure de par l'efficace de l'idée, la représentation n'ouvre sur rien et demeure ontologiquement inféconde (...).¹⁶

Aussi pertinente soit-elle, cette lecture a, selon nous, le tort de trop insister sur le caractère « idéaliste » ou métaphysique de la pensée de Malebranche en négligeant sa dimension expérientielle ou empirique. Ainsi, nous ne partageons pas les doutes de Jean-Christophe Bardout écrivant que « si l'essence constitue la dimension fondamentale de l'étant et le premier moment de son dévoilement, il faut demander si l'existence est bien, comme le croit notamment Ferdinand Alquié, la première parole malebranchiste sur l'être de l'étant »¹⁷. Au contraire, nous pensons avec Ferdinand Alquié que

¹⁰ *Op. cit.*, p. 81.

¹¹ *Op. cit.*, p. 80.

¹² *Op. cit.*, p. 81.

¹³ Voir *ibid.*.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 82.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 84.

¹⁶ *Ibid.*.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 115. Jean-Christophe Bardout se réfère explicitement ici aux pages 125-144 de l'ouvrage de Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*.

c'est dans et par l'existence que l'être nous apparaît d'abord : la connaissance directe de Dieu sans idée et la connaissance par sentiment sont (...) ontologiques. (...) Notre expérience de l'être serait immédiate et directe (...). Le dévoilement de l'être s'effectuerait en une expérience « hors représentation » (...).¹⁸

Car « séparer l'être de la représentation <comme le fait Malebranche en doutant, plus radicalement que Descartes, de l'existence de la matière> est la seule façon de maintenir sa réalité en dehors de la pensée »¹⁹.

Revenant sur la question de savoir « comment Malebranche peut-il prétendre à la fois que nous apercevons clairement l'étendue et que les corps sont invisibles »²⁰, M. Alquié souligne qu'il importe, selon lui, de distinguer la nature ou l'essence de la substance de son être ou de son existence²¹. Il y aurait ainsi une « évidence essentielle » et une « évidence ontologique »²², une « clarté propre à la présence de l'idée » et une « clarté propre à la présence de l'objet de l'idée ou, si l'on veut, de la chose »²³. L'appréhension empirique²⁴ de l'existence d'une chose (matérielle ou spirituelle (l'existence de mon âme)) n'est donc pas la saisie rationnelle de son essence²⁵ – même si l'expérience malebranchienne n'est jamais, selon nous, exempte de rationalité –, cette distinction étant à l'origine de deux types de vérité et de deux types de science : les vérités de fait (dont traitent, par exemple, la psychologie, mais aussi la physique au sens large) et les vérités de raison (« objet » des mathématiques, de la métaphysique ou encore de la théologie – qui utilisent parfois des preuves (plus ou moins) empiriques –). Autrement dit, il n'est, certes, pas vrai que « l'être chez Malebranche ne puisse être « rencontré dans la voie du concept » » – il n'est donc pas une « réalité incompréhensible »²⁶ – ; mais l'essence conceptuelle n'est pas l'existence empirique.

Une chose est certaine : on ne saurait affirmer, avec Jean-Christophe Bardout, que « la philosophie malebranchiste ne ménage aucun lieu théorique pour l'expérience authentique

¹⁸ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, pp. 115-116.

¹⁹ Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 81.

²⁰ *Op. cit.*, p. 85.

²¹ « Le Père devient <ainsi> le principe des existences, le Verbe (...) le lieu des essences connaissables ». M. Alquié remarque alors que « Malebranche est, à cette époque, le seul philosophe à faire reposer sa philosophie sur la distinction des personnes divines ». *Op. cit.*, p. 143.

²² Voir *op. cit.*, p. 136.

²³ Voir *ibid.*.

²⁴ C'est-à-dire l'expérience. Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 183.

²⁵ « En cela, note Ferdinand Alquié, nous croyons que Malebranche retrouve la véritable pensée de Descartes, qui jamais, selon nous, n'a consenti à assimiler la substance à son attribut essentiel ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 87.

²⁶ Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 117. Jean-Christophe Bardout cite ici Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*.

d'une existence »²⁷ ou encore qu'« il semble que la saisie de l'être ne saurait chez Malebranche relever d'une expérience »²⁸. Les faits peuvent être prouvés, qui plus est, (plus ou moins) rationnellement²⁹. C'est pourquoi l'expérience malebranchienne est fondamentalement probante. Située au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel, elle révèle une détermination essentielle de l'empirisme de Malebranche *en général* (dans la *praxis* comme dans la *theoria*).

²⁷ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 183.

²⁸ *Op. cit.*, p. 116.

²⁹ Comme le précise Jean-Christophe Bardout, et comme nous le verrons dans notre **ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?**, « le débat sur la présence d'une idée de Dieu prend ici toute son ampleur, puisque F. Alquié fonde son interprétation de l'ontologie comme expérience d'un au-delà de l'idée sur une délégation résolue de l'idée de Dieu ». *Op. cit.*, p. 117.

ANNEXE 2

Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les *Œuvres complètes* de Malebranche¹

1. La preuve comme renvoi indicatif

Recherche de la vérité, OC I, p. 11 ; *op. cit.*, p. 137 ; *op. cit.*, p. 171 ; *op. cit.*, p. 210 ; *op. cit.*, p. 238 ; *op. cit.*, p. 289 ; *op. cit.*, pp. 335-336 ; *op. cit.*, pp. 341-342 ; *op. cit.*, pp. 353-354 ; *op. cit.*, p. 359 ; *op. cit.*, p. 362 ; *op. cit.*, p. 459 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 22 ; *op. cit.*, p. 57 ; *op. cit.*, p. 69 ; *op. cit.*, p. 72 ; *op. cit.*, p. 106 ; *op. cit.*, pp. 123-124 ; *op. cit.*, p. 202 ; *op. cit.*, p. 368 ; *op. cit.*, p. 448 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement I*, OC III, p. 30 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement VI*, OC III, p. 60 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement X*, OC III, p. 132 ; *op. cit.*, p. 157 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement XIII*, OC III, p. 185 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement XV*, OC III, pp. 207-208 ; *op. cit.*, pp. 210-211 ; *op. cit.*, p. 229 ; *op. cit.*, p. 233 ; *op. cit.*, p. 251 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 4 ; *op. cit.*, p. 132 ; *op. cit.*, p. 137 ; *op. cit.*, pp. 147-148 ; *op. cit.*, p. 206 ; *Traité de la nature et de la grâce*, OC V, p. 33 ; *op. cit.*, p. 39 ; *op. cit.*, p. 109 ; *op. cit.*, p. 153 ; *op. cit.*, p. 162 ; *op. cit.*, p. 192 ; ***op. cit.*, p. 204²** (« Il faut donc demeurer d'accord par les preuves que j'ai tirées de l'idée d'un Être infiniment parfait, et par mille et mille expériences, que Dieu exécute ses desseins par des lois générales. Mais il n'est pas facile de démontrer, qu'il agisse en telles et telles rencontres par des volontés particulières, quoique l'Écriture Sainte, qui s'accommode à notre faiblesse, représente quelquefois Dieu comme un homme, et le fasse souvent agir comme agissent les hommes ») ; *Réponse au Livre de M. Arnauld*, *Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 30 ; *op. cit.*, p. 56 ; *op. cit.*, pp. 59-60 ; *op. cit.*, pp. 63-64 ; *op. cit.*, p. 114 ; *op. cit.*, p. 150 ; *op. cit.*, p. 162 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Première Lettre*, OC VI, p. 203 ; *op. cit.*, p. 218 ; *op. cit.*, p. 227 ; *op. cit.*, pp. 236-237 ; *op. cit.*, p. 250 ; *op. cit.*, pp. 256-257 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Seconde Lettre*, OC VI, p. 279 ; *op. cit.*, p. 283 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Troisième Lettre*, OC VI, pp. 312-313 ; *op. cit.*, p. 316 ; *op. cit.*, p. 318 ; *op. cit.*, p. 323 ; *op. cit.*, p. 325 ; *op. cit.*, p. 327 ; *op. cit.*, p. 338 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Première Lettre*, OC VII, p. 358 ; *op. cit.*, p. 374 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Seconde Lettre*, OC VII, p. 383 ; *op. cit.*, p. 395 ; *op. cit.*, p. 400 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Troisième Lettre*, OC VII, p. 425 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Quatrième Lettre*, OC VII, p. 444 ; *op. cit.*, p. 447 ; *op. cit.*, p. 450 ; *op. cit.*, p. 454 ; *op. cit.*, p. 456 ; *op. cit.*, p. 461 ; *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Éclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* (1685), OC VII, p. 485 ; *op. cit.*, p. 500 ; *op. cit.*, pp. 504-505 ; *op. cit.*, p. 539 ; *op. cit.*, p. 548 ; *op. cit.*, p. 590 ; *op. cit.*, pp. 591-592 ; *op. cit.*, p. 595 ; *op. cit.*, p. 603 ; *op. cit.*, p. 606 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), OC VIII, p. 628 ; *op. cit.*, 630 ; *op. cit.*, p. 632 ; *op. cit.*, p. 637 ; *op. cit.*, p. 654 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), *Seconde*

¹ Cet *Index* organise les 719 occurrences des mots « preuve » (= 332) et « preuves » (= 387) dans les OC de Malebranche autour des différents sens de ce terme que nous avons repérés chez notre philosophe. Nous avons négligé les occurrences indéterminées.

² Nous soulignons les textes de Malebranche qui utilisent le terme « expérience(s) » ou qui le sous-entendent de façon évidente.

Lettre, OC VIII, p. 696 ; *op. cit.*, p. 706 ; *op. cit.*, p. 731 ; *op. cit.*, p. 741 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), Troisième Lettre, OC VIII, p. 785 ; *Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques* (1687), OC VIII, p. 798 ; *op. cit.*, p. 808 ; *op. cit.*, p. 874 ; *op. cit.*, p. 884 ; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, 19 mars 1699, OC IX, p. 934 ; *op. cit.*, p. 965 ; *op. cit.*, p. 969 ; *op. cit.*, p. 973 ; *Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnauld*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1008 ; *Ecrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (1704), OC IX, pp. 1044-1045 ; *op. cit.*, p. 1067 ; *op. cit.*, pp. 1070 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1082 ; *op. cit.*, p. 1091 ; *op. cit.*, p. 1100 ; *op. cit.*, p. 1102 ; *op. cit.*, p. 1113 ; *op. cit.*, pp. 1121 et suivantes ; *op. cit.*, p. 1129 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation I*, OC X, p. 14 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation VII*, OC X, p. 81 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation XII*, OC X, p. 127 ; *op. cit.*, p. 134 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 91 ; *op. cit.*, p. 98 ; *op. cit.*, p. 203 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Préface*, OC XII, p. 19 ; *op. cit.*, p. 21 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien III*, OC XII, p. 69 ; *op. cit.*, p. 76 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien IV*, OC XII, p. 95 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VIII*, OC XII, p. 195 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien IX*, OC XII, p. 205 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XII*, OC XII, p. 306 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIII*, OC XII, p. 307 ; *op. cit.*, p. 315 ; *op. cit.*, pp. 321 et suivantes ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIV*, OC XII, p. 333 ; *op. cit.*, p. 335 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien I*, OC XIII, p. 374 ; *op. cit.*, p. 376 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien III*, OC XIII, p. 429 ; *Traité de l'amour de Dieu*, OC XIV, p. 9 ; *Trois Lettres au R. P. Lamy*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 67 ; *op. cit.*, p. 92 ; *Trois Lettres au R. P. Lamy*, 30 juin 1698, Lettre III, OC XIV, p. 113 ; *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy*, 15 février 1700, OC XIV, p. 146 ; *op. cit.*, p. 148 ; *op. cit.*, p. 191 ; *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy*, 15 février 1700, Supplément, OC XIV, p. 209 ; *op. cit.*, p. 214 ; *op. cit.*, p. 218 ; *op. cit.*, p. 226 ; *Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois*, OC XV, p. 26 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 62 ; *op. cit.*, p. 68 ; *op. cit.*, p. 97 ; *op. cit.*, p. 104 ; *op. cit.*, p. 110 ; *op. cit.*, p. 113 ; *op. cit.*, p. 116 ; *op. cit.*, pp. 127 et suivantes ; *op. cit.*, p. 149 ; *op. cit.*, p. 151 ; *op. cit.*, p. 153 ; *op. cit.*, p. 156 ; *Réponse à M. Régis*, OC XVII, p. 286 ; *op. cit.*, p. 312 ; *op. cit.*, p. 315 ; *Extrait d'une lettre de Malebranche à Régis, Journal des savants*, 1^{er} mars 1694, OC XVII, pp. 332 et suivantes ; *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*, OC XVII, p. 513 ; *op. cit.*, p. 518 ; *op. cit.*, p. 520 ; *op. cit.*, p. 529 et *Réflexions de Malebranche sur les doutes de B. Fontenelle*, OC XVII, p. 586.

2. La preuve comme vécu

Recherche de la vérité, OC I, p. 72 ; *op. cit.*, p. 195 ; *op. cit.*, p. 199 ; *op. cit.*, p. 220 ; ***op. cit.*, pp. 348-349** (« Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes, et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ? ») ; ***Recherche de la vérité*, OC II, p. 135** (« Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une pique, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens

disent : piquez, et je vais par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal (...) » ; *Ibidem* (« On le <le fait que nous soyons naturellement unis à toutes les choses sensibles> reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives ») ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, pp. 171-172 ; *op. cit.*, p. 208 ; *op. cit.*, pp. 239-240 ; ***op. cit.*, p. 282** (une fausse « expérience » « prouve » (fausseté) que l'âme apercevrait davantage en un temps qu'en un autre) ; *op. cit.*, p. 388 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement I*, OC III, p. 37 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement VIII*, OC III, p. 72 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XIII*, OC III, p. 193 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 37 ; *op. cit.*, p. 84 ; *op. cit.*, p. 101 ; *Réponse au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 164 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation V*, OC X, p. 56 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation X*, OC X, pp. 112-113 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation XIV*, OC X, p. 154 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 131 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien IV*, OC XII, pp. 98-99 ; ***Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VII, OC XII, p. 170*** (« La foi et l'expérience nous apprennent sur cela <que notre conduite doit être réglée sur celle de Dieu> bien des vérités par la voie abrégée de l'autorité, et par des preuves de sentiment fort agréables et fort commodes ») ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XII*, OC XII, p. 289 ; *Trois Lettres au R. P. Lamy*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 77 ; *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy*, 15 février 1700, OC XIV, p. 152 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 51 ; *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, OC XVII, p. 410 ; *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*, OC XVII, p. 523 ; *op. cit.*, p. 528 et *Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité*, OC XVII, p. 540.

3. La preuve comme raisonnement ou comme « démonstration »

Recherche de la vérité, OC I, p. 11 ; *op. cit.*, pp. 102-103 ; *op. cit.*, p. 107 ; *op. cit.*, p. 153 ; *op. cit.*, p. 156 ; *op. cit.*, p. 346 ; *op. cit.*, p. 392 ; *op. cit.*, p. 417 ; *op. cit.*, p. 435 ; *op. cit.*, pp. 441-442 ; *op. cit.*, pp. 483-484 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 28 ; *op. cit.*, p. 85 ; *op. cit.*, pp. 94 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 103-104 ; *op. cit.*, p. 151 ; *op. cit.*, p. 172 ; *op. cit.*, pp. 346 et suivantes ; *op. cit.*, p. 371 ; *op. cit.*, p. 402 ; *op. cit.*, pp. 435 et suivantes ; *op. cit.*, p. 442 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement VI*, OC III, p. 53 ; *op. cit.*, p. 60 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement VIII*, OC III, p. 71 ; *op. cit.*, p. 84 ; *op. cit.*, p. 95 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement X*, OC III, p. 127 ; *op. cit.*, pp. 134 et suivantes ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XV*, OC III, pp. 211 et suivantes ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XVI*, OC III, p. 256 ; ***op. cit.*, pp. 259-260** ; *op. cit.*, p. 261 ; *op. cit.*, p. 264 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 281 ; *op. cit.*, pp. 284-285 ; *op. cit.*, pp. 303-304 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 5 ; *op. cit.*, pp. 14-15 ; *op. cit.*, p. 25 ; *op. cit.*, pp. 30-31 ; *op. cit.*, pp. 56-57 ; *op. cit.*, p. 59 ; *op. cit.*, p. 72 ; *op. cit.*, p. 75 ; *op. cit.*, p. 84 ; *op. cit.*, p. 89 ; *op. cit.*, p. 102 ; *op. cit.*, p. 105 ; *op. cit.*, pp. 130 et suivantes ; *Traité de la nature et de la grâce*, OC V, pp. 32-33 ; *op. cit.*, p. 63 ; *op. cit.*, p. 65 ; *op. cit.*, p. 80 ; *op. cit.*, pp. 165-166 ; ***op. cit.*, p. 204** ; *Réponse au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 23 ; *op. cit.*, pp. 37 et suivantes ; *op. cit.*, p. 41 ; *op. cit.*, p. 46 ; *op. cit.*, p. 56 ; *op. cit.*, pp. 59-60 ; *op. cit.*, pp. 63-64 ; ***op. cit.*, p. 70** (le terme « preuves » est rapproché de

l'expression « quelques expériences des miroirs ») ; *op. cit.*, p. 81 ; *op. cit.*, pp. 90 et suivantes ; *op. cit.*, p. 162 ; *op. cit.*, pp. 166 et suivantes ; *op. cit.*, p. 177 ; *op. cit.*, p. 183 ; *op. cit.*, p. 186 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Première Lettre*, OC VI, p. 198 ; *op. cit.*, p. 212 ; *op. cit.*, p. 217 ; *op. cit.*, p. 237 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Seconde Lettre*, OC VI, p. 289 ; *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* (1685), OC VII, p. 506 ; *op. cit.*, pp. 516 et suivantes ; *op. cit.*, p. 536 ; *op. cit.*, p. 548 ; *op. cit.*, p. 571 ; *op. cit.*, p. 573 ; *op. cit.*, p. 603 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), OC VIII, p. 654 ; *op. cit.*, p. 679 ; ***op. cit.*, p. 684** (Malebranche identifie indirectement preuve *a posteriori* et expérience) ; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, 19 mars 1699, OC IX, p. 909 ; *op. cit.*, p. 943 ; *op. cit.*, p. 953 ; *op. cit.*, pp. 964 et suivantes ; *op. cit.*, p. 971 ; *Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (1704), OC IX, p. 1063 ; *op. cit.*, p. 1069 ; *op. cit.*, p. 1102 ; *op. cit.*, pp. 1117 et suivantes ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation IX*, OC X, p. 97 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 130 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien III*, OC XII, p. 77 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VI*, OC XII, p. 137 ; *op. cit.*, p. 142 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VII*, OC XII, p. 156 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VIII*, OC XII, p. 194 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien I*, OC XIII, p. 374 ; *Trois Lettres au R. P. Lamy*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, p. 42 ; *Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois*, OC XV, p. 5 ; *op. cit.*, p. 9 ; *op. cit.*, p. 11 ; *op. cit.*, pp. 26-27 ; *op. cit.*, p. 33 ; *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, OC XV, p. 50 ; *op. cit.*, p. 54 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 110 ; *op. cit.*, p. 133 ; *Réponse à M. Régis*, OC XVII, p. 281 ; *op. cit.*, p. 287 ; *op. cit.*, pp. 291 et suivantes ; *op. cit.*, p. 301 ; *op. cit.*, p. 315 ; *Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation*, OC XVII, p. 491 ; *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*, OC XVII, pp. 520 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 527-528 ; *Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité*, OC XVII, p. 540 et *op. cit.*, p. 550.

4. La preuve comme expérience scientifique

Recherche de la vérité, OC I, pp. 79 et suivantes (l'« expérience » permet de poser la petitesse infinie de certains animaux) ; *op. cit.*, p. 112 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 402 ; *op. cit.*, pp. 435 et suivantes ; *op. cit.*, p. 442 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XVI*, OC III, p. 256 ; ***op. cit.*, pp. 259-260** ; *op. cit.*, p. 261 ; *op. cit.*, p. 264 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 281 ; *op. cit.*, pp. 284-285 ; ***op. cit.*, pp. 290 et suivantes** (après ces quelques mots : « Mais voici encore une preuve plus démonstrative <que la réflexion des rayons ne vient point de la rencontre des parties grossières du verre, de l'eau, de l'air, ni (...) d'aucun autre corps grossier> », Malebranche propose une expérience optique) ; *op. cit.*, pp. 303-304 ; ***Recherche de la vérité, Éclaircissement XVII, OC III, pp. 320 et suivantes*** (Malebranche présente une « preuve d'expérience » que les rayons éloignés de l'axe dessiné p. 318 rendent les images confuses ; puis il propose une « autre expérience pour prouver le rapport des ouvertures des loupes, avec la quantité de la lumière » ; enfin, Malebranche répond à une preuve fondée sur une expérience sensée assurer « que c'est plutôt sur la choroïde que sur la rétine, que les rayons doivent se réunir, et que c'est sur elle ou par elle que se fait la vision ») ; ***Traité de la***

nature et de la grâce, OC V, p. 204 ; *Réponse au Livre de M. Arnaud, Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 70 ; *Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnaud*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 (Malebranche rapproche les expressions « mille expériences » et « preuves incontestables ») ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien III*, OC XII, p. 80 (Théodore à Ariste : « Mais pour faire sentir la fausseté de votre preuve, souffrez que je fasse sur vous une petite expérience » (Théodore veut prouver à Ariste la fausseté de son raisonnement fondé sur le principe que « *le son est au son comme la corde à la corde* » ; pour se faire, il frotte sa main de plus en plus fort et de plus en plus vite pour lui montrer que ce mouvement redoublé ne produit pas plus de plaisir mais de la douleur)) ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XI*, OC XII, p. 263 ; *Réponse à M. Régis*, OC XVII, p. 274 ; *op. cit.*, p. 277 ; *op. cit.*, p. 287 et *Ecrit de Malebranche en réponse aux Répliques de Régis*, début mars 1694, OC XVII, pp. 344 et suivantes.

Si on interprète rapidement les résultats de cet *Index* thématique, il apparaît que le sens du terme « preuve(s) » le moins fréquent sous la plume de Malebranche est celui qui la rapproche de l'expérience scientifique. Cela étant dit, c'est également lorsqu'il revêt cette signification que Malebranche emploie explicitement le concept d'expérience pour définir l'activité scientifique qui lui est associée. Selon nous, la rareté des occurrences des mots « preuve » et « preuves » pris en ce sens ne signifie donc pas que l'expérience scientifique serait moins probante que les autres. Elle rappelle simplement que notre philosophe et, plus largement, le XVII^{ème} siècle n'utilisant pas le mot « expérimentation » (le terme est absent du *Dictionnaire* de Furetière), une certaine pauvreté du vocabulaire pouvait inhiber Malebranche. En outre, en tant qu'*activité* du sujet connaissant, il est logique que l'expérience scientifique (ou la preuve prise en ce sens) soit davantage pratiquée et décrite que nommée. C'est pourquoi elle reste présente dans les écrits de notre philosophe, malgré la faible occurrence du mot.

ANNEXE 3

Fait et raison

Si l'expérience théorique malebranchienne est ambiguë, c'est parce que les faits qu'elle prouve sont ambigus. Sensible, contingent et irrationnel (au sens où il ne saurait venir directement de Dieu *en tant que Raison*), le fait n'est toutefois pas dénué de raison¹. Comme en témoigne, par exemple, cet extrait des *Réflexions sur la prémotion physique* :

La nature est corrompue : l'homme n'est point tel, que Dieu l'a créée d'abord. Ce fait est certain, et par la foi, et par la raison. Par la foi : car le péché originel en est un dogme fondamental. Le fait est évident par la raison ; car un Être sage ne peut pas vouloir, sans aucune raison, subordonner le plus noble au moins noble : rendre l'âme dépendante du corps (...).²

On s'assurera encore de la rationalité du fait chez Malebranche en insistant sur sa définition du terme comme une parole³, une opinion⁴ ou un extrait de texte⁵. En tant qu'ils manipulent des idées, les faits sont donc possiblement rationnels. Ici, ils sont plus que de l'air, plus également que « du papier blanc et noir »⁶.

En outre, dans le cadre d'une discussion avec Arnaud sur le caractère miraculeux ou non de la destruction de la ville de Jérusalem, Malebranche rapproche les termes « faits » et « raisons »⁷.

Par ailleurs, dans la *Quatrième Lettre des Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld*, ce sont les termes « fait » et « fondements »⁸ qui sont rapprochés par l'oratorien

¹ Ce qui, somme toute, va de soi dans un univers créé par Dieu, où le sensible est donc logique.

² *RPP*, OC XVI, p. 126. Cf. *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339.

³ Voir, par exemple, *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, pp. 431-432.

⁴ Voir, par exemple, *LRPT*, OC VIII, pp. 889-890 et *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 70.

⁵ Voir, par exemple, *RVFI*, OC VI, p. 21 ; *Quatre Lettres, Troisième Lettre*, OC VII, p. 417 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 978-979 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1002 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1047 et *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 187. Voir également *RD*, OC VII, p. 479. Plus généralement, voir l'entreprise de Malebranche consistant en la justification, auprès de M. Arnauld, du « récit » de quatorze faits faux. Voir *LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 299 et *op. cit.* pp. 307 et suivantes. Enfin, on notera que l'article FAIT du *Dictionnaire* de Furetière confirme en partie cette définition : « FAIT. s. m. action particulière de quelqu'un. (...) On dit encore, qu'il faut distinguer le fait d'avec le droit (...). FAIT, signifie aussi, la narration d'un Orateur ou d'un Avocat ».

⁶ Voir *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, p. 287 : « Mais sans les lois de l'union de l'âme et du corps, toute votre Bibliothèque ne serait au plus que du papier blanc et noir ». Lire ou entendre une parole supposent donc les sens et la raison.

⁷ Voir *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 730. Voir également *CC*, OC IV, p. 130 où on trouve la même assimilation.

⁸ Voir *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 467.

(quand la *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* oppose le « fait » et le « principes »⁹ alors que la *Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy* les lie¹⁰).

Enfin, dans une lettre à Régis, Malebranche parle de « faits sensibles »¹¹, comme pour les distinguer d'autres faits (les faits rationnels ?).

« Coupé » de la raison, le fait serait donc préjudiciable :

Il faut prendre garde à ne point charger la mémoire des enfants de mille faits peu utiles, et qui ne sont propres qu'à troubler et qu'à agiter un esprit, qui n'a encore que très peu de fermeté et d'étendue, et qui n'est déjà que trop troublé et trop ému par l'action des objets sensibles.¹²

Voire méprisable : « Les sciences de mémoire inspirent aussi naturellement de l'orgueil : car l'âme se grossit, et s'étend, pour ainsi dire, par la multitude des faits dont on a la tête pleine »¹³.

Pour terminer, on notera que cette ambiguïté du fait est confirmée par un extrait de l'*Entretien III des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Théodore demande ainsi à Ariste de lui expliquer ce « fait » qu'est la « sympathie entre les cordes de même son »¹⁴. Il voudrait connaître « un peu la nature de ces divers sons qu'<il allie> d'une manière si juste et si agréable »¹⁵. Or, comme nous l'avons vu dans notre *Deuxième partie*, la musique est conçue par Malebranche comme un art, c'est-à-dire comme une authentique connaissance empirique et rationnelle, proche de la science, mais irréductible à la rationalité scientifique *stricto sensu*.

La conceptualisation malebranchienne de l'expérience théorique épouse donc celle du fait qu'elle établit : toutes deux sont ambiguës et attestent le caractère ambigu de l'empirisme de Malebranche *en général*. C'est pourquoi une des fonctions de l'expérience théorique et/ou

⁹ Voir *RD*, OC VII, p. 510.

¹⁰ Voir *RG*, 15 février 1700, OC XIV, pp. 188-189.

¹¹ Voir *LR*, 1^{er} mars 1694, OC XVII, p. 341. Ce que pourrait confirmer la restriction finale de ce passage du *Traité de morale* : « Lorsque les hommes parlent, ne pas manquer de confronter ce qu'ils disent à nos oreilles, avec ce que la Raison répond à notre esprit : ne les croire jamais que sur des faits, et encore comme par provision ». *TM*, OC XI, pp. 173-174 (c'est nous qui soulignons). Voir également plus bas.

¹² *TM*, OC XI, pp. 232-233.

¹³ *Op. cit.*, pp. 234-235.

¹⁴ Voir *EMR*, *Entretien III*, OC XII, p. 84.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 70.

scientifique malebranchienne est d'expliquer ou de rendre raison d'un fait, voire d'une « expérimentation » lorsque le fait expérimental est indubitable mais non sa raison¹⁶.

¹⁶ Sur ce point, voir, par exemple, les expressions suivantes : « Ces expériences supposées, cherchons-en maintenant les raisons physiques » (*Écl. XVI*, OC III, p. 289) ; « Voilà le fait <l'accusation d'Arnauld selon laquelle Malebranche aurait varié en expliquant la manière dont nous voyons les choses en Dieu> : examinons-en, s'il vous plaît, les raisons » (*RVFI*, OC VI, p. 111) ; « Je nie le fait, ou je l'explique » (*Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 451) ; « De cent personnes, dites-vous qui seront pour l'amour intéressé, (...) je mets en fait qu'il ne s'en trouvera pas quatre qui ne rejettent avec horreur ces deux propositions » (*Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, p. 42 (c'est Malebranche qui souligne) ; le fait est donc prévisible) ; « L'expérience apprend que la Lune paraît d'autant plus grande qu'elle est plus proche de l'Horizon. Et la question est de savoir la véritable raison de cette apparence » (*RR*, OC XVII, p. 263) ou « je raisonne ainsi sur le fait » (*op. cit.* p. 274).

Seconde section

L'expérience scientifique

Chapitre 1 - Une demande indiscreète

A. L'expérience comme une demande

Pour déterminer précisément la nature du travail de la raison dans l'expérience théorique, il faut revenir à notre extrait du chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* définissant l'expérience scientifique comme une demande faite à Dieu :

Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques et les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent.¹

Tout d'abord, on ne saurait méconnaître les présupposés *logiques* et *méthodologiques* d'une telle définition. Depuis le chapitre premier de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, Malebranche expose, en effet, les règles qu'il est nécessaire d'observer dans la résolution des « questions »² et donc dans notre recherche de la vérité³. La détermination du travail scientifique en termes de « question(s) » est traditionnelle.

¹ *RV*, OC II, p. 387. Un autre extrait lie ces deux notions (l'expérience et la demande). Voir *RV*, OC II, pp. 398-399. Malebranche emploie parfois le terme « demande » dans un contexte démonstratif ou mathématique. Il signifie alors « une chose si claire et si facile à faire, qu'on ne peut s'empêcher de l'accorder, sans qu'il soit besoin d'en montrer la construction ou la preuve » (voir l'entrée DEMANDE du *Dictionnaire* de Furetière). Voir, par exemple, *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 945 et suivantes.

² Voir *RV*, OC II, p. 295.

³ Pour mémoire, dans les premiers chapitres de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, Malebranche établit un « principe » (« *qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements* ») et une « règle générale » (en deux parties), à savoir « *que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires* : et par une suite nécessaire, *que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles (...)* » (*op. cit.*, p. 296 (c'est Malebranche qui souligne)). Puis il énonce les six règles « qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions » (*ibidem*) : 1. concevoir distinctement l'état de la question et ses termes ; 2. découvrir une ou plusieurs idées moyennes pour établir le rapport inconnu entre les idées – en quoi consiste la vérité – ; 3. retrancher du sujet tout ce qui est superflu ; 4. le diviser par parties en procédant du plus simple au plus complexe ; 5. abrégier ses idées puis les ranger ou les écrire ; enfin, 6.

Dans la *Règle XII des Règles pour la direction de l'esprit* par exemple, on peut lire : « nous divisons tout ce qui peut être connu en propositions simples et en questions »⁴.

On pense également à cet extrait du chapitre premier de la *Troisième partie de La logique* :

La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas toujours faire par la considération des deux idées qui la composent...⁵

Ce sont donc, tout d'abord, les limites de l'entendement humain qui justifient le fait que l'on questionne les autres hommes ou la nature et son créateur. Car si on ne forme ces questions que pour connaître quelque vérité, c'est-à-dire quelque rapport, qu'il s'agisse de rapports entre les choses, de rapports entre les idées et/ou de rapports entre les choses et leurs idées⁶, alors c'est Dieu lui-même que l'homme interroge :

- soit indirectement en sollicitant l'aide d'un « moniteur »⁷ ;
- soit directement. Dans ce dernier cas, le questionnement peut se faire de trois façons. *Premièrement*, je m'adresse à Dieu par cette prière naturelle qu'est l'attention (si ma question regarde une vérité de raison) ; *deuxièmement*, j'implore l'assistance divine par une prière au sens religieux du terme (pour tous types de questions) ; *troisièmement*, j'observe intelligemment la nature (on parlera d'expérience (simplement) théorique) ou je mets en place un protocole expérimental (on parlera d'expérience (véritablement) scientifique ou d'expérimentation) si ma question regarde une vérité de fait. Or questionner Dieu au sujet de sa Volonté ou Puissance *envisagée pour elle-même* (c'est-à-dire indépendamment de sa nécessaire subordination à la Sagesse selon l'Ordre) est, selon Malebranche, « indiscret »⁸.

comparer toutes ces idées en vue d'établir le rapport inconnu ou recommencer l'opération en retranchant du sujet tout ce qui est superflu *etc.*. Enfin, Malebranche montrera en quel sens le non-respect de ces règles a fait tomber certains philosophes dans des erreurs, tandis que « c'est aussi par l'usage que M. Descartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes et fécondes vérités, dont on peut s'instruire dans ses ouvrages » (*op. cit.*, p. 299). Sur les liens existant entre cette méthode malebranchienne et l'énoncé cartésien des *Regulae* et du *Discours de la méthode*, voir, par exemple, Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, mais aussi Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 149 (la note 5).

⁴ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, p. 94 / AT X, 428 (texte latin).

⁵ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 178 (ce sont les auteurs qui soulignent). Voir également *op. cit.*, p. 292.

⁶ Voir *RV*, OC II, p. 383. On rappellera que, pour Malebranche, une physique sans référent objectif est possible, pourvu qu'elle ne néglige pas l'expérience au sens de vécu ou de sentiment. Voir *op. cit.*, p. 373 et *op. cit.*, pp. 376-377. Sur la question de l'existence ou non d'une physique *a priori* chez Malebranche, voir plus bas.

⁷ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 23.

⁸ Voir *MCM, Méditation IX*, OC X, p. 96 : « (...) tu voudrais bien comprendre comment la volonté de mon Père (...) donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain que tu te tourmentes pour le savoir. Ne t'ai-je pas déjà dit que tu ne devais me consulter que sur ce que je renferme en qualité de Sagesse Eternelle, et de Raison universelle des esprits : lorsque tu m'as interrogé sur la conduite de Dieu, ne t'ai-je pas répondu à

C'est pourquoi, en tant qu'elle cherche à percer à jour un secret⁹ de la nature, on pensera cette demande qu'est l'expérience théorique ou scientifique comme une *demande indiscreète*. Il s'agit d'interroger le choix même de Dieu, *i.e.* de se confronter aux résultats de sa décision libre de créer le monde, ce qui ne peut se faire qu'*a posteriori* et comme en tâtonnant, par l'expérience conçue comme une demande.

Pour réduire l'indétermination caractéristique de cette expérience qui ne saurait bénéficier de l'invincibilité du raisonnement déductif¹⁰, il importe, selon Malebranche, de suivre trois règles – qui reprennent en partie les règles énoncées au début de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* – :

La première et la principale de toutes les règles est, qu'il faut connaître très distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ses termes assez distinctes, pour les pouvoir comparer (...).

Secondement, il faut autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes ; et claires, en les considérant avec toute l'attention possible.

(...) En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes : parce que sans cela, l'on n'entend que confusément l'état de cette question ; outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lorsqu'on a une fois bien conçu l'état d'une question et ses conditions, on sait et ce qu'on cherche, et quelquefois même par où il s'y faut prendre pour le découvrir¹¹.

Comme nous le verrons plus bas, ces trois règles éclairent la conceptualisation malebranchienne de la supposition ou de l'hypothèse. En outre, c'est précisément lorsqu'il traite des conditions exprimées ou non dans les questions que Malebranche compare l'expérience à une demande. Il s'agit, semble-t-il, d'une analogie. Voici l'ensemble de l'extrait :

proportion que je te trouvais capable de si grandes vérités. Tu me demandais alors ce que je te devais donner en qualité de Sagesse et de Raison universelle des esprits. Mais tu veux savoir pourquoi une chose existe de cela seul que Dieu le veut. Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie (...). Je n'ai point maintenant de réponse à te faire qui soit capable de te contenter. Ta demande est indiscreète ». Voir également *TM*, OC XI, p. 18.

⁹ Voir, par exemple, l'entrée « INDISCRET » du *Dictionnaire* de Furetière. On peut lire : « se dit plus particulièrement de celui qui ne sait pas garder un secret ».

¹⁰ L'expérience théorique ou scientifique cherche à vaincre les « grandes obscurités » nées de la nature spécifique des faits (sensibles, contingents et irrationnels). Elle veut être le « moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions ». *EMR, Entretien VI*, OC XII, p. 132.

¹¹ *RV*, OC II, p. 384. Dans les dernières pages du chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, Malebranche reconnaît qu'« il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports » et que, par conséquent, « il y a des vérités ou des rapports de deux sortes : il y en a d'exactly connus, et d'autres que l'on ne connaît qu'imparfaitement », et donc qu'« il y a des questions de plusieurs sortes » (Malebranche énumère quatre sortes de questions). Voir *op. cit.*, pp. 396 et suivantes.

Ces questions arbitraires semblent être badines, et elles le sont en effet en un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout <Malebranche vient d'énoncer plusieurs énigmes ou tours : ce sont des questions indéterminées, dont les conditions sont peu intelligibles, semblables, en cela, à de petites devinettes>. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles, qu'on pourrait peut-être se l'imaginer. Il faut faire à peu près les mêmes choses pour résoudre les unes et les autres. Car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires, embarrassantes et difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi par leur nature environnés d'obscurités et de ténèbres. Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques et les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent.¹²

On aurait donc l'analogie suivante :

De même qu'on « ôte les équivoques et les circonstances inutiles des questions arbitraires », c'est-à-dire l'obscurité de questions que « l'adresse ou la malice des hommes » a rendues « embarrassantes et difficiles à résoudre », « par l'attention de l'esprit, et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent » ; de même on dissipe les « obscurités » et les « ténèbres » des « questions naturelles » – qu'ont fait naître les « effets naturels » (sans que l'on sache précisément quelle est la cause de ces difficultés) – « par l'attention de l'esprit, et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature ». Avant de revenir sur le sens de cette conjonction (« par l'attention de l'esprit, *et* par des expériences... » (c'est nous qui soulignons)) – qui prépare la conceptualisation malebranchienne de la supposition ou de l'hypothèse –, on fera quelques remarques préliminaires.

Tout d'abord, comme on l'a suggéré plus haut, la question de la cause de l'obscurité des effets naturels se pose. Qu'est-ce qui rend « embarrassantes et difficiles à résoudre » les « questions naturelles » ? Quel est l'équivalent, dans la nature, de « l'adresse ou <de> la malice des hommes » ? Une certaine malignité de Dieu ? Bien évidemment non. Les causes des difficultés, pour l'homme, à connaître les « effets naturels » sont de deux sortes. Du côté du sujet connaissant : ce sont les limites de l'entendement humain qui posent des problèmes. Du côté de l'objet de la connaissance : la contingence ou la liberté de la création divine ainsi que sa complexité créent un certain nombre de difficultés. Ces deux dernières causes expliquent l'affirmation de Malebranche selon laquelle « les effets naturels sont aussi *par leur nature* environnés d'obscurités et de ténèbres » (c'est nous qui soulignons). Comme nous le

¹² *Op. cit.*, p. 387.

verrons bientôt, l'expérience scientifique est, selon Malebranche, indispensable soit pour valider une hypothèse générale qui irait, donc, des causes supposées aux effets observés ; soit pour vérifier que telle ou telle propriété supposée d'une chose existe ou non dans cette chose, et, si elle existe, en découvrir la cause.

Ensuite, le rapprochement opéré ici par Malebranche entre les « questions arbitraires », en apparence « badines », et les « questions naturelles » n'est pas fondé sur leurs « vacuités » (« on n'apprend rien lorsqu'on les résout ») mais sur les modalités identiques de leurs résolutions par questions ou demandes (« Il faut faire à peu près les mêmes choses pour résoudre les unes et les autres »). En outre, le fait que l'analogie malebranchienne soit établie à partir de ces « questions arbitraires » qui s'apparentent à des énigmes, à des tours ou à des devinettes, renforce l'idée que ces « espèces de demandes » brisent un secret, ce qui les rend « indiscreètes ».

Enfin, on appréciera la conjonction, à deux reprises, des termes « attention » et « demandes », puis celle des termes « attention » et « expériences ». Or si on comprend aisément que la résolution des questions arbitraires des hommes nécessite l'attention de l'esprit (elles engagent, en effet, un certain nombre d'idées que le jugement met en relation¹³), on saisit moins le lien existant entre l'attention et l'expérience. Eclairer ce point suppose l'analyse du concept malebranchien de supposition ou d'hypothèse. Notre prochain chapitre sera consacré à ces notions. Notons simplement qu'une telle conjonction souligne à nouveau la rationalité de l'expérience théorique ou scientifique malebranchienne. Pour la définir, notre philosophe utilise très souvent les mêmes termes que ceux qu'il emploie pour traiter de l'attention. *Demande, prière, désir*¹⁴ : un même champ lexical gouverne la détermination malebranchienne des concepts d'expérience et d'attention. En outre, avec le pluriel « expériences », on passe, selon nous, de la conceptualisation simplement « théorique » de l'expérience à sa conceptualisation véritablement scientifique¹⁵. Suggérant une certaine répétition et une reproductibilité de l'expérience, ce pluriel souligne l'usage possiblement

¹³ Voir, par exemple, Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 113 (ce sont les auteurs qui soulignent) : « Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou déliions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement *juger* ». Pour Malebranche, voir, par exemple, *RV*, OC I, pp. 49 et suivantes.

¹⁴ Voir, par exemple, *Écl. II*, OC III, pp. 39-40.

¹⁵ Comme nous le précisons plus haut, on peut traiter séparément les principes généraux régissant l'expérience théorique – par opposition à l'expérience « pratique », qu'il s'agisse de l'expérience comme connaissance de ce qui est utile ou nuisible à la survie du corps ou de l'expérience comme vécu – et l'expérience scientifique *stricto sensu*.

actif et volontaire, mais aussi l'usage rationnellement encadré et donc la construction¹⁶ de l'expérience théorique désormais conçue comme une expérience scientifique ou comme une expérimentation. C'est pourquoi un texte de Malebranche identifie l'expérience conçue comme une demande à un travail :

Il faut surtout prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance, et recommencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, qu'on ne puisse s'empêcher de la croire, sans sentir les reproches secrets du Maître qui répond à notre demande, *je veux dire à notre travail*, à l'application de notre esprit, et aux désirs de notre cœur.¹⁷

Les quelques textes de Malebranche utilisant les expressions « mille expériences » ou « mille et mille expériences » renforcent cette idée¹⁸.

Il reste à interroger le sens de cette analogie.

Premièrement, dans la mesure où elle s'adresse (directement ou indirectement) à Dieu ou au Maître intérieur¹⁹, l'expérience scientifique a quelque chose de discursif, voire est discursive. En effet, on peut raisonnablement penser que cette affirmation de Malebranche excède l'analogie et révèle la nature véritable de l'expérience scientifique. Il ne s'agirait pas tant d'affirmer que l'attention de l'esprit et les expériences sont aux effets naturels ce que l'attention de l'esprit et les demandes adroites sont aux questions arbitraires (on aurait alors affaire à une analogie au sens strict, c'est-à-dire à une égalité de rapports) que de poser la discursivité même de l'expérience scientifique qui :

- est proprement une demande (elle s'adresse à l'« Auteur de la nature ») ;

¹⁶ D'où l'utilisation d'instruments. Sur ce point, voir plus haut. En outre, sur le problème des liens existant entre la théorie et l'expérience, voir plus bas.

¹⁷ *RV*, OC II, p. 298 (c'est nous qui soulignons). L'extrait suit l'énoncé des six règles « qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions » (*op. cit.*, p. 296), dans les premiers chapitres de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*. Ce travail explique sans doute la comparaison entre les « expériences » et « les demandes adroites » (c'est nous qui soulignons). Voir également *RV*, OC I, p. 83 où les notions d'« expérience » et d'« adresse » sont rapprochées : « On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, et on verra encore d'autres animaux dans leur germe, lorsqu'on aura assez d'adresse et d'expérience pour les découvrir ».

¹⁸ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 19 ; *op. cit.*, p. 398 (où l'on trouve l'expression : « un nombre presque infini d'expériences ») ; *RV*, OC II, p. 429 ; *TNG*, OC V, p. 204 ; *RD*, OC VII, p. 532 ; *RRPT*, OC VIII, p. 705 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 946 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1065 ; *MCM*, *Méditation V*, OC X, p. 53 ; *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 147 et *EPC*, OC XV, p. 9.

¹⁹ Nous rappelons que, héritier de saint Augustin, Malebranche conçoit la saisie interne et intime de la vérité comme le résultat d'une écoute ou d'une attention portée à la voix intérieure de la raison et du Verbe, ce « Maître fidèle ». Voir, par exemple, *CC*, OC IV, p. 34.

- suppose quelque rationalité ou quelque logique (non seulement au sens où cette demande doit être correctement formulée²⁰ mais aussi au sens où l'expérience scientifique épouse la rationalité même du sensible instituée par Dieu) ;

- enfin, veut « tirer une conséquence de quelques principes qu'on a posés »²¹.

Si nous avons raison, l'expression « espèces de demandes » signifierait une réserve de Malebranche face à la nouveauté et à l'ambiguïté de sa conceptualisation de l'expérience scientifique comme située à la jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel.

Deuxièmement, cette discursivité de l'expérience scientifique explique le rapprochement malebranchien – analysé dans le précédent chapitre – entre la preuve ou l'expérience et la démonstration. Toutes trois sont des raisonnements cherchant à « tirer une conséquence de quelques principes, de quelques propositions qu'on a avancées »²². Toutes trois sont dialogiques. C'est pourquoi l'expérience, comme le raisonnement discursif, *démontre* au sens propre du terme.

Troisièmement, cette conceptualisation de l'expérience scientifique comme une demande adressée à Dieu explique que les textes de Malebranche faisant le récit de ces expériences utilisent fréquemment le terme « supposition ». Car qu'est-ce que supposer sinon croire ou juger probable une chose que l'on questionne, dans l'attente de sa confirmation ?

C'est ce que nous allons voir tout de suite.

B. (*Hypothèse,*) *supposition et expérience chez Malebranche*

Comme le rappelle Malebranche dans cet extrait de l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* analysé plus haut :

Il y a des sciences de deux sortes. Les unes considèrent les rapports des idées : les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées. Les premières sont évidentes en toutes manières : les autres ne le peuvent être, qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous en raisonnons. Ces dernières sont fort utiles, mais elles sont environnées de grandes

²⁰ Comme le note Ferdinand Alquié, « si la vérité ne se révèle pas toujours, c'est qu'on prie mal : tantôt on interroge sans savoir ce que l'on demande, tantôt on n'attend pas les réponses, parfois on les déforme pour les faire accorder avec les sentiments que les passions inspirent, parfois aussi les préjugés empêchent de comprendre ». Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 36.

²¹ Voir l'entrée « DISCOURIR » du *Dictionnaire* de Furetière.

²² Voir l'entrée « INDUIRE » du *Dictionnaire* de Furetière. Voir également, plus haut, la note sur les termes « induction » et « déduction » au XVII^e siècle.

obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité²³.

Le caractère sensible, contingent et arbitraire de la création impose donc l'élaboration intelligente de supposition(s) que l'on peut définir, de façon plus précise, comme un « principe qu'on tient pour vrai, qu'on suppose »²⁴, le verbe « SUPPOSER » signifiant, quant à lui : « tenir une chose pour vraie, ou la feindre telle, pour en tirer des conséquences ». Ces deux termes renvoient donc à la notion d'hypothèse²⁵, dont on ne trouve que cinq occurrences chez Malebranche (contre 211 occurrences des termes « supposition » (= 164) et « suppositions » (= 47)), quatre de ces cinq occurrences renvoyant à des citations de Descartes²⁶ ou d'Arnauld²⁷. Pour ce qui est de la cinquième occurrence, elle intervient dans un contexte particulier : la *Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie conformément au sentiment des catholiques*. Il s'agit de démontrer la proposition : « L'existence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie telle que la croit l'Eglise Catholique est évidemment possible »²⁸. Or, dans ce raisonnement, une hypothèse (notée « hippoth. »²⁹ dans le texte de Malebranche) est faite : celle selon laquelle les parties de la matière organisée (du corps de Jésus-Christ) gardent entre elles le même ordre que lorsqu'elles n'étaient que du pain³⁰. On est loin d'un usage technique de l'hypothèse, entendue, par exemple, comme l'explication scientifique de certains effets naturels. Ce terme ne fait donc pas partie du vocabulaire scientifique de Malebranche.

On constate d'emblée que la supposition revêt un intérêt méthodologique patent. Car s'« il est (...) absolument nécessaire que la marque par laquelle on connaît ce qu'on cherche, soit fort distincte, qu'elle ne soit point équivoque, et qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche »³¹, alors la supposition est un excellent moyen d'y parvenir, à la condition d'être rationnelle, c'est-à-dire fondée sur l'idée claire de l'étendue. Une conception nette de ce que

²³ EMR, *Entretien VI*, OC XII, p. 132.

²⁴ Voir l'entrée « SUPPOSITION » du *Dictionnaire* de Furetière.

²⁵ Le *Dictionnaire* de Furetière définit l'hypothèse de la façon suivante : « HYPOTHESE. s. f. Supposition qu'on fait d'un principe, d'une proposition, pour en tirer des raisonnements et des conséquences ».

²⁶ Malebranche cite l'article 1 de la *Quatrième Partie des Principes* : « Que, pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la Terre, il faut retenir l'hypothèse déjà prise, nonobstant qu'elle soit fausse » (il s'agit de l'hypothèse selon laquelle les choses se seraient faites peu à peu et non tout d'un coup). Pour Malebranche, voir RV, OC II, pp. 340-341. Pour Descartes, voir AT IX-2, 201 (traduction de l'abbé Picot).

²⁷ Voir RRPT, OC VIII, pp. 669-670 : Arnauld nomme « hypothèse de l'Auteur » l'hypothèse – prétendument malebranchienne, donc – selon laquelle on doit préférer un monde avec des défauts visibles fait par des voies plus simples, à un monde sans défaut fait par des voies plus composées.

²⁸ DPPR, OC XVII, p. 503.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ RV, OC II, p. 385. Voir également Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 301.

l'on demande est alors permise, de même qu'est rendue possible l'action de tirer toutes les conséquences des principes ou des propositions qu'on a avancés³².

Quel rapport l'expérience entretient-elle avec la supposition ? Quand, ou à quel niveau, l'expérience intervient-elle ? C'est ce que nous allons déterminer.

Pour répondre à cette question, il faut revenir au début du chapitre VII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*. Malebranche définit les principales espèces de questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets :

Quelquefois on cherche les causes inconnues de quelques effets connus : quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connues. (...) Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétés : quelquefois on cherche les propriétés d'une chose, dont on connaît la nature. (...) Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout : quelquefois on cherche un tout par ses parties. (...) Enfin on cherche quelquefois si certaines choses sont égales ou semblables à d'autres, ou de combien elles sont inégales ou différentes.³³

Notre philosophe reprend ici les auteurs de Port-Royal, qui notaient avoir tiré le passage qui suit de leur lecture de Descartes, plus précisément « d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clercelier a eu la bonté de prêter »³⁴ (il s'agit bien évidemment des *Regulae*). Voici ce passage :

Toutes les questions sont ou de mots ou de choses. (...) Les questions de choses se peuvent réduire à quatre principales espèces. La 1. est, quand on cherche les causes par les effets (...). La 2. est, quand on cherche les effets par les causes (...). La 3. espèce des questions est, quand par les parties on cherche le tout (...). La 4. est, quand ayant le tout et quelque partie, on cherche une autre partie (...).³⁵

Le chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* constitue dès lors un excellent exemple de la manière dont la supposition et l'expérience travaillent ensemble. Dans un premier temps, il s'agit de déterminer quelle est la cause d'une propriété de l'aimant, à savoir d'où vient que les aimants se repoussent, lorsqu'on leur oppose les mêmes pôles.

³² C'est-à-dire induire. Voir plus haut.

³³ *RV*, OC II, pp. 382-383.

³⁴ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 300.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 300-301. Par questions de mots, les auteurs de Port-Royal entendent « non pas celles où on cherche des mots ; mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambiguës ». *Op. cit.*, p. 300.

Le texte de Malebranche part donc d'un fait ou d'une expérience théorique³⁶ : un aimant se retire lorsqu'on vient à présenter le même pôle d'un autre aimant. On cherche alors la cause de cet effet³⁷, c'est-à-dire « quelles sont les choses que l'on connaît distinctement être capables selon l'ordre de la nature de remuer quelque corps »³⁸. A partir de là, la supposition rationnelle et l'expérience vont se mêler pour déterminer précisément quelle est la cause de ce mouvement corporel.

A un premier niveau, une expérience (théorique) permet de sélectionner ou de trier, parmi les suppositions rationnelles possibles, celles qui sont pertinentes et celles qui ne le sont pas. En effet, l'expérience enseigne le choc comme « cause »³⁹ du mouvement : « il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aimant par le moyen de quelque corps qui le rencontre »⁴⁰. Par ailleurs, le fait examiné conduit à supposer que « bien que ce ne soit pas l'aimant qu'on tient qui le remue, ce doit être quelques petits corps qui en sortent, et qui sont poussés par lui vers l'autre aimant »⁴¹. Il s'agit précisément de la supposition rationnelle de Malebranche (que corrobore un « détour » par la comparaison de la matière subtile avec le vent⁴²) : convaincu par l'expérience et fort de l'idée claire de l'étendue, on affirmera que c'est par impulsion, au contact de ces petits corps, que se fait le mouvement de l'aimant.

A un second niveau, l'expérience doit alors confirmer (ou infirmer) cette supposition rationnelle et ses conséquences. On passe à l'expérience scientifique *stricto sensu*, au sens où celle-ci est construite en vue de valider (ou non) cette « hypothèse ». Malebranche écrit :

Il faut se tenir ferme à ce moyen très clair et très intelligible, et examiner avec soin tous les effets de l'aimant, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminue. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre ; et elles serviront à expliquer toutes les difficultés que l'on peut former contre la manière de résoudre cette question.⁴³

³⁶ Le terme « expérience » apparaît lors de l'explication de l'autre propriété de l'aimant (l'attraction des pôles de sens contraire). Voir *RV*, OC II, p. 403. Nous distinguons donc l'expérience comme une confrontation théorique, certes, mais « irréfléchie » ou passive avec la réalité (on pourrait parler d'« expérience-observation », à la condition d'exclure ici l'observation authentiquement scientifique) et l'expérience comme une construction volontaire et raisonnée rapprochant l'expérience scientifique de ce que nous nommerions aujourd'hui une « expérimentation » (on parlera ici d'« expérience-construction »). Il n'est pas toujours facile de discerner quel type d'expérience Malebranche a en tête.

³⁷ Malebranche écrit : « Et l'on désire de savoir la cause de cet effet » (*RV*, OC II, p. 401). Cette expression rapproche à nouveau la demande qu'est l'expérience scientifique de l'attention. Voir plus haut

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Le terme est bien évidemment à prendre en son sens occasionnaliste : le choc est la cause occasionnelle du mouvement, non sa véritable cause qui est Dieu. Sur cette distinction, voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 312 et suivantes.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 401.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 402.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

On le voit bien, c'est donc en amont *et* en aval que l'expérience intervient dans la constitution malebranchienne des suppositions en physique.

D'où une certaine proximité entre Malebranche et Descartes.

Ce besoin de l'expérience en amont de la déduction rappelle, en effet, l'usage cartésien de l'expérience en général *et/ou* de l'expérience scientifique (en particulier). C'est ce dont rendent compte le problème de la construction d'une ligne anaclastique dans la *Règle VIII* des *Regulae* ou l'explication de l'arc-en-ciel dans le huitième discours des *Météores*. Nous laissons de côté les détails techniques de ces deux exemples parfois complexes. Reprenant les travaux de Daniel Garber sur cette question, nous rappellerons simplement certaines conclusions. Selon le philosophe américain, « pour Descartes l'expérience scientifique constitue un instrument de découverte important et en réalité indispensable au sein de sa science déductive, et (...) c'est vers l'expérience que nous devons nous tourner pour nous aider à organiser dans le détail la hiérarchie déductive de la connaissance »⁴⁴. De cette façon, l'expérience scientifique cartésienne fait partie de l'étape préliminaire à la déduction⁴⁵. Elle « semble jouer un rôle dans la préparation de la déduction »⁴⁶, « elle aide à déterminer la déduction »⁴⁷, elle est son « auxiliaire »⁴⁸. En outre, « elle aide à mieux définir le phénomène que l'on doit déduire ou le problème que l'on doit résoudre »⁴⁹.

Malebranche partage incontestablement avec Descartes la nécessité⁵⁰ d'un ancrage empirique des suppositions et des déductions rationnelles. Pour le premier, c'est la contingence fondamentale du monde qui l'impose. Pour le second, « le problème est <plus particulièrement> que, pour chaque cas donné, il y a de nombreuses façons possibles de déduire à partir de principes généraux (...) les effets particuliers que nous observons »⁵¹. Le même effet peut être produit par différents enchaînements de causes. « Les mêmes causes produisent tous les phénomènes observables. Inversement, les mêmes phénomènes pourraient

⁴⁴ Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », in *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, p. 123.

⁴⁵ Voir *art. cit.*, p. 135.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Voir *art. cit.*, p. 138 et *art. cit.*, p. 141.

⁴⁹ *Art. cit.*, p. 134.

⁵⁰ Nous rappelons que, selon Descartes, c'est le « défaut des expériences » qui empêche le progrès de la médecine ; de même que c'est leur nombre et leur coût qui freinent l'avancement de la connaissance de la nature. Voir, par exemple, AT VI, 63 et AT VI, 65.

⁵¹ Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », p. 125.

avoir différentes causes »⁵². C'est pourquoi, selon Daniel Garber, les expériences scientifiques ne remplacent pas les déductions chez Descartes, mais elles nous aident à faire des déductions exactes⁵³, c'est-à-dire conformes à ce qui se produit bel et bien dans le monde et aux phénomènes qui nous concernent.

Malebranche va en réalité plus loin dans la fondation empirique de la connaissance physique. Si Daniel Garber a raison, si « l'observation <cartésienne> n'atteint pas le statut d'un *fait* avant d'être intégrée dans une théorie, c'est-à-dire, avant d'être subordonnée à une théorie »⁵⁴, en sorte que, « pour Descartes, l'expérience scientifique ne peut par elle-même établir aucun fait ; quoique les expériences nous conduisent aux faits, c'est seulement la déduction finale d'un phénomène à partir de l'intuition des premiers principes qui établit ses lettres de créance, même s'il a d'abord été « découvert » à la faveur d'une expérience »⁵⁵, alors la physique malebranchienne, qui est *a posteriori*, demeure radicalement distincte de celle, fondamentalement théorique, de Descartes. Chez Malebranche, l'expérience établit et prouve des faits. Elle seconde voire *détermine* la raison lors de son travail d'élaboration et de formulation des suppositions rationnelles en physique. Enfin, après la déduction proprement dite, elle confirme la supposition en question.

⁵² Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface, p. 348 (c'est Xavier Kieft qui écrit). Sur ce point, voir l'article 4 de la *Troisième Partie des Principes* intitulé « *Les phénomènes ou expériences <experimentis> ; et quel est leur usage pour philosopher* » (AT IX-2, 104-105 (traduction de l'abbé Picot)). Voir également AT VI, 63-64-65. Ce dernier texte est ambigu. Daniel Garber note que « beaucoup ont vu là, et ce n'est pas impossible, l'affirmation selon laquelle la science doit alors devenir *a posteriori*, procédant de l'effet vers la cause par une méthode hypothético-déductive du genre de celle pratiquée dans les *Essais* et défendue dans la correspondance de 1637 et 1638 ». Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », p. 124. Parmi les commentateurs de Descartes ayant affirmé le caractère empiriste de son épistémologie, on citera Charles Larmore et Daniel Garber lui-même. Voir respectivement Charles Larmore, « Descartes' Empirical Epistemology », in Stephen Gaukroger (dir.), *Descartes : Philosophy, Mathematic and Physics*, Sussex, The Harvester Press, 1980 et Daniel Garber, « Science and Certainty in Descartes », in Michael Hooker (dir.), *Descartes : Critical and Interpretive Essays*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 114-151, ainsi que Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », pp. 119-120 (la note 2) ; *art. cit.*, p. 130 (la note 1) ; *art. cit.*, p. 143 et *art. cit.*, pp. 144-145 (la note 2). On le voit bien, l'opposition entre Descartes « rationaliste » et Malebranche « empiriste » est non seulement « grossière » mais aussi inexacte.

⁵³ Voir Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », p. 125.

⁵⁴ *Art. cit.*, pp. 143-144 (c'est Daniel Garber qui souligne).

⁵⁵ *Art. cit.*, p. 144. Paul Mouy soutient la même idée. Voir, par exemple, Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 44 : « une pareille physique <celle de Descartes> réduit l'expérience à un rôle tout à fait subalterne. Car l'expérience ne vient qu'après le moment où ayant énoncé « les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créée, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes », on en déduit « des cieux, des astres, une terre, et même, sur la terre, de l'eau, de l'air, etc. ». Et alors seulement, l'expérience intervient pour déterminer « les formes ou espèces de corps » que la Providence a mises, en fait, sur la terre, pour nous, et puis, « derechef », pour expliquer les « effets particuliers » de ces corps, c'est-à-dire pour départager par une expérience cruciale les différentes explications mécaniques possibles qu'on peut donner d'un même phénomène ». Plus loin, il ajoute toutefois : « malgré son aspect rigide, systématique et dogmatique, la physique cartésienne était certainement capable de suivre les progrès obtenus par une méthode purement expérimentale et, peut-être, de les provoquer ». *Op. cit.*, p. 45.

On ne saurait donc limiter l'expérience malebranchienne à une « fonction de contrôle », comme le fait Geneviève Rodis-Lewis écrivant :

les derniers travaux de l'Académicien des sciences cernent de plus en plus la spécificité des phénomènes, en s'appuyant sur des expériences aussi ingénieuses que rigoureuses. Mais sa méthode reste la même, nullement empirique, procédant à la façon des mathématiciens selon la double démarche des règles cartésiennes : l'analyse suppose le problème résolu, par exemple que tel corps a telle propriété, et en déduit les conséquences, aboutissant « à une absurdité manifeste ou bien à quelque vérité incontestable qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche » ; ainsi découvre-t-on ces intermédiaires indispensables pour la continuité de la déduction. C'est cependant celle-ci, dans la démarche complémentaire de la synthèse, qui fonde la rationalité de l'explication à partir du principe le plus simple et le plus général. Dans les deux cas, l'expérience n'a qu'une fonction de contrôle : elle élimine les absurdités manifestes en révélant parmi les propriétés possibles celles que Dieu a effectivement choisies ; et dans la déduction, elle évite de s'engager dans des voies inutiles ; elle la guide donc du possible encore vers le fait. Elle reste cependant toujours strictement subordonnée à cette méthode hypothético-déductive, qui est celle même de Descartes.⁵⁶

Mais Malebranche rappelle à *Dortous de Mairan*, le 12 juin 1714, sa conceptualisation de l'expérience comme un véritablement fondement :

Je crois aussi avant ce traité <il s'agit de son « Traité d'optique », *i.e.* l'*Éclaircissement XVII*> (...) avoir démontré la cause physique de tous les effets naturels, que je prouve par l'explication du feu, de la dureté, fluidité, lumière, couleurs, la réfraction, réflexion, pesanteur. Le tout *fondé sur* ce principe, que les corps ne sont mus que lorsqu'ils sont poussés ; et sur quelques expériences dont tout le monde convient et que chacun peut faire.⁵⁷

C'est pourquoi le terme « supposition » n'a pas le même sens chez Malebranche et chez Descartes. Chez Descartes, est supposé ce qui n'est *pas encore* démontré ou déduit⁵⁸

⁵⁶ Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 156. Voir également *op. cit.*, p. 154. Plus loin, Geneviève Rodis-Lewis minore à nouveau la fonction empirique et, pour ainsi dire, constituante de l'expérience malebranchienne en physique. Voir *op. cit.*, p. 197 : « le contenu personnel d'un autre esprit est aussi inaccessible au nôtre que les corps dans son existence matérielle. De même que cette limitation n'empêche pas la physique de préciser des lois de fait, en s'aidant de l'expérience, ainsi la constance des lois de l'union entre âmes et corps offre prise à la réflexion ; mais alors que la physique ne fait appel à l'expérience que pour trancher entre les diverses hypothèses rationnelles déduites de l'idée claire d'étendue, « la connaissance de l'homme (...) n'est qu'une science expérimentale », en ce que l'expérience est au point de départ, avec la subjectivité inhérente à son intériorité, et qu'elle ne peut donc éviter toute conjecture ». Pierre Costabel néglige également l'importance *fondamentale* des expériences de Newton en particulier et de l'expérience scientifique en général chez Malebranche : voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 384. Cf. Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 238 et Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, pp. 165-166.

⁵⁷ *Malebranche à Dortous de Mairan*, 12 juin 1714, OC XIX, p. 887 (c'est nous qui soulignons).

⁵⁸ Voir, par exemple, *Discours de la méthode* AT VI, 76-77 et *Les Météores* AT VI, 231 et suivantes. Voir également, dans la correspondance, la lettre de *Descartes au P. Vatier* du 22 février 1638 (AT I, 563-564) ; la lettre de *Descartes à Mersenne* du 27 mai 1638 (AT II, 141 et suivantes) et la lettre de *Descartes à Morin* du 13 juillet 1638 (AT II, 199-200).

alors que la supposition malebranchienne renvoie au raisonnement élaboré sur la base de données empiriques, raisonnement que l'expérience devra, en outre, confirmer. En physique (au sens large), aucune supposition n'est ni ne sera jamais démontrée *stricto sensu* chez notre philosophe (pour les raisons avancées plus haut)⁵⁹. L'analyse des 211 occurrences des mots « supposition » (= 164) et « suppositions » (= 47) dans les *Œuvres Complètes* de Malebranche confirme ce point⁶⁰. Sous la plume de notre philosophe⁶¹, ce terme revêt, en effet, un sens physique très important. Le mot signifie alors une affirmation provisoire, tenue pour vraie, afin de tirer quelque(s) conséquence(s) qui, si elles sont logiquement cohérentes et si elles sont conformes à la réalité empirique, seront considérées comme vraisemblables voire comme vraies⁶². Dans le domaine naturel, « supposer » est donc synonyme d'« expliquer » et la « supposition » est une « cause » rendant intelligible tel fait ou effet physique. Deux extraits malebranchiens – sur lesquels nous reviendrons plus bas – insistent particulièrement sur ce sens du terme « supposition » et sur la méthodologie qui l'accompagne : il s'agit d'un passage du chapitre IV de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche*⁶³ et d'un fragment du chapitre VIII de la *Seconde partie* du même Livre⁶⁴. Seules trois occurrences⁶⁵ attestent que Malebranche entend occasionnellement par « supposition », « postulat »⁶⁶. La supposition renvoie alors à une proposition que l'on demande d'admettre comme principe d'une démonstration, bien qu'elle ne soit pas démontrée ou, plus exactement, bien que le philosophe n'entende pas la (re)démontrer ici. Il s'agit donc des trois rares extraits dans lesquels le terme « supposition » a un sens *quasi* identique à celui qu'il revêt sous la plume de Descartes. Car cette synonymie appelle une réserve : les vérités supposées par Malebranche dans les deux extraits du *Traité de morale* sont des vérités de raison (que l'on démontre) *et* des vérités de fait (que l'on prouve). Il s'agit, en effet, de l'union de l'âme et du corps ; de la dépendance actuelle de celle-là à l'égard de celui-ci ; de la théorie malebranchienne des traces cérébrales *etc.*. L'analyse de la notion de « supposition(s) » confirme donc l'usage singulier et

⁵⁹ Descartes défend parfois une idée similaire. Voir la lettre de *Descartes à Mersenne* du 27 mai 1638 (AT II, 141-142).

⁶⁰ Outre ces occurrences, on aurait pu analyser les 76 occurrences du terme « supposons ». Nous remettons à plus tard ce travail fastidieux.

⁶¹ Sur les différents sens de ce terme que nous avons repérés chez notre philosophe, voir, plus bas, notre **ANNEXE 4 Les sept sens du terme « supposition(s) » chez Malebranche**.

⁶² La multiplicité des phénomènes rapportés à une même supposition en renforce la vraisemblance. Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 64.

⁶³ Voir *RV*, OC II, p. 278.

⁶⁴ Voir *op. cit.*, pp. 413-414. Voir également, plus particulièrement, *RV*, OC I, p. 235 ; *op. cit.*, p. 238 ; *op. cit.*, p. 239 ; *op. cit.*, p. 241 ; *op. cit.*, p. 245 ; *RV*, OC II, p. 29 ; *op. cit.*, p. 409 ; *op. cit.*, p. 425 ; *op. cit.*, p. 447 ; *op. cit.*, p. 448 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 256 ; *op. cit.*, p. 268 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 280 ; *op. cit.*, pp. 303-304 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 325 et *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 132.

⁶⁵ Voir *TM*, OC XI, p. 121 ; *op. cit.*, p. 124 et *EMR*, *Entretien X*, OC XII, p. 235.

⁶⁶ Le mot est absent du *Dictionnaire* de Furetière.

profondément empirique de ce terme chez notre philosophe⁶⁷ qui se démarque de Descartes pour qui le terme conserve un sens apriorique, déductif ou démonstratif⁶⁸.

Une autre application des règles malebranchiennes à une question particulière confirme ce « schéma » d'une expérience opérant en amont *et* en aval de l'élaboration des suppositions. Il s'agit d'expliquer l'autre propriété de l'aimant, à savoir : l'attraction des pôles de sens contraire. Or, note Malebranche, la question est plus difficile et

ce n'est point assez de connaître exactement les rapports qui sont entre les pôles de ces deux aimants, ni de recourir au moyen que l'on a pris pour la question précédente, car ce moyen semble au contraire empêcher l'effet dont on chercherait la cause.⁶⁹

Pour déterminer quelle est la cause de ce nouveau mouvement, Malebranche part à nouveau d'un fait ou d'une « expérience » théorique⁷⁰ : l'attraction d'un aimant « qui nage librement sur l'eau »⁷¹ par « celui qu'on tient en sa main, lorsqu'on lui présente un certain côté »⁷². Deux causes ou deux « moyens »⁷³ expliquent dès lors ce mouvement, si l'on veut continuer de se conformer aux enseignements de l'« expérience »⁷⁴ (*i.e.* le choc comme cause

⁶⁷ Claire Schwartz rappelle que, pour Malebranche, « la nature n'est point une géométrie simple » et qu'« il ne faut donc pas inverser l'ordre des choses » mais « observ<er> d'abord la nature, raisonn<er> ensuite géométriquement à son égard ». Elle poursuit en des termes allant dans notre sens : « Bien sûr, étant donnée l'identité entre l'essence des corps et l'étendue géométrique, la géométrie peut, et doit, être dite science des corps. Mais ceci implique la nécessité pour les hypothèses physiques de se formuler en termes géométriques, non d'être déduites de la géométrie ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 101-102. CF. Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 315 (c'est Paul Mouy qui souligne) : « un premier trait de cette méthode <de Malebranche> ne peut manquer de frapper. C'est qu'elle est mathématique. Le travail de découverte que Malebranche décrit ici <dans les premiers chapitres de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*> est un travail de mathématicien. La physique de Malebranche est une physique mathématique. (...) Mais, pour être une physique mathématique, la physique de Malebranche n'est pas *déductive*. Les mathématiques ne doivent servir que pour raisonner sur des « suppositions » qu'elles ne fournissent pas. La « géométrie » ne nous les fait pas trouver. (...) Il y a donc une technique de l'hypothèse ». Paul Mouy nomme ensuite « positivisme de Malebranche » la collaboration entre l'expérience et la raison caractéristique, selon nous, de l'empirisme de Malebranche en physique. Voir *op. cit.*, p. 316. Sur cette collaboration voir notre **Conclusion provisoire de la Seconde section de la Troisième partie**.

⁶⁸ Paul Mouy écrit : « la théorie cartésienne de l'hypothèse est dogmatique et aprioriste. La physique de Descartes est une physique théorique, dans laquelle les hypothèses sont établies *a priori*, découlant, par exemple, de l'immutabilité divine ». *Op. cit.*, p. 43. On se gardera donc d'interpréter trop rapidement certaines affirmations de Malebranche comme une adhésion sans reste à la physique (théorique) de Descartes (nous pensons, par exemple, au chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*). Cette adhésion suppose déjà le recours à l'expérience. Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 331 et *op. cit.*, pp. 333-334.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 402.

⁷⁰ Le terme « expérience » apparaît explicitement. Voir *op. cit.*, p. 403. Cette expérience pouvant être irréfléchie ou passive, on la nommera « expérience théorique » plutôt qu'« expérience scientifique », conformément à notre nomenclature.

⁷¹ *Ibid.*.

⁷² *Ibid.*.

⁷³ Voir *ibid.*.

⁷⁴ Le terme apparaît explicitement. Voir *ibid.*.

de la communication des mouvements)⁷⁵. D'une part, la matière fluide et invisible qui pousse le premier corps vers le second ; d'autre part, le second corps qui détermine l'air à pousser le premier (puisque le mouvement d'attraction ne se fait qu'en présence de l'aimant que l'on tient). Or, poursuit Malebranche, « il est évident que ces deux moyens sont absolument nécessaires. De sorte que la difficulté est présentement réduite à joindre ensemble ces deux moyens »⁷⁶. La supposition malebranchienne expliquant ce phénomène est dès lors la suivante : celui des deux aimants qui attire l'autre doit répandre quelques petits corps invisibles dans l'espace qui le sépare de l'autre aimant – ce que confirme une « expérience »⁷⁷ faite avec de la limaille de fer répandue autour d'un aimant qui rend visible le cours de ces petits corps⁷⁸ ; ces corps invisibles chassent une partie de l'air environnant l'autre aimant qui, étant moins poussé par ce côté que par l'autre, s'approche de l'aimant qu'on tient en sa main⁷⁹. Enfin, comme précédemment, Malebranche souligne que si l'on voulait « faire d'autres expériences »⁸⁰ on confirmerait cette supposition de même qu'on apprendrait « quelle est à peu près la grandeur et la figure des pores de l'aimant par lesquels ces petits corps traversent »⁸¹.

Dans le cas de l'attraction également, c'est donc en amont comme en aval que l'expérience intervient pour sélectionner puis pour confirmer la supposition rationnelle censée rendre compte de ce mouvement.

La suite du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* est consacrée à la *recherche de la cause du mouvement de nos membres*⁸².

⁷⁵ Ici aussi, à un premier niveau, l'expérience sélectionne ou trie les suppositions rationnelles. En outre, pour réfuter le « mouvement d'attraction » (*ibidem* (c'est Malebranche qui souligne)), notre philosophe invoque l'« expérience » de la communication des mouvements par « impulsion ». Dans le paragraphe suivant, Malebranche note que « dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espèce de mouvement, on reconnaît visiblement lorsqu'on en découvre la cause véritable et certaine, que ce qui paraissait se faire par attraction, ne se fait que par impulsion » (*ibidem*). Par ce pluriel, on passe de l'expérience théorique à l'expérience authentiquement scientifique.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 404.

⁷⁷ Le terme apparaît explicitement et doit vraisemblablement être pris en son sens scientifique. Voir *op. cit.*, p. 405.

⁷⁸ CF. AT IX-2, 275 et suivantes (traduction de l'abbé Picot).

⁷⁹ Conformément à la loi de la nature selon laquelle « tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé » (*RV*, OC II, p. 405). Sur le rôle de l'expérience dans l'établissement des lois malebranchiennes de la communication des mouvements, voir plus bas.

⁸⁰ *Ibid.*. On passe donc ici à une expérience authentiquement scientifique.

⁸¹ *Ibid.*. Malebranche vient, en effet, de montrer que l'existence de ces pores est nécessaire afin d'expliquer pourquoi ces petits corps, qui sont plus agités que l'air, ne poussent pas l'aimant ni ne l'éloignent de celui qu'on tient. Voir *Ibid.*.

⁸² Voir *op. cit.*, pp. 406 et suivantes.

Dans un premier temps, l'usage des première et quatrième règles malebranchiennes permet le traitement de la question (désormais particulière et déterminée) de la cause du mouvement *volontaire de mon bras*⁸³. Afin de déterminer précisément quelle est cette cause, Malebranche part de connaissances anatomiques qui impliquent certaines expériences scientifiques⁸⁴. Notre philosophe écrit :

Je considère donc que le bras est composé de plusieurs muscles, qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on lève de terre ou qu'on remue diversement quelque corps : mais je ne m'arrête qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à peu près formés d'une même manière. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'Anatomie, ou plutôt par la vue sensible de ses fibres et de ses tendons, que je me fais disséquer par quelque habile Anatomiste, à qui je fais toutes les demandes, qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.⁸⁵

A partir de ce premier usage de l'expérience théorique⁸⁶ permettant une sélection ou un tri parmi différentes suppositions possibles, suivant également la supposition d'origine cartésienne selon laquelle l'accourcissement des muscles – dont est composé le bras – qui est le principe de son mouvement « se fait par le moyen des esprits animaux qui remplissent le ventre de ces muscles, et qui en approchent ainsi les extrémités »⁸⁷, Malebranche pose la question suivante :

comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras, peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté, avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant et davantage⁸⁸.

Notre philosophe compare alors la « force qu'ont les hommes pour faire des mouvements si prompts et si violents »⁸⁹ avec « quelque effervescence prompte et violente, semblable à celle de la poudre à canon »⁹⁰. Il s'agira donc de questionner la « cause de la

⁸³ Voir *op. cit.*, p. 407.

⁸⁴ D'où la solidarité des thèses scientifiques et le caractère « holistique » de la connaissance.

⁸⁵ *Ibid.*. Le terme « Anatomiste » est un ajout de la quatrième édition et remplace l'expression « habile homme ».

⁸⁶ Nous pensons que la « correction » (« ou plutôt ») de Malebranche passant de la connaissance livresque à la « vue sensible » de l'anatomie d'un muscle du bras s'accompagne d'une conceptualisation simplement théorique de l'expérience que Malebranche ne pense pas (et ne veut pas penser) comme une expérimentation. Sur ce point, et sur son importance dans l'élucidation des liens existant entre la théorie et l'expérience, voir plus bas.

⁸⁷ *Ibid.*. Il est intéressant de noter que Malebranche écrit ici : « Et si je veux bien, pour ne pas m'embarrasser de trop de choses, supposer selon l'opinion commune, que... ».

⁸⁸ *RV*, OC II, p. 408.

⁸⁹ *Ibid.*.

⁹⁰ *Ibid.*. Malebranche pense aussi à « certaines liqueurs remplies de sels Alkalis, lorsqu'on les mêle avec celles qui sont raides ou pleines de sel acide » (*ibidem*) ou aux « tremblements de terre qui renversent des Villes, et qui secouent des Provinces entières, <qui> se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à peu près comme la poudre à canon » (*ibidem*).

fermentation et de la dilation <supposées> des esprits »⁹¹ dans le bras. Mais Malebranche nous met immédiatement en garde contre cette explication confuse et imparfaite fondée sur les sens : « car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, et la fermentation n'est pas volontaire »⁹². En outre, on voit mal comment une telle supposition pourrait rendre compte des multiples mouvements variés dont l'homme est capable. C'est ainsi la raison qui invalide la supposition d'une fermentation et d'une dilation des esprits animaux dans le bras.

Pour trouver la réponse à sa question initiale, Malebranche revient sur un problème mécanique et sur deux expériences scientifiques permettant, selon lui, de le résoudre. Notre philosophe formule ce problème de la façon suivante. Il s'agit de

*trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'un once ; et que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté.*⁹³

Les deux expériences scientifiques permettant la résolution de ce problème consistent en la mise en place d'un protocole dont le but est de montrer que, conformément à certains principes mécaniques, une petite force appliquée à une petite surface peut être augmentée lorsqu'elle atteint une surface plus grande, la pression demeurant la même en tout point du liquide. A quoi Malebranche ajoute la projection d'une balle de plomb par le moyen d'une sarbacane⁹⁴.

Ces trois expériences scientifiques valideraient donc la supposition selon laquelle « le souffle seul peut vaincre facilement de très grandes forces »⁹⁵. Or, si on compare les muscles et ses fibres à un ballon ; leurs pores au trou d'un ballon ; enfin, les esprits animaux « retenus et poussés dans les nerfs »⁹⁶ au souffle dans les sarbacanes (même s'ils sont plus agités que l'air),

on reconnaîtra que le mouvement des esprits qui se répandent dans les muscles peut vaincre la force des plus pesants fardeaux que l'on porte ; et que si on ne peut en porter de plus pesants, le défaut de force ne vient point tant du côté des esprits, que de celui des fibres et des peaux qui composent les muscles, lesquels crèveraient si on faisait trop d'effort. D'ailleurs, si l'on prend garde que par les lois de l'union de l'âme et du corps, les mouvements de ces esprits, quant à leur détermination, dépendent de la

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Op. cit.*, p. 409 (c'est Malebranche qui souligne).

⁹⁴ Voir *op. cit.*, p. 410.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

volonté des hommes, on verra bien que les mouvements des bras doivent être volontaires.⁹⁷

On l'aura compris, c'est l'agitation des esprits animaux dans le bras qui est la cause de l'enfllement de ses muscles et, plus généralement, des mouvements volontaires. Ce que corrobore, par exemple, la promptitude des mouvements des animaux dont les esprits sont plus agités (comme les oiseaux), par opposition à ceux qui ont le sang froid (comme les grenouilles), pour ne rien dire du caméléon, de la tortue ou de quelques insectes « dont les esprits sont si peu agités, que leurs muscles ne se remplissent pas plus promptement, qu'un petit ballon dans lequel on soufflerait »⁹⁸.

Comme précédemment, l'expérience théorique et/ou scientifique encadre donc l'élaboration de la supposition malebranchienne en ce qu'elle permet, tout d'abord, de trier parmi les suppositions possibles celles qui sont pertinentes et celles qui ne le sont pas et en ce qu'elle parvient, ensuite, à confirmer la supposition en question. Entre cet amont et cet aval empiriques, une large place est faite à la déduction et à la raison, à laquelle il incombe de proposer une supposition rationnelle fondée sur l'idée claire de l'étendue et de tirer les conséquences des propositions avancées.

Après avoir étudié la cause du mouvement volontaire, Malebranche examine celle des mouvements naturels, « ces sortes de mouvements qui n'ont rien d'extraordinaire, rien de ce qu'ont les mouvements convulsifs : mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, et qui par conséquent ne dépendent point entièrement de nos volontés »⁹⁹. L'intérêt de ce passage ne réside pas tant dans la détermination de la cause de ces mouvements que dans la conceptualisation précise de la méthode « par des suppositions » qu'il pose.

S'agissant de la cause des mouvements naturels : Malebranche part du traitement du mouvement du cœur (« cette partie est la plus connue, et ses mouvements sont les plus

⁹⁷ *Ibid.*. Pour mémoire, Descartes distingue « le mouvement d'une chose, et sa détermination vers un côté plutôt que vers un autre » (*Principes* AT IX-2, 87 (traduction de l'abbé Picot)). Plus précisément, « il faut considérer dans le mouvement deux divers modes : l'un est la motion seule ou la vitesse, et l'autre est la détermination de cette motion vers certain côté » (*Descartes à Clerselier*, 17 février 1645, AT IV, 185). Outre l'importance de cette distinction dans l'élaboration cartésienne des règles du choc, on rappellera ses enjeux moraux : en admettant la capacité de l'âme à changer la direction, ou détermination du cours des esprits animaux, sans apporter aucun mouvement au corps et donc sans modifier la quantité du mouvement, c'est un interstice de liberté dans un monde physique déterminé qui est permis par Descartes.

⁹⁸ *RV*, OC II, p. 411.

⁹⁹ *Op. cit.*, pp. 411-412.

sensibles »¹⁰⁰). Son analyse s'appuie à nouveau sur certains résultats anatomiques, et donc sur certaines observations ou sur certaines expériences scientifiques antérieures¹⁰¹. Puis notre philosophe suppose l'agitation des esprits animaux, la fermentation et la dilatation du sang comme cause du mouvement du cœur.

Malebranche note alors que la cause qu'il vient d'établir est trop générale, et sans doute fort abstraite, pour un lecteur « non averti ». Il écrit :

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de la dilatation des liqueurs n'est peut-être pas assez connu à tous ceux qui liront ceci, pour prétendre avoir expliqué un effet, lorsqu'on a fait voir en général que sa cause est la fermentation : mais on ne doit pas résoudre toutes les questions particulières en remontant jusques aux premières causes. Ce n'est pas que l'on n'y puisse remonter, et découvrir ainsi le véritable système dont tous les effets particuliers dépendent, pourvu que l'on ne s'arrête qu'aux idées claires : mais c'est que cette manière de philosopher n'est pas la plus juste ni la plus courte.¹⁰²

Selon notre philosophe, il y a donc deux sortes de questions :

Dans les premières, il s'agit de découvrir la nature et les propriétés de quelque chose : Dans les autres, on souhaite seulement de savoir, si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété, ou si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause.

Pour résoudre les questions du premier genre, il faut considérer les choses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles. Pour résoudre les autres, il faut s'y prendre d'une manière bien différente : il faut les résoudre par des suppositions, et examiner si ces suppositions font tomber dans quelque absurdité, ou si elles conduisent à quelque vérité clairement connue.¹⁰³

Les questions peuvent être générales ou particulières. Or, selon Malebranche, tandis qu'on résout les premières questions (les plus fondamentales ou les plus radicales) au moyen d'une méthode génétique¹⁰⁴ conforme aux principes rationnels de la simplicité des voies, la résolution des secondes (plus « superficielles ») nécessite une méthode « par des suppositions », que Malebranche nomme encore « voie des suppositions »¹⁰⁵. On pourrait ainsi

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 412.

¹⁰¹ Sont ainsi posées la structure fibreuse du cœur et l'existence de « deux cavités très considérables ». D'où, à nouveau, la solidarité des thèses scientifiques et le caractère « holistique » de la connaissance.

¹⁰² *Ibid.*. Sur la fin de cet extrait qui semble suggérer l'existence d'une physique *a priori* chez Malebranche et sur le mot « système », voir plus bas.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 413.

¹⁰⁴ Nous empruntons l'expression à Claire Schwartz. Voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 303 et suivantes.

¹⁰⁵ *RV*, OC II, p. 415. C'est donc proprement que nous avons parlé de « supposition » lorsqu'il s'agissait de découvrir la cause de deux propriétés de l'aimant. De la même manière, les *suppositions* malebranchiennes

penser que la méthode génétique est rationnelle et *a priori* dans la mesure où elle procède au moyen de la déduction logique à partir de l'idée claire de l'étendue, alors que la méthode « par des suppositions » ménage une place à l'expérience conçue comme une demande. A cette opposition des méthodes correspondrait alors une opposition dans les domaines privilégiés de leur application, à savoir : les mathématiques pour la première méthode (ce que suggère Malebranche utilisant l'exemple « de la roulette, ou de quelqu'une des sections coniques »¹⁰⁶) ; la physique pour la seconde. Enfin, chaque méthode aurait une référence textuelle précise dans le corpus malebranchien puisque le seul texte dans lequel notre philosophe met en œuvre la première méthode semble être le XVI *Éclaircissement* (Malebranche renvoie à cet *Éclaircissement* en note¹⁰⁷), quand la seconde méthode, quoique diffuse dans l'ensemble de l'œuvre de Malebranche, serait particulièrement présente dans ces derniers chapitres de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*.

Ce partage serait beau, mais il est inexact.

Premièrement, la méthode génétique n'est pas exclusivement mathématique¹⁰⁸. Peu après l'exemple « de la roulette, ou de quelqu'une des sections coniques », Malebranche illustre cette méthode au moyen de l'exemple *physique* de la découverte en général de la nature du feu et des différentes fermentations (c'est en partie l'objet du XVI *Éclaircissement*)¹⁰⁹.

Pour ce qui est de la méthode « par des suppositions », elle ne saurait être confondue avec une quelconque voie empirique puisqu'elle est explicitement identifiée, par notre philosophe, à « la manière dont les Géomètres se servent pour résoudre leurs problèmes »¹¹⁰. Malebranche écrit :

rendant compte du mouvement volontaire puis du mouvement naturel sont proprement des suppositions. Claire Schwartz nomme « analytique » cette méthode. Voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 304. On notera que Malebranche rejoint ici les auteurs de Port-Royal distinguant l'*analyse* (ou la *résolution*) et la méthode *de composition*. Voir Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, pp. 299 et suivantes.

¹⁰⁶ RV, OC II, p. 413 (c'est Malebranche qui souligne).

¹⁰⁷ Voir *op. cit.*, p. 414.

¹⁰⁸ On comprend mal l'affirmation de Claire Schwartz selon laquelle « cette manière de résoudre un problème qui consiste à déterminer les propriétés d'une chose n'est pas appliquée aux problèmes physiques ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 304.

¹⁰⁹ Ce qui ne signifie pas qu'il existe une physique *a priori* chez Malebranche. Voir, plus bas, nos remarques sur la complémentarité des deux méthodes ainsi que notre **Conclusion provisoire de la Seconde section de la Troisième partie**. On pourrait d'ores et déjà affirmer, avec Claire Schwartz, que si « une mathématisation exacte s'avère inévitablement problématique du fait de la complexité presque infinie des phénomènes physiques et de la constitution encore relativement sommaire des instruments d'observation », « en droit, néanmoins, elle existe, dans la mesure où les objets de la physique sont objet de mesure et relèvent donc de la quantité mathématique ». La physique malebranchienne « serait <ainsi> mathématique au sens où ses objets peuvent, et se doivent d'être quantifiables. Elle ne sera pas (...) déduite *a priori* des mathématiques ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 313-314.

¹¹⁰ RV, OC II, p. 414.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétés d'une chose, mais de savoir si une chose a une telle propriété. Alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, et examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absurdité manifeste, ou bien à quelque vérité incontestable, qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche. Et c'est-là la manière dont les Géomètres se servent pour résoudre leurs problèmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent, et ils examinent ce qui en doit arriver. Ils considèrent attentivement les rapports qui résultent de leur supposition. Ils représentent tous ces rapports qui renferment les conditions du problème par des *équations*, et ils réduisent ensuite ces *équations* selon les règles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entièrement connues.¹¹¹

En d'autres termes, si notre question est particulière, pour savoir, par exemple, si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété, il faut poser cette propriété et tirer les conséquences qui s'ensuivent (c'est-à-dire induire). Si cette supposition est confirmée, ce qui peut se faire rationnellement (aucune incohérence logique n'invalide la proposition avancée) ou empiriquement (les faits attestent la vérité de la supposition en question), alors la chose est dite posséder cette propriété¹¹². C'est pourquoi l'« absurdité manifeste »¹¹³ (ou la « vérité incontestable ») dont parle Malebranche dans cet extrait doit être pensée dans le cadre de l'établissement d'une vérité de raison *et* dans celui de l'établissement d'une vérité de fait. Alors que la méthode génétique est générale, abstraite, idéale et rationnelle, *a priori*, la « voie des suppositions » est particulière, concrète (au sens où son extension est limitée), rationnelle *ou*, au contraire, empirique et *a posteriori*, selon qu'on établit une vérité mathématique ou une vérité physique. Cette « manière dont les Géomètres se servent pour résoudre leurs problèmes » est donc exemplaire pour penser la méthode « par des suppositions », mais ce n'est pas la seule manière. Car la vérité ou la fausseté des propositions ayant pour objet un fait ou une « créature » – par nature contingents – ne peut être établie que par la « voie des suppositions » recourant dès lors à l'expérience conçue comme une demande.

Tout ceci explique pourquoi Malebranche ne se contredit pas lorsqu'il affirme, au sujet de la méthode génétique, d'un côté, que « cette manière de philosopher n'est pas la plus juste ni la plus courte »¹¹⁴, d'un autre côté, que « s'il est donc question de découvrir en général la nature du feu et des différentes fermentations, qui sont les causes les plus universelles des

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 413-414 (c'est Malebranche qui souligne). Sur la notion d'« équation » et sur le caractère algébrique de cette méthode, voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 124. On appréciera ici le respect des règles énoncées plus haut.

¹¹² Plus tôt, Malebranche écrivait : « Pour résoudre les autres <questions>, il faut s'y prendre d'une manière bien différente : il faut les résoudre par des suppositions, et examiner si ces suppositions font tomber dans quelque absurdité, ou si elles conduisent à quelque vérité clairement connue ». *RV*, OC II, p. 413

¹¹³ *Ibid.*.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 412.

effets naturels : (...) la voie *la plus courte et la plus sûre* est de l'examiner dans son principe »¹¹⁵. Il faut regarder la question que l'on veut résoudre. Car soit on pose la question générale de la nature du feu, et alors la méthode génétique procédant au moyen de l'attention et de la déduction logique à partir de l'idée claire de l'étendue, du principe rationnel de la simplicité des voies *etc.* est idéale ; soit on interroge la cause (particulière) d'un effet (particulier), et alors la « voie des suppositions » apportera une réponse satisfaisante car circonstanciée. Mais

si l'on voulait raisonner dans cette question <la question générale de la nature du feu et des différentes fermentations> par suppositions, afin de remonter ainsi jusques aux premières causes, et jusques aux lois de la nature selon lesquelles toutes choses se forment, on ferait beaucoup de fausses suppositions qui ne serviraient à rien.¹¹⁶

Ce qui ne veut pas dire que l'application de cette méthode « par des suppositions » aux questions générales est impossible :

On pourrait bien reconnaître que la cause de la fermentation est le mouvement d'une matière invisible, qui se communique aux parties de celle qui s'agite : car on sait assez que le feu et les différentes fermentations des corps consistent dans leur agitation, et que par les lois de la nature, les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agités. Ainsi on pourrait découvrir qu'il y a une matière invisible, dont l'agitation se communique par la fermentation aux corps visibles.¹¹⁷

Mais, poursuit Malebranche :

il serait moralement impossible par la voie des suppositions, de découvrir comment cela se fait : et il n'est pas de beaucoup si difficile de le découvrir, lorsqu'on examine la formation des éléments, ou des corps dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir en partie par le système de M. Descartes.¹¹⁸

Deuxièmement, les deux méthodes ne s'opposent pas : elles sont complémentaires. En effet, dans la mesure où, comme l'affirme Malebranche, « la nature n'est point abstraite »¹¹⁹,

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 414 (c'est nous qui soulignons).

¹¹⁶ *Ibid.*.

¹¹⁷ *Op. cit.*, pp. 414-415.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 415.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 277. Voir également *op. cit.*, p. 459 : « Mais ils <les « Philosophes ordinaires », c'est-à-dire les philosophes scolastiques> prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite » ou encore *RV, OC I*, p. 479 (sans le nommer, Malebranche vise ici explicitement Kepler et ses lois présentées comme une pure invention de l'imagination mathématisante). Paul Mouy écrit : « Nous avons ici la raison profonde de l'indifférence que Malebranche a marquée aux *Principes* de Newton : la nature étudiée par Newton est une nature « abstraite », donc fausse ». Paul Mouy, *Le Développement*

la première méthode ne saurait se suffire à elle-même. Elle nécessite, au contraire, le recours à l'expérience et la « voie des suppositions ». Dans un extrait remarquable du chapitre IV de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche*, notre philosophe souligne que

la Géométrie est (...) très utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports : mais il faut avouer qu'elle nous est quelque fois 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 principalement 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 quelques fois pas mieux la grandeur et le temps des Eclipses. 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. Enfin pour ce qui regarde l'Astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des Planètes : nageant dans ces grands espaces, elles sont emportées irrégulièrement par la matière fluide qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'Astronomie, les Mécaniques, la Musique et dans toutes les sciences auxquelles on applique la géométrie, ne viennent point de la Géométrie qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.¹²⁰

Raisonnement à partir de la seule vision, même attentive, de l'idée claire de l'étendue afin de déterminer une vérité physique ou mathématique (comme en musique, où les mathématiques sont appliquées au son) n'est jamais légitime. Lorsqu'on opère un tel raisonnement *abstrait*, « on doit toujours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition »¹²¹. Sans cela, on risquerait de commettre des erreurs théoriques mais aussi

de la Physique Cartésienne 1646-1712, p. 316. S'agissant de la lecture, par Malebranche, de Kepler, Edouard Mehl note qu'« à l'époque de la conception de la *Recherche*, Malebranche ne connaît Kepler que de seconde main, et le traite avec une sidérante désinvolture, comme un de ces mathématiciens dont les élucubrations géométriques ne constituent, dans le meilleur des cas, qu'une représentation intellectuelle du monde ». Édouard Mehl, « Malebranche et les lois de Kepler », in Jean-Christophe Bardout, Vincent Carraud et Denis Moreau (dir.), *Nouvelles recherches sur La Recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2020, p. 285.

¹²⁰ *RV*, OC II, pp. 276-277. L'utilité méthodologique de la géométrie est un acquis des premiers chapitres de la *Première partie* du Livre sixième de la *Recherche*. Claire Schwartz note que « c'est en réalité un souci partagé par Descartes, qui affirme l'impossibilité de raisonner en physique de la même manière qu'en géométrie même s'il affirme par ailleurs que toute sa physique est géométrie. Il est manifeste que Descartes se refuse à voir le monde comme un univers rempli d'objets géométriques bien connus, et dont on peut déduire les propriétés par le même type de déduction qu'en géométrie ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 297. Pour Descartes, voir AT II, 141-142 (Descartes montre ici que, selon la rigueur géométrique, aucune « démonstration » en physique ne serait valable) et AT II, 268.

¹²¹ Malebranche écrit en effet : « On suppose, par exemple, que les Planètes décrivent par leurs mouvements des cercles et des ellipses parfaitement régulières, ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner, et aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai : mais on doit toujours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition ». *RV*, OC II, p. 277. Puis il poursuit en ces termes : « De même dans les Mécaniques, on suppose que les roues et les leviers sont parfaitement durs, et semblables à des

pratiques. La faute est toujours méthodologique : tenir pour vraie ou pour réelle une supposition simplement valide car logique. Certes, « il s'en <faudrait> peu que cela ne soit vrai »¹²². Mais il ne s'agit encore que du résultat abstrait d'un raisonnement indépendant de la réalité à laquelle la supposition doit toujours être confrontée pour être confirmée. La contingence du monde rend impossible la déduction logique d'une vérité physique à partir de la seule idée de l'étendue. La rationalité d'une affirmation (ou d'une supposition) ne suffit pas. Seule l'expérience est discriminante, comme le précise Malebranche écrivant :

Il ne faut donc pas s'étonner si on se trompe, puisque l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont point exactement connus : et il ne faut pas s'imaginer que la Géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment. Nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous le fait connaître évidemment. Nous reconnaissons même par elle, si nos suppositions sont fausses : car étant toujours certains que nos raisonnements sont vrais, et l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que les principes supposés sont faux.¹²³

Après l'analyse des mouvements volontaires et des mouvements naturels, Malebranche examine « la troisième partie de la question, qui est des mouvements convulsifs »¹²⁴. La validation de la supposition rationnelle selon laquelle ces mouvements ont pour cause la fermentation des esprits animaux et certaines « humeurs assez pénétrantes pour s'insinuer dans les pores des nerfs, par où les esprits se répandent dans les muscles »¹²⁵ opère

lignes et à des cercles Mathématiques, sans pesanteur, et sans frottement : ou plutôt on ne considère pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entre elles : que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur, que la pesanteur augmente le frottement ; que le frottement diminue la force, qu'elle rompt, ou use en peu de temps la machine ; et qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit, ne réussit presque jamais en grand ». *Op. cit.*, pp. 277-278. Sur ce passage, voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 298.

¹²² *RV*, OC II, p. 277.

¹²³ *Op. cit.*, p. 278. Sur ce passage, voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 298-299. Dans ces pages, Claire Schwartz souligne que « Malebranche veut alors montrer que la géométrie peut à la fois nous induire en erreur sur les suppositions faites sur les corps et nous donner les moyens de savoir si elles sont fausses ». Elle insiste sur le fait que « Malebranche rapporte alors l'utilité de la géométrie à la validité d'un raisonnement par l'absurde. On suppose certaines propriétés géométriques des choses qui, la plupart du temps, seront fausses. On en déduit selon les lois de la géométrie certaines conséquences quant au comportement des corps. Comme ces conséquences vont se révéler fausses, on peut nécessairement en déduire que ces suppositions elles-mêmes sont fausses ». C'est pourquoi « la géométrie a donc une vertu de réfutation, de falsification (...) des hypothèses ». Cela étant dit, comme nous l'avons remarqué plus haut, Claire Schwartz reconnaît aussitôt la fonction déterminante de l'expérience malebranchienne dans la validation des suppositions. Elle écrit : « Mais à quoi reconnaît-on la vérité ou la fausseté des conséquences tirées par le raisonnement à partir des suppositions ? C'est précisément l'expérience qui déterminera si les suppositions étaient en définitive fondées. (...) Une physique entièrement déductive ne peut donc être envisagée par Malebranche. (...) Il apparaît alors clairement que la physique malebranchiste ne peut être entièrement mathématique ou géométrique, au sens d'une physique dont les principes, ou suppositions fondamentales, ainsi que les suppositions plus particulières, seraient analytiquement déduits des lois de la géométrie ». *Op. cit.*, p. 299.

¹²⁴ *RV*, OC II, p. 415.

¹²⁵ *Ibid.*.

de la même façon¹²⁶. Tout d'abord, l'application de certaines règles, précédemment énoncées, permet à notre philosophe de penser les mouvements convulsifs selon « les parties dans lesquelles ils se font, les maladies qui les précèdent et qui les suivent : s'ils se font avec douleur ou sans douleur »¹²⁷, et selon « leur promptitude et leur violence »¹²⁸. Puis la supposition selon laquelle « il se mêle avec les esprits, qui sont contenus dans un muscle, quelque matière capable de les fermenter »¹²⁹ – en sorte que « ce muscle s'enflera et produira dans cette partie un mouvement convulsif »¹³⁰ – est confirmée tant par le raisonnement que par l'expérience. Une comparaison permet alors d'éclairer, de façon sensible, la supposition en question. Elle la valide également indirectement. Car si « lorsqu'un poids fort pesant pend au bout d'une corde, on l'élève notablement si l'on mouille seulement cette corde : parce que les parties de l'eau s'insinuant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée, elles l'accourcissent en l'élargissant »¹³¹, alors il n'y a rien d'étonnant à ce que « les humeurs pénétrantes et piquantes, s'insinuant dans les pores des nerfs, les raccourcissent, tirent les parties qui y sont attachées, et produisent dans le corps des mouvements convulsifs, qui sont extrêmement lents, violents et douloureux »¹³².

Pour conclure, l'expérience théorique et/ou scientifique malebranchienne encadre donc l'élaboration des suppositions rationnelles en science. Car :

1. soit la raison entreprend d'expliquer « le véritable système »¹³³ de la nature à partir de quelques principes rationnels simples et généraux (il s'agit de la méthode génétique) mais alors l'expérience scientifique a la fonction critique ou discriminante de confirmer (ou non) la supposition en question. L'expérience théorique et/ou scientifique intervient également plus tôt dans la formulation même de la supposition pour trier, parmi toutes les suppositions rationnelles possibles, la plus pertinente.

¹²⁶ Pour illustrer son propos, notre philosophe fait le récit d'une expérience scientifique (« Lorsque l'on a séparé un muscle du reste du corps, et que l'on le tient par les extrémités, on voit sensiblement qu'il fait effort pour se raccourcir lorsqu'on le pique par le ventre » (*op. cit.*, p. 415)) démontrant qu'il ne faut pas chercher à « déterminer quelle est la véritable construction des muscles » (*ibidem*).

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 416.

¹²⁸ *Ibid.*.

¹²⁹ *Ibid.*.

¹³⁰ *Ibid.*. Plus tôt, Malebranche écrivait : « Mais parce qu'on ne peut raisonnablement douter, qu'il n'y ait des esprits susceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matière subtile, et que les humeurs acres et piquantes ne puissent s'insinuer dans les nerfs, on peut le supposer ». *Op. cit.*, p. 415.

¹³¹ *Op. cit.*, pp. 416-417.

¹³² *Op. cit.*, p. 417. Plus particulièrement, Malebranche précise que ces mouvements convulsifs peuvent être causés par les humeurs ou par les esprits (avec ou sans fermentation). Ce qui peut se faire dans le muscle, dans le cerveau ou dans quelque(s) partie(s) du corps.

¹³³ *RV*, OC II, p. 412.

2. soit le physicien part d'un fait ou d'une expérience théorique pour remonter jusqu'à la cause qui l'explique (il s'agit de la méthode « par des suppositions »). Une expérience scientifique ou une expérimentation doit alors confirmer la vérité de la supposition, en sorte qu'ici aussi l'expérience intervient en amont comme en aval de l'établissement des suppositions.

Un dernier cas de figure doit être envisagé. Il s'agit d'un cas particulier de 2. : le cas où Malebranche part d'une expérience scientifique ou d'une expérimentation pour déterminer sa cause. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les nombreux textes de notre philosophe faisant référence aux travaux de Newton¹³⁴. C'est ce que nous verrons prochainement, lorsque nous étudierons l'*Éclaircissement XVI*. Avant cela, poursuivons notre lecture des derniers chapitres de la *Recherche* et analysons le chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième.

C. De la dureté, et d'autres effets de l'agitation de la matière subtile

Consacré à la recherche de la « *cause physique de la dureté ou de l'union des parties des corps les unes avec les autres* »¹³⁵, ce chapitre illustre bien la méthode malebranchienne de la supposition en physique, le rôle de l'expérience et son rapport à la raison. Il atteste également les prises de position radicales de Malebranche, désormais en marge de Descartes.

Notre philosophe commence par distinguer trois manières pour les corps d'être unis : la *continuité*, la *contiguïté* et l'*union* dont il s'agit de trouver la cause respective.

La continuité

Pour ce qui est de la *continuité*, on recherche donc « ce je ne sais quoi (...) qui fait que les parties d'un corps tiennent si fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer, et qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout »¹³⁶. Malebranche

¹³⁴ On sait que durant les vacances d'été qui suivirent la rencontre de Malebranche avec la traduction latine par S. Clarke de l'*Opticks* de Newton en 1707, Malebranche essaie « avec ses amis de reproduire quelques expériences clés, probablement sommaires puisqu'il est à la campagne ». *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 384. Voir également Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 164.

¹³⁵ *RV*, OC II, p. 420 (c'est Malebranche qui souligne).

¹³⁶ *Ibid.*.

invalide immédiatement deux suppositions fondées sur les sens grâce à une expérience psychologique permettant de proposer une supposition plus pertinente. Comme l'apprend, par exemple, le souvenir « que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant, pour rompre un morceau de fer pareil à celui<-ci> »¹³⁷, la dureté est relative et non absolue : « les efforts que je fais ne peuvent <donc> me servir de règle pour mesurer la grandeur de la force, qu'il faut employer pour vaincre la résistance et la dureté du fer »¹³⁸. Par conséquent, inutile de supposer « de forts liens pour unir les parties des corps »¹³⁹ sous le prétexte qu'il faut souvent un très grand effort pour les rompre. Le jugement selon lequel « c'est la forme des corps qui conserve l'union entre leurs parties, ou l'amitié et l'inclination qu'elles ont pour leurs semblables »¹⁴⁰ n'est pas non plus valide : aucune idée distincte ne permet de le vérifier¹⁴¹.

Malebranche examine ensuite la supposition – très répandue – selon laquelle la difficulté à désunir certains corps aurait pour cause des « petites parties (...) crochues et branchues »¹⁴² qui « comme de petits liens capables d'arrêter fortement les autres »¹⁴³, ou de s'entrelacer, expliqueraient leur continuité. Mais ce sont à nouveau les sens qui fondent cette fausse supposition (Malebranche écrit : « je vois que les parties visibles des corps grossiers s'arrêtent et s'unissent les unes avec les autres de cette manière »¹⁴⁴). En outre, la question de savoir « pourquoi les plus petites et les dernières parties solides des corps, en un mot les parties mêmes qui composent chacun de ces liens se tiennent ensemble »¹⁴⁵ se pose. Le problème de la régression à l'infini n'autorise pas l'affirmation selon laquelle ces parties sont unies par d'autres liens encore plus petits *supposés solides*. L'atomisme est conçu par Malebranche comme un préjugé, tout comme l'idée qu'il y aurait des corps *naturellement* ou *essentiellement* durs. Or c'est l'expérience qui invalide cette fausse supposition. Malebranche écrit : « si ce lien était indivisible, ou crochu par sa nature et par son essence, il arriverait tout le contraire de ce que nous voyons par l'expérience : car on ne pourrait rompre aucun corps »¹⁴⁶. Notre philosophe fait alors un dessin pour démontrer qu'une infinité de petits liens inflexibles ou indivisibles rend impossible la rupture d'un corps.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 422.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Malebranche oppose ici les idées distinctes et *particulières* qu'il recherche aux idées confuses et *générales* dont se satisfont les esprits superficiels. *Ibid.* Voir également, plus loin, *op. cit.*, p. 424.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 423.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 425.

Fidèle aux règles méthodologiques précédemment énoncées, Malebranche décide *in fine* de diviser son sujet par parties et affirme qu'

il n'y a que trois choses que je conçois distinctement pouvoir être la cause que je cherche <*i.e.* « la cause de l'étroite union, qui se trouve entre les petites parties qui composent le petit lien A, B <dessiné plus tôt par Malebranche> »>, savoir les parties mêmes de ce petit lien, ou bien la volonté de l'Auteur de la nature, ou enfin les corps invisibles qui environnent ces petits liens.¹⁴⁷

Ce sont donc les trois suppositions rationnelles concurrentes – fondées sur l'idée distincte de l'étendue et sur l'« idée » de Dieu – qu'il s'agit de départager.

Les paragraphes suivants, consacrés à la première supposition, sont l'occasion, pour Malebranche, de critiquer la thèse cartésienne de l'existence d'une « force de repos » dans les corps. Malebranche cite longuement l'article 55 de la *seconde partie* des *Principes*¹⁴⁸. Il renvoie également en note aux articles 43 et 63 de la même *partie*¹⁴⁹. Selon Descartes, cette « force de repos » serait le « ciment »¹⁵⁰ qui unit les parties des liens qui composent les corps durs. Il s'agirait de la cause de la dureté des corps, à quoi Malebranche objecte que « la matière paraît au contraire indifférente au mouvement et au repos, et absolument sans aucune force »¹⁵¹.

Il faut donc envisager la deuxième supposition selon laquelle la volonté du Créateur serait au fondement de « la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes »¹⁵². Elle serait donc la cause de l'union de leurs parties ou de leur dureté. Mais si Malebranche reconnaît la volonté divine comme fondement du principe d'inertie, comme cause de la force qui unit les parties des corps et comme « force mouvante »¹⁵³, il refuse, en revanche, qu'il faille une volonté positive de la part de Dieu pour que les corps demeurent en repos. C'est qu'« il semble qu'il suffit que Dieu veuille qu'il y ait de la matière, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos »¹⁵⁴. Autrement dit, le repos n'est que la privation du mouvement, et la cessation de la force du mouvement fait le repos : « la force prétendue qui fait le repos, n'est que la privation de celle qui fait le mouvement, car il suffit

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 426.

¹⁴⁸ Voir AT IX-2, 94 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁴⁹ Voir AT IX-2, 88 (traduction de l'abbé Picot) et AT IX-2, 100-101 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁵⁰ Voir AT IX-2, 94 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁵¹ *RV*, OC II, p. 428.

¹⁵² *Ibid.*.

¹⁵³ Voir *ibid.*. Voir également Descartes, *Principes, Seconde Partie*, articles 36 et suivants (AT IX-2, 83 et suivantes (traduction de l'abbé Picot)).

¹⁵⁴ *RV*, OC II, p. 429.

(...) que Dieu cesse de vouloir qu'un corps soit mu, afin qu'il cesse de l'être, et qu'il soit en repos »¹⁵⁵.

Or cette idée, qui infirme la supposition ou le principe cartésien que le repos a de la force¹⁵⁶, est confirmée par l'expérience. Malebranche écrit :

La raison et mille et mille expériences m'apprennent que si deux corps égaux en masse, l'un se meut avec un degré de vitesse, et l'autre avec un demi-degré, la force du premier sera double de la force du second. Si la vitesse du second n'est que le quart, la centième, la millionième de celle du premier ; le second n'aura que le quart, la centième, la millionième partie de la force du premier. D'où il est aisé de conclure, que si la vitesse du second est infiniment petite, ou enfin nulle, comme dans le repos, la force du second sera infiniment petite, ou enfin nulle, s'il est en repos. Ainsi il me paraît évident que le repos n'a nulle force pour résister à celle du mouvement.¹⁵⁷

La conjonction de l'expérience et de la raison dans la première phrase ainsi que l'expression « mille et mille expériences » suggèrent qu'il s'agit de l'expérience théorique aussi bien que de l'expérience scientifique. Autrement dit, on s'assure aisément, selon Malebranche, de la fausseté du principe cartésien – mais aussi du caractère erroné d'une partie importante de la physique de Descartes –, en recourant à quelques expériences simples. Construites avec peu d'éléments et en prenant en compte un minimum de paramètres, ces expériences invalideraient les règles du choc n°4, 5 et 6 de Descartes (dans ce « groupe », un des deux corps est, en effet, considéré comme étant au repos)¹⁵⁸.

Notre philosophe s'éloigne donc désormais de Descartes :

S'il est vrai, comme je le conçois, que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mouvement, je veux dire celui du plus petit corps agité renfermera plus de force et de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vide contre un corps très grand et très vaste, sera capable de le mouvoir quelque peu ; puisque ce grand corps étant en repos il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps, qui viendra frapper contre lui. De sorte que la résistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Ibid.*. On remarquera que l'argument ne saurait être renversé (voir *op. cit.*, pp. 430-431) et qu'il a une portée cosmologique (voir *op. cit.*, p. 431).

¹⁵⁶ Ce n'est pas rien. Malebranche affirme, en effet, à la fin de ce chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième, que « ce qui gêne 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 partout dans son système qui marque d'ailleurs un génie supérieur aux Philosophes qui l'ont précédé ». *Op. cit.*, p. 449.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, p. 429.

¹⁵⁸ Sur le détail des règles cartésiennes du choc et sur leur critique par Malebranche, voir plus bas.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 432.

Comme le précisera l'étude de l'opuscule malebranchien *Des lois de la communication des mouvements* (1692), c'est donc l'expérience elle-même qui est au fondement de la critique malebranchienne des règles du choc mais aussi, plus largement, de la physique de Descartes¹⁶⁰. Or ce rôle prédominant de l'expérience dans la physique de Malebranche est patent dans les dernières pages du chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième. On y trouve 10 occurrences du terme « expérience(s) », soit près d'une occurrence par page. Le but de Malebranche dans cette fin de chapitre est clair : « il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnements abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets »¹⁶¹. Il s'agit donc de confirmer par l'expérience ce que la raison ou l'idée claire de l'étendue ont établi seules, cette confirmation présentant le double avantage d'éviter le piège de l'abstraction et d'illustrer, de façon sensible, un raisonnement que d'aucuns jugeraient d'autant plus spécieux qu'il est contraire à celui du célèbre Descartes. Malebranche va donc présenter

quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, et qui par conséquent font connaître que la volonté de l'Auteur de la nature, qui fait la puissance et la force que chaque corps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement et non point le repos, puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.¹⁶²

Premièrement, « l'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agités par de très petits corps qui viennent heurter contre eux »¹⁶³. Malebranche affirme ainsi, contre Descartes¹⁶⁴, « que si ces grands corps étaient dans le vide, ils pourraient encore être agités avec plus de facilité »¹⁶⁵ (puisque'il n'y aurait pas la résistance de l'eau). A ceux qui, comme l'auteur des *Principes*¹⁶⁶, nient cette idée et affirment que le mouvement des petites parties du corps liquide s'ajoute à la force du corps qui pousse le vaisseau « de sorte que ce qui agite un corps dans l'eau ne le pourrait pas faire dans le vide »¹⁶⁷, Malebranche répond que cette « supposition » est fautive puisque le corps agité ne

¹⁶⁰ Nous montrerons, plus bas, le rôle de Leibniz dans l'orientation de ce nouveau regard sur l'expérience.

¹⁶¹ *RV*, OC II, p. 432.

¹⁶² *Op. cit.*, pp. 432-433.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 433.

¹⁶⁴ Voir la règle du choc n°4 de Descartes. AT IX-2, 90-91 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁶⁵ *RV*, OC II, p. 433.

¹⁶⁶ Voir l'article 61 de la *Seconde Partie* des *Principes*. AT IX-2, 99-100 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁶⁷ *RV*, OC II, p. 434.

devrait pas diminuer son mouvement et toujours s'avancer, or l'expérience théorique et/ou scientifique¹⁶⁸ montre que cela n'est pas¹⁶⁹.

Malebranche propose ensuite « une expérience plus sensible »¹⁷⁰, inspirée des *Principes* de Descartes¹⁷¹ :

Si l'on prend un ais bien uni, ou quelque autre plan extrêmement dur, que l'on y enfonce un clou à moitié, et que l'on donne à ce plan quelque peu d'inclination : Je dis que, si l'on met une barre de fer cent mille fois plus grosse que ce clou, un pouce ou deux au-dessus de lui, et qu'on la laisse glisser, ce clou ne se rompra point. Et il faut cependant remarquer que selon M. Descartes, toutes les parties de la barre appuient et agissent conjointement sur ce clou, car cette barre est dure et solide. Si donc il n'y avait point d'autre ciment que le repos pour unir les parties qui composent le clou : la barre de fer étant cent mille fois plus grosse que le clou devrait selon la cinquième règle de M. Descartes, et selon la raison, communiquer quelque peu de son mouvement à la partie du clou qu'elle choquerait, c'est-à-dire le rompre et passer outre, quand même cette barre glisserait par un mouvement très lent.¹⁷²

Coupée de l'expérience, la raison se trompe souvent en physique. Elle rate la concrétude d'un réel qu'elle cherche pourtant à expliquer. Ce fut le cas de Descartes. Quant à Malebranche, il conclut : « je crois que ces expériences suffisent pour faire connaître que les preuves abstraites que nous avons apportées ne sont point fausses »¹⁷³.

Il reste à envisager la troisième cause possible de l'union des parties d'un corps dur, à savoir :

une matière invisible qui les environne, laquelle étant extrêmement agitée, pousse avec beaucoup de violence les parties extérieures et intérieures de ces corps, et les comprime ainsi de telle sorte, que pour les séparer, il faut avoir plus de force que n'en a cette matière invisible laquelle est extrêmement agitée.¹⁷⁴

¹⁶⁸ La supposition malebranchienne d'un morceau de bois de la grandeur d'un pied en carré dans un corps liquide contre lequel un autre morceau de bois de demi-pied serait poussé (voir *op. cit.*, p. 434) est, en effet, aisément constructible et reproductible. Elle peut donc facilement confirmer ou infirmer une idée. C'est pourquoi on la nommera indifféremment expérience théorique ou expérience scientifique.

¹⁶⁹ Sur le raisonnement et sur l'expérience prouvant que le morceau de bois n'a pas du tout de mouvement ou de force qui soit capable de le mouvoir, voir *op. cit.*, pp. 435-436. Voir également *op. cit.*, p. 436 où Malebranche, raisonnant à partir des principes de Descartes, aboutit à la conclusion qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui.

¹⁷⁰ *Ibid.*.

¹⁷¹ Voir l'article 63 de la *Seconde Partie* des *Principes*. AT IX-2, 100-101 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁷² RV, OC II, pp. 436-437 (c'est Malebranche qui souligne). A nouveau, sur le détail des règles cartésiennes du choc et sur leur critique par Malebranche, voir plus bas.

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 437.

¹⁷⁴ *Ibid.*.

Dans un premier temps, Malebranche refuse de conclure de l'impossibilité des deux suppositions précédentes à la validité de la troisième. Ce serait préférer l'abstraction rationnelle à la concrétude empirique. Plusieurs expériences confirmeront cette supposition.

La première est une reprise des expériences de Magdebourg d'Otto von Guericke¹⁷⁵ (cité en note¹⁷⁶). Malebranche écrit :

Lorsqu'on prend une boule de quelque métal, creuse au-dedans et coupée en deux hémisphères, que l'on joint ces deux hémisphères en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, et que l'on en tire l'air ; l'expérience apprend que ces deux hémisphères se joignent l'une à l'autre de telle sorte que plusieurs chevaux, que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles les uns d'un côté, les autres de l'autre, ne peuvent les séparer, supposé que les hémisphères soient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant, si l'on y laisse rentrer l'air, une seule personne les sépare sans aucune difficulté. Il est facile de conclure de cette expérience, que ce qui unissait si fortement ces deux hémisphères l'une avec l'autre, venait de ce qu'étant comprimées à leur surface extérieure et convexe par l'air qui les environnait, elles ne l'étaient point en même temps dans leur surface concave et intérieure. De sorte que l'action des chevaux qui tiraient les deux hémisphères de deux côtés, ne pouvait pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur résistaient, en pressant ces deux hémisphères. Mais la moindre force est capable de les séparer, lorsque l'air étant rentré dans la sphère de cuivre, pousse les surfaces concaves et intérieures, autant que l'air de dehors presse les surfaces extérieures et convexes.¹⁷⁷

A contrario – il s'agit de la deuxième expérience –, « si (...) on prend une vessie de carpe, et qu'on la met dans un vase dont on tire l'air, cette vessie étant pleine d'air crève et se rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la vessie qui résiste à celui qui est dedans »¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Pour une histoire des expériences d'Otto von Guericke, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 284 et suivantes. On sait que Malebranche a lu le recueil des *Experimenta nova*. Paul Mouy insiste également sur l'autre source de cette théorie malebranchienne de la matière : il s'agit de la *Theoria motus abstracti* de Leibniz (il est « très vraisemblable » et « fort probable » (mais non certain) que Malebranche ait lu Leibniz). Sur cette source, voir *op. cit.*, pp. 287-288. Voir également Frédéric de Buzon, « *Repos ou mouvement conspirant : Leibniz et les articles 54 et 55 de la partie II des Principia philosophiae* », in *Revue d'histoire des sciences*, 2005, pp. 105-122. Dans cet article, Frédéric de Buzon montre que le concept de mouvement conspirant, « que Leibniz emploie dès 1671, est la réponse permanente au problème de la cohésion, constamment posé dans la physique leibnizienne ; mais il subit lui-même de grands changements : dans les premières conceptualisations, il paraît équivalent au repos, pour finir par s'y opposer entièrement. Il est alors (...) compatible un temps avec la pensée cartésienne, puis s'en écarte progressivement ». *Art. cit.*, p. 106. Mais l'auteur insiste peu sur la dimension empirique de la critique malebranchienne de la conception cartésienne de la cohésion des corps. Voir *art. cit.*, p. 111 et *art. cit.*, p. 118.

¹⁷⁶ Voir *RV*, OC II, p. 438.

¹⁷⁷ *Ibid.*. Geneviève Rodis-Lewis précise que Malebranche « n'accepte pas cependant la notion d'un vide absolu, mais explique les expériences de Boyle et de Guericke par la raréfaction de la matière subtile ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 153. Sur Boyle et Guericke, voir plus bas.

¹⁷⁸ *RV*, OC II, p. 438. Voir la remarque de la note précédente.

Troisièmement,

c'est encore pour cela que deux plans de verre ou de marbre ayant été usés les uns sur les autres se joignent, en sorte qu'on sent de la résistance à les séparer en un sens : parce que ces deux parties de marbre sont pressées et comprimées par l'air de dehors qui les environne, et ne sont point si fort poussées par le dedans.¹⁷⁹

Enfin, Malebranche affirme qu'il pourrait « apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air grossier qui appuie sur les corps qu'il environne unit fortement leurs parties »¹⁸⁰.

Tout ceci valide donc la supposition rationnelle selon laquelle

ce qui fait que les parties des corps durs, et de ces petits liens (...), sont si fort unies les unes avec les autres, c'est qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agités que l'air grossier que nous respirons, qui les poussent et qui les compriment : et que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos, mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent, et qui les compriment. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos, qui n'en est que la privation, et qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire qu'il faut vaincre.¹⁸¹

Mais la forte impression sensible des corps durs et la faible impression sensible de la matière subtile rendent peu crédible cette supposition. Or, selon Malebranche, celle-ci est d'autant plus convaincante que la force des hommes censée mesurer la dureté des corps – à l'aune de leurs mains et des efforts qu'ils sont capables de faire – a précisément pour cause cette matière subtile. La fermentation du sang d'où vient cette puissance – « laquelle <fermentation> en agite quelque peu les petites parties, et produit ainsi les esprits animaux »¹⁸² – « n'est <en effet> qu'une fort petite communication du mouvement de cette matière subtile »¹⁸³. En réalité, « toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre »¹⁸⁴. De l'inflammation de la poudre à canon à la pesanteur des corps, en passant par certains « effets du feu dans les mines »¹⁸⁵ ou par le mouvement de la terre¹⁸⁶ :

¹⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 438-439.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 439.

¹⁸¹ *Ibid.*. Frédéric de Buzon note une similitude ici entre Bernoulli et Malebranche. Voir Frédéric de Buzon, « Repos ou mouvement conspirant : Leibniz et les articles 54 et 55 de la partie II des *Principia philosophiae* », p. 112.

¹⁸² *RV*, OC II, p. 440.

¹⁸³ *Ibid.*.

¹⁸⁴ *Ibid.*.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 441.

¹⁸⁶ Voir *ibid.*.

nombreux sont les effets de la nature ayant pour cause le mouvement ou l'agitation de corps invisibles, c'est-à-dire de la matière subtile¹⁸⁷.

Si la question de la cause de la *continuité* a trouvé une réponse, il faut encore déterminer les causes des deux autres manières pour les corps d'être unis, à savoir la *contiguïté* et l'*union*.

La contiguïté

Conformément à son plan, Malebranche examine donc ensuite la cause de la *contiguïté*, à savoir « ce je ne sais quoi qui me fait juger ordinairement que deux corps se touchent immédiatement, et qu'il n'y a rien entre eux ; mais que je ne juge pas étroitement unis, à cause que je les puis facilement séparer »¹⁸⁸. Selon notre philosophe, ce qui vient d'être dit suffit à expliquer ce phénomène « car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toujours beaucoup de matière subtile qui passe entre elles, et qui faisant effort pour continuer son mouvement en ligne droite les empêche de s'unir »¹⁸⁹.

L'union

Enfin, s'agissant de l'*union* ou ce « je ne sais quoi qui fait que deux verres, ou deux marbres, dont on a usé et poli les surfaces en les frottant l'un sur l'autre, s'attachent de telle sorte, qu'encore qu'on les puisse très facilement séparer en les faisant glisser, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre sens »¹⁹⁰, la supposition précédente l'explique également :

il est facile de voir, que quoique la matière subtile passe toujours entre ces deux parties si unies qu'elles soient l'air n'y peut passer, et qu'ainsi c'est son poids qui comprime, et qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, et qui fait qu'on a quelque peine à les désunir, si l'on ne les fait glisser de travers.¹⁹¹

¹⁸⁷ Sur tout ceci, voir, plus bas, notre analyse de l'*Éclaircissement XVI* ainsi que, de l'aveu même de Malebranche, le §V du chapitre II du Livre quatrième de la *Recherche* et la *quatrième partie* des *Principes* de Descartes. On notera que l'extrait du Livre quatrième de la *Recherche* est un des rares textes malebranchiens dans lequel l'expérience est jugée négativement. Voir *RV*, OC II, pp. 27-28.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 420.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 443.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 420.

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 443.

Pour terminer, Malebranche revient sur l'erreur de Descartes dans sa détermination des règles du mouvement et de la cause de la dureté des corps. Il attribue explicitement cette erreur à un défaut d'expérience. Dans les dernières pages du chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième, il s'agira donc de « donner les règles du mouvement que l'expérience confirme, et les raisons de ces règles »¹⁹². Le rôle critique ou discriminant des expériences théorique et scientifique malebranchiennes est à nouveau patent. En effet, Malebranche reproche à Descartes non seulement son mauvais raisonnement (concluant, par exemple, à l'existence d'une force du repos), d'autant plus dommageable qu'« il a reconnu l'existence et quelques effets de la matière subtile qui environne les corps »¹⁹³, mais aussi son aveuglement à l'égard de l'expérience. Or c'est précisément ce rôle central de l'expérience que met en avant l'opuscule de Malebranche, à l'histoire « tourmentée », *Des lois de la communication des mouvements*. Cet opuscule remplace, dans les deux dernières éditions de la *Recherche* (1700 puis de 1712), le texte des *Règles de la communication des mouvements* qui, jusqu'à la quatrième édition (1688), contient un exposé (plus ou moins cartésien¹⁹⁴) des règles de la communication des mouvements. Ces deux textes figuraient à la fin de ce chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième.

Avant d'analyser l'évolution de la réflexion de Malebranche sur cette question des règles de la communication des mouvements, nous souhaiterions compléter l'étude de la notion malebranchienne de supposition en travaillant l'*Éclaircissement XVI* (auquel l'oratorien fait très souvent référence dans les derniers chapitres de la *Recherche*) à la lumière de notre projet. Autrement dit, il ne s'agira pas de revenir sur l'originalité ni sur les difficultés de la physique de Malebranche (d'autres ont fait avant nous cet examen de la physique malebranchienne dans sa totalité et en elle-même¹⁹⁵) mais d'insister sur le rôle et sur le fonctionnement précis de l'expérience théorique et/ou scientifique dans l'élaboration et dans la confirmation de certaines suppositions.

¹⁹² *Op. cit.*, p. 444.

¹⁹³ *Op. cit.*, p. 445. Malebranche fait ainsi jouer Descartes contre lui-même et écrit : « je suis surpris de ce que dans l'article 132 de la quatrième partie <des *Principes*> il attribue la force qu'ont certains corps pour se redresser à cette matière subtile, et que dans les articles 55 et 43 de la deuxième partie et ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté, ou la résistance qu'ils font lorsqu'on tâche de les ployer et de les rompre, mais seulement au repos de leurs parties ». *Ibid.*. Pour Descartes, voir AT IX-2, 88 (traduction de l'abbé Picot), AT IX-2, 94 (traduction de l'abbé Picot) et AT IX-2, 270-271 (traduction de l'abbé Picot).

¹⁹⁴ L'abrégé de la physique cartésienne que donne Malebranche dans le chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* était déjà le signe de sa fidélité à Descartes et de son affranchissement de l'école cartésienne.

¹⁹⁵ Nous pensons bien évidemment, entre autres, aux travaux de madame Rodis-Lewis ainsi qu'à ceux de messieurs Costabel, Mouy et Robinet.

D. Supposition et expérience dans l'Éclaircissement XVI

On rappellera, pour commencer, que, de l'aveu même de Malebranche¹⁹⁶, cet *Éclaircissement* « *Sur la Lumière et les Couleurs, sur la génération du Feu et sur plusieurs autres effets de la matière subtile* »¹⁹⁷ est un exemple privilégié de la manière dont il utilise la première méthode dite génétique. Notre philosophe écrivait que, pour résoudre les questions générales qui cherchent à « découvrir la nature et les propriétés de quelque chose »¹⁹⁸, « il faut considérer les choses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles »¹⁹⁹. C'est précisément ce que fait Malebranche supposant

*Que la matière subtile ou éthérée est nécessairement composée de petits tourbillons ; et qu'ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière ; ce que <Malebranche> confirme par l'explication des effets les plus généraux de la Physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluidité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et la réfraction et réflexion de ses rayons.*²⁰⁰

La supposition malebranchienne d'une matière subtile composée de petits tourbillons – qui apparaît dès 1699 – joue, en effet, le rôle d'une hypothèse générale dotée d'un pouvoir explicatif maximal puisqu'il ne s'agit rien de moins que d'une « explication générale de la matière subtile, et l'on sait le rôle que joue la matière subtile dans le cartésianisme »²⁰¹. Claire Schwartz précise ainsi que

nous pouvons donc différencier deux types d'hypothèses en physique : d'une part, les premières, plus générales, iraient des causes supposées aux effets observés, et la validation se ferait par l'accord avec l'expérience. Une exigence s'impose pour de telles hypothèses : qu'elles soient formulées uniquement à l'aide d'idées claires et distinctes, en l'espèce, l'étendue et le mouvement. (...) C'est le cas de l'hypothèse de la matière subtile, extrêmement comprimée, animée d'un perpétuel mouvement de tourbillons produisant une très grande force centrifuge. Cette hypothèse serait en réalité le seul cas correspondant à tel usage de l'hypothèse et elle est absolument générale. Dès lors, l'exposé de ses effets est d'ordre synthétique. D'autre part, il faut également considérer des hypothèses qui ne consistent qu'à supposer une propriété

¹⁹⁶ Voir RV, OC II, p. 414.

¹⁹⁷ Sur l'histoire de cet *Éclaircissement XVI*, voir, par exemple, le « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* » de Pierre Costabel (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, pp. 383 et suivantes).

¹⁹⁸ RV, OC II, p. 413.

¹⁹⁹ *Ibid.*.

²⁰⁰ *Écl. XVI*, OC III, p. 270 (c'est Malebranche qui souligne). Sur la seconde forme de la théorie malebranchienne de la matière que cette conception des tourbillons suppose, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 288 et suivantes.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 290.

d'une chose, et il ne s'agit alors pas de dégager le *maximum* d'effets possibles d'une telle propriété, mais vérifier seulement si une telle propriété existe ou non dans la chose. Cette approche analytique s'impose la plupart du temps, lorsqu'on veut entrer dans le détail d'explications complexes, sans remonter nécessairement aux premières hypothèses.²⁰²

Mais notre philosophe ne quitte pas pour autant le terrain de l'expérience. Dans ce cadre du développement de l'« hypothèse » d'une matière subtile envisagée comme la « raison physique universelle »²⁰³,

l'expérience nous permet d'éliminer parmi les causes possibles celles qui, tout en étant possibles, s'avèrent non pertinentes. Une fois retenue l'hypothèse restante – l'idée claire de la matière subtile organisée en tourbillons –, on peut en déduire ses effets et expliquer comment elle rend compte en détail de ces phénomènes observés.²⁰⁴

Nous voudrions donc insister sur le rôle que joue l'expérience en amont et en aval de l'élaboration de la supposition malebranchienne selon laquelle la matière subtile est composée de petits tourbillons qui sont les causes des changements qui arrivent à la matière. Nous suivrons l'ordre malebranchien d'exposition des idées dans l'*Éclaircissement XVI*. Nous traiterons donc : de la lumière et des couleurs ; du feu ; des états de la matière (solidité-fluidité) ; de la pesanteur ; enfin, de la réfraction et de la réflexion de la lumière²⁰⁵. Nous serons également attentif au double mouvement qui anime ces pages puisque : « synthétiquement »²⁰⁶, il s'agit, pour Malebranche, de déduire les effets physiques (généraux) de la supposition (générale) d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile (vue sous cet angle, l'analyse malebranchienne est une analyse rationnelle procédant à partir de l'idée

²⁰² Claire Schwartz, *Malebranche*. Mathématiques et philosophie, p. 312.

²⁰³ Nous empruntons l'expression à Pierre Costabel. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 384.

²⁰⁴ Claire Schwartz, *Malebranche*. Mathématiques et philosophie, pp. 310-311. On notera toutefois une certaine ambiguïté dans ce passage de Claire Schwartz qui, quelques lignes après notre extrait, écrit que « l'expérience vient ici < dans l'*Éclaircissement XVI* > comme confirmation ou illustration d'une hypothèse, et non comme une aide à la déduction. (...) Les expériences visent à démontrer ce qui est déjà supposé ». Voir *op. cit.*, p. 311. Nous pensons, au contraire, que l'expérience malebranchienne intervient en amont et en aval de l'élaboration des suppositions physiques dans l'ensemble de l'*Éclaircissement XVI*.

²⁰⁵ On pourra s'étonner, avec Christophe Schmit, de ce que « Malebranche n'y < dans l'*Éclaircissement XVI* > explique qu'un nombre limité de phénomènes physico-chimiques alors même qu'un système a vocation à tous les englober ». Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIII^{ème} siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 254. Sont ainsi absents un récit cosmogonique (à l'instar de ce qui se rencontre dans les *Principes de la philosophie* de Descartes), un approfondissement de la chimie *etc.*. La manière dont les planètes se forment, l'origine des corps et la diversité de leur nature (explicitées à l'aide des petits tourbillons), la forme et les caractéristiques physiques des parties élémentaires *etc.* sont ainsi autant de questions dont s'emparera une partie des savants constituant la postérité de Malebranche au XVIII^{ème} siècle.

²⁰⁶ On appelle ici « synthétique » la réflexion qui va des causes supposées aux effets observés.

claire de l'étendue et les vérités établies sont des vérités de raison) ; « analytiquement »²⁰⁷, le but est de montrer en quel sens tel effet physique particulier (la lumière et les couleurs ; le feu ; les états de la matière ; la pesanteur ; la réfraction et la réflexion de la lumière) a pour cause cette supposition qui, par conséquent, l'explique (dans cette perspective, la réflexion malebranchienne est celle d'un physicien expliquant certains phénomènes naturels et établissant des vérités de fait). Ce double mouvement révèle ainsi la complémentarité – dont nous parlions précédemment – des deux méthodes malebranchiennes (la méthode génétique et la méthode « par des suppositions »), de même qu'il met en avant la dimension fondamentalement empirique de la physique de Malebranche : une supposition (en partie) établie et structurée par l'expérience permet la déduction de certaines conséquences rationnelles que confirme l'expérience. Ces confirmations fondent alors en retour, autant que cela est possible²⁰⁸, la supposition malebranchienne en question. C'est ce que nous allons voir tout de suite.

Sur la Lumière et les Couleurs

La supposition malebranchienne sur la lumière et les couleurs qui ouvre l'*Éclaircissement XVI* (à savoir « que la lumière et les couleurs ne consist<ent> que dans diverses secousses ou vibrations de la matière éthérée, ou que dans des *vibrassions de pression plus ou moins promptes*, que la matière subtile produi<t> sur la rétine »²⁰⁹) est immédiatement liée à l'expérience²¹⁰.

La logique de l'élaboration de la supposition de Malebranche est, plus précisément, la suivante.

²⁰⁷ On appelle ici « analytique » la réflexion qui cherche à remonter de l'effet à sa cause.

²⁰⁸ Voir, plus bas, notre chapitre sur « *Le problème de l'induction* ».

²⁰⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 258 (c'est Malebranche qui souligne). CF. *RV*, OC II, p. 335 et *EMR*, *Entretien XII*, OC XII, pp. 279-280. Sur l'histoire des hypothèses de l'Optique selon Malebranche, voir Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 74 et suivantes et André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 263 et suivantes.

²¹⁰ On rappellera que « Malebranche n'a d'abord <i.e. dans les quatre premières éditions de la *Recherche*, soit entre 1674 et 1678> pas aperçu la nécessité de changer quoi que ce soit à la théorie cartésienne de la lumière ». Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 304-305. En outre, sur cette théorie malebranchienne de la lumière, on lira avec profit l'*Éclaircissement XVII* sur l'optique (l'expérience y joue également un rôle fondamental). Enfin, voir, plus bas, notre analyse de l'explication malebranchienne de la réfraction et de la réflexion de la lumière.

1^{ère} étape : la conceptualisation

Tout d'abord, l'idée claire de l'étendue suggère, en quelque sorte, une supposition *générale* sur la matière subtile et ses propriétés²¹¹. On sait que l'existence de la matière subtile et l'affirmation de son mouvement tourbillonnaire sont (en partie) des vérités rationnelles²¹² : l'impénétrabilité de l'étendue, sa divisibilité et donc son mouvement, la nécessité du plein imposent le déplacement circulaire de l'ensemble des parties matérielles. De ces considérations spéculatives découle l'admission des trois éléments cartésiens que Malebranche réduit progressivement jusqu'à concevoir la matière subtile comme le seul élément de la physique. Cela étant dit, la supposition malebranchienne sur la lumière et les couleurs conçues comme le résultat des *vibrations de pression plus ou moins promptes* de la matière subtile s'appuie plus *particulièrement* sur certaines données empiriques. En d'autres termes, si on appelle « genre » la supposition *générale* malebranchienne d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile et « espèce(s) » ses applications dans les domaines *spécifiques* de l'optique, de l'astronomie *etc.* – la lumière est plus particulièrement conçue par Malebranche comme une vibration de pression transmise d'un tourbillon à l'autre le long de leurs diamètres formant une droite ; la pesanteur vient de la force centrifuge des petits tourbillons... –, alors l'expérience revêt, selon nous, le statut de « différence spécifique » en ce qu'elle divise immédiatement le « genre » et fonde l'« espèce ». L'expérience opère donc dès l'élaboration de *telle* ou *telle* supposition physique.

Dans le cas présent – la nature de la lumière et des couleurs –, il y a, tout d'abord, la connaissance empirique du choc comme cause occasionnelle du mouvement.

Ensuite, il y a l'« expérience de pensée »²¹³ – d'inspiration cartésienne²¹⁴ – que Malebranche développe lorsqu'il demande de concevoir « un grand ballon comprimé au

²¹¹ On verra, plus bas, le fondement (en partie) empirique de cette supposition générale.

²¹² Ainsi, dans l'*Éclaircissement XVI*, au début du paragraphe VIII, Malebranche écrit : « Il n'est donc pas possible que la petite boule Q, ou ses semblables, puissent transmettre l'action de la lumière propre à faire voir toutes sortes de couleurs, supposé que ces boules soient dures. Mais si on les conçoit infiniment fluides ou molles, ainsi que l'idée simple de la matière représente tous les corps... ». *Écl. XVI*, OC III, pp. 263-264. Cf. *RV*, OC II, pp. 325-326. Voir également l'article 33 de la seconde partie des *Principes de la philosophie* de Descartes dont Malebranche s'inspire. Voir AT IX-2, 81-82 (traduction de l'abbé Picot). Enfin, voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, Paris, Vrin, 1970, pp. 69 et suivantes.

²¹³ Nous empruntons l'expression à Pierre Costabel. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 387. Geneviève Rodis-Lewis parle d'« expérience idéale ». Voir Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 164. Pierre Costabel emploie à nouveau l'expression (une « expérience de pensée ») lorsque Malebranche figure la section d'une chambre peinte d'une infinité de couleurs. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 391.

²¹⁴ Voir AT VI, 325 et suivantes.

dehors par une force comme infinie... »²¹⁵, puis de « concevoir un ballon plein d'eau, ou plutôt d'une matière infiniment fluide, et de plus extrêmement comprimée... »²¹⁶, troué et équipé d'un piston à l'ouverture²¹⁷.

Enfin, il y a l'analogie entre le son et la lumière²¹⁸ établie par notre philosophe qui lui permet d'affirmer qu'

il en est de la lumière et des diverses couleurs comme du son et des différents tons. La *grandeur* du son vient du plus et du moins de *force* des vibrations de l'air grossier, et la *diversité des tons* du plus et du moins de *promptitude* de ces mêmes vibrations comme tout le monde en convient. La *force* ou l'éclat des couleurs vient donc aussi du plus et du moins de *force* des vibrations, non de l'air, mais de la matière subtile ; et les *différentes espèces de couleurs* du plus et du moins de *promptitude* de ces mêmes vibrations.²¹⁹

Qu'on conçoive cette analogie comme le résultat d'une expérience scientifique (nous pensons aux travaux de Huygens²²⁰) ou comme celui d'une expérience théorique (ce que pourrait suggérer l'expression « comme tout le monde en convient »²²¹, si elle ne renvoie pas aux seuls acteurs scientifiques que nous venons d'évoquer), elle entérine la dimension sensible et empirique de l'approche malebranchienne.

²¹⁵ *Écl.* XVI, OC III, p. 255.

²¹⁶ *Op. cit.*, p. 256.

²¹⁷ Dans ces pages, Malebranche mentionne déjà « l'excellent Ouvrage de M. Newton » (*op. cit.*, p. 258) <il s'agit de l'*Optique*> et ses « expériences » (*ibidem*). Cf. Isaac Newton, *Optique*, [1704], Livre premier, *première partie, Propositions fondamentales*, Jean-Paul Marat (trad.), Paris, Dunod, 2015, pp. 126 et suivantes. Ce passage montre également que la lecture de Newton a conduit Malebranche à rectifier certaines « insuffisances » de son *Mémoire* de 1699 (l'ordre des couleurs primitives par exemple, mais aussi la détermination de la lumière blanche comme le résultat de la combinaison de diverses lumières colorées). Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 389. Voir également *op. cit.*, pp. 389-390. Ce commentaire de Pierre Costabel est significatif : on y voit l'expérience « grossière » (que l'on croit avoir d'un certain ordre des couleurs primitives en fermant les yeux éblouis par le soleil), peut-être inspirée de Mariotte, corrigée par l'expérience scientifique (de Newton puis de Malebranche). Enfin, on constate ici à quel point l'expérience – en général ; l'expérience newtonienne en particulier – infléchit, et donc détermine, les suppositions rationnelles chez Malebranche. Sur Mariotte, voir Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », p. 84.

²¹⁸ Sur l'ancienneté de cette comparaison, voir, par exemple, *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 376 ou encore *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 389. Voir également Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 307 et Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », pp. 48 et suivantes. Sur l'originalité de Malebranche qui a l'idée de l'analogie entre la hauteur du son et la tonalité de la couleur, voir, par exemple, *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 375 ; *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 387 et Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », pp. 80-81.

²¹⁹ *Écl.* XVI, OC III, p. 260 (c'est Malebranche qui souligne).

²²⁰ Voir, par exemple, *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 376 et *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 389. La référence à l'utilisation d'une « machine pneumatique » faite par Malebranche peu avant notre extrait irait également dans ce sens. Voir *Écl.* XVI, OC III, p. 259.

²²¹ *Op. cit.*, p. 260. Voir également, plus tôt, l'expression « comme tout le monde sait ». Voir *ibid.*

Enfin, Malebranche évoque explicitement l'« expérience »²²² théorique qui nous « apprend que le plus et 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 »²²³. Notre philosophe conclut alors « que c'est le plus et 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 »²²⁴.

On le voit bien, l'expérience théorique et/ou scientifique malebranchienne revêt à nouveau ici une fonction de « tri » et ce, dès la conceptualisation de la supposition en question.

2^{ème} étape : la déduction

Dans une deuxième étape, le raisonnement déductif tire toutes les conséquences rationnelles de cette supposition. Concernant la nature de la lumière et des couleurs, il s'agit d'expliquer les phénomènes de la réfraction et de la réflexion de la lumière, ou, plus généralement, de résoudre différents problèmes posés par la propagation de la lumière. Il faut attendre le complément au *Mémoire* de 1699 pour connaître la résolution de ces problèmes. Nous les analyserons prochainement.

Malebranche commence par soulever la question de la vitesse de la lumière²²⁵. Or les §5 et suivants qui traitent de cette question confirment l'utilisation de l'expérience en amont et en aval de l'élaboration de la supposition. Malebranche montre, en effet, que sa supposition

²²² Voir *op. cit.*, pp. 259-260. Voir également *op. cit.*, p. 266 (c'est Malebranche qui souligne) : « je crois avoir clairement prouvé que les *diverses couleurs* ne consistent que dans la différente *promptitude* des vibrations de pression de la matière subtile, comme les *différents tons* de la musique ne viennent que de la *diverse promptitude* des vibrations de l'air grossier, ainsi que l'apprend l'expérience, lesquelles vibrations se croisent aussi sans se détruire ».

²²³ *Op. cit.*, p. 260.

²²⁴ *Ibid.* (c'est Malebranche qui souligne).

²²⁵ André Robinet insiste d'abord sur l'aspect « spéculatif » et « déductif » de ce questionnement physique. Puis il montre comment Malebranche espère peu à peu « l'accord des observations avec sa théorie ». Il faut « confirmer une conclusion spéculative dont il est bien difficile d'admettre qu'elle est fautive ». Enfin, André Robinet conclut : « On saisit parfaitement, sur ce problème de la vitesse de la lumière, Malebranche aux prises avec les deux vérités qu'il ne veut pas récuser : la vérité logique du système idéal qu'il s'est philosophiquement forgé et la vérité provenant de ce monde en ruine que l'expérience restitue dans son ensemble lambeau après lambeau ». Voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 281 et suivantes.

– que structure donc l’expérience – résout cette question ; de même qu’il souligne sa confirmation par l’expérience.

3^{ème} étape : la confirmation

Car c’est bien l’expérience théorique et/ou scientifique²²⁶ qui doit confirmer (ou non) ces conséquences.

S’agissant de la vitesse de la lumière, le *raisonnement* de Malebranche visant à poser la vitesse *quasi* infinie ou instantanée²²⁷ de la transmission de la lumière par rapport à celle du son s’appuie sur les travaux de Roemer, de Huygens et de Cassini qui utilisent des *observations* astronomiques²²⁸.

Pour mémoire, on distingue trois étapes dans la conceptualisation malebranchienne de la vitesse de la lumière (et des couleurs)²²⁹ :

- Malebranche croit d’abord, avec Descartes, à l’instantanéité de la lumière ;
- puis, grâce à certaines observations et à certaines prévisions astronomiques²³⁰, la lumière est conçue par notre philosophe comme une fréquence ou comme une « ondulation analogue au son, et qui se propage, avec une vitesse très grande mais non point infinie, à travers la matière subtile et invisible de notre tourbillon »²³¹;
- enfin, aux yeux de Malebranche, les observations astronomiques de Cassini remettent en cause celles de Roemer et de Huygens. Dès 1699, notre philosophe recommence ainsi à considérer la vitesse de la lumière comme infinie²³².

Malebranche espère également rendre compte au moyen de sa supposition du croisement sans gêne mutuelle de rayons colorés²³³. Il s’agit à nouveau de montrer que, d’une

²²⁶ Lorsqu’une expérience véritablement scientifique est élaborée, ce sont bien évidemment l’expérience *et* la raison qui confirment telle supposition.

²²⁷ En 1712, Malebranche écrit non sans ambiguïté : « en un instant ou en très peu de temps ». *Écl.* XVI, OC III, p. 261. L’édition de 1700 ne mentionnait qu’une transmission de la lumière « en très peu de temps ».

²²⁸ Voir *op. cit.*, pp. 260-261. Voir également *Écl.*, *Notes de l’éditeur*, OC III, pp. 376-377.

²²⁹ Sur ces différentes étapes, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, pp. 304 et suivantes ; et sur l’histoire de cette détermination de la vitesse de la lumière voir Pierre Duhem, « L’optique de Malebranche », pp. 42 et suivantes.

²³⁰ Comme le souligne Paul Mouy, « voici que les faits semblent avoir répondu au défi de Descartes et lui avoir donné tort ». Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, p. 201. Peu avant, Paul Mouy parle d’« impressionnante révélation des faits ». *Ibid.*. Geneviève Rodis-Lewis rappelle que « Descartes prévoyait (...) que si la lumière se transmettait avec une vitesse finie, l’observation des éclipses devrait le montrer ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 162.

²³¹ Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, p. 305.

²³² Cassini estime, en réalité, que les observations des éclipses des satellites de Jupiter ne permettent pas d’affirmer si le mouvement de la lumière est « successif » ou s’il se fait « en un instant ».

part, l'idée « de petits tourbillons composés d'une matière comme infiniment fluide et extrêmement agitée »²³⁴ résout cette difficulté cartésienne (2^{ème} étape) et que, d'autre part, l'expérience confirme cette supposition (3^{ème} étape). En effet, lorsqu'il veut prouver que les difficultés liées à l'affirmation de Descartes selon laquelle, au croisement des rayons, on a une particule dure du second élément²³⁵ s'estompent dès lors qu'on conçoit « ces boules ou très molles, ou plutôt, (...) comme de petits tourbillons composés d'une matière comme infiniment fluide et extrêmement agitée »²³⁶, Malebranche utilise l'expérience.

Pour prouver que « la réaction est égale à l'action dans le plein, et que (...) la matière subtile est assez molle ou assez fluide, afin que chaque partie se figure ou s'arrange de manière qu'elle satisfasse à toutes sortes d'impressions »²³⁷, Malebranche prend, en effet, l'exemple d'une canne que l'on pousse contre un mur inébranlable : la main et la canne sont repoussées avec la même force qu'elles ont été poussées²³⁸. Cela est également vrai pour les rayons colorés. C'est ce que l'on comprendra mieux, si, en outre, on suppose

un tonneau plein d'eau, ou un ballon (...) plein d'air, et qu'y ayant adapté un tuyau l'on pousse dans ce tuyau un piston ; ce piston sera autant repoussé qu'il sera poussé. Et si l'on fait de plus au milieu de ce piston un petit trou par où l'eau puisse glisser et sortir du tonneau, et que l'on pousse ce piston, toute l'eau qui en sera comprimée, tendra en même temps à cause de sa fluidité et à s'éloigner de chaque point de ce piston par l'action ; et par la réaction, elle s'approchera du trou qui est au milieu. Car si l'on poussait le piston avec assez de violence et de promptitude, le tonneau crèverait dans l'endroit le plus faible de quel côté qu'il fût, marque certaine que par l'action du piston l'eau presserait le tonneau partout ; et pour peu que l'on poussât le piston, l'eau rejaillirait aussitôt par le petit trou en conséquence de la réaction.²³⁹

C'est pourquoi

un point noir sur du papier blanc doit être plus visible que sur du papier bleu ; parce que le blanc repoussant la lumière plus fortement que toute autre couleur, non seulement il ébranle beaucoup le nerf optique, mais il est cause que la matière subtile tend par la réaction vers le point noir avec plus de force.²⁴⁰

²³³ Cette difficulté est évoquée dès le début de l'*Éclaircissement XVI*. Voir *Écl. XVI*, OC III, pp. 255-256.

²³⁴ *Op. cit.*, p. 264.

²³⁵ Voir AT VI, 333 et AT XI, 101.

²³⁶ *Écl. XVI*, OC III, p. 264.

²³⁷ *Op. cit.*, p. 265.

²³⁸ Voir *op. cit.*, p. 264.

²³⁹ *Op. cit.*, pp. 264-265.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 265.

L'« analogie avec l'expérience du piston perforé, très fortement poussé dans le tonneau »²⁴¹, permet ainsi à Malebranche de confirmer sa supposition qui vient détrôner celle de Descartes²⁴². Comme le précise Pierre Costabel, « le noir tient la place du trou et la matière subtile fuit avec force vers lui sous la pression de la forte lumière réfléchiée par la surface blanche »²⁴³. Or

si la matière éthérée n'était pas infiniment molle ou fluide, il est clair que les petites boules qui transmettent l'impression du blanc, étant dures, elles empêcheraient celle du noir ; parce que ces boules se soutenant les unes les autres, elles ne pourraient pas tendre vers le point noir. Et si cette matière éthérée n'était pas comprimée, il n'y aurait point de réaction.²⁴⁴

Ici aussi, la supposition malebranchienne élaborée grâce au travail conjoint de la raison et de l'expérience (1^{ère} étape) permet la déduction d'une conséquence rationnelle (2^{ème} étape) que l'expérience confirme (3^{ème} étape). L'expérience encadre donc l'élaboration malebranchienne de la supposition selon laquelle les diverses couleurs ne consistent que dans la différente promptitude des vibrations de pression de la matière subtile.

A la fin de l'article X, Malebranche rappelle le caractère optimal du pouvoir explicatif de sa supposition générale qui, loin de « renverser la physique de M. Descartes (...) peut servir à réformer et perfectionner ce qu'il y a de général dans son système »²⁴⁵. Autrement dit, en remplaçant les petites boules dures du second élément cartésien par des petits tourbillons d'une matière fluide, notre philosophe se donnerait les moyens d'expliquer les effets les plus généraux de la physique. D'où le double mouvement qui anime implicitement ces pages : d'un côté, la conceptualisation malebranchienne de la lumière et des couleurs s'inscrit dans le cadre de la voie dite des suppositions telle que notre philosophe la présente dans le chapitre

²⁴¹ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 393. Voir également *op. cit.*, pp. 394-395 : Pierre Costabel utilise l'expression l'« expérience du tonneau ».

²⁴² A ce propos, André Robinet affirme qu'« en 1699, et à défaut d'expériences réelles plus probantes, Malebranche est tenu d'exploiter ces principes spéculatifs à fond pour imaginer de simili-expériences qui lui tiendront lieu de preuves, en les relevant de quelques observations introspectives peu assurées ». Plus loin, il écrit également : « Tel est le rôle d'expérimentation que Malebranche propose pour ses débuts d'Académicien. Il est vraisemblable que ce n'est pas sur ce terrain qu'on attendait de lui un concours fécond : par contre ces expériences idéales <voire « imaginaires » (André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 286)> consécutives aux suppositions de la physique spéculative faisaient de lui un théoricien de première grandeur. Car il n'y aura plus qu'à appliquer les données impératives de ces constructions hypothétiques au domaine étudié pour en tirer les conséquences déductives qui s'imposent ». *Op. cit.*, pp. 285-286. Si, incontestablement, l'expérience malebranchienne n'a pas ici la scientificité qu'elle revêtira par exemple au contact de Newton, il faut reconnaître qu'elle joue déjà un rôle fondamental dans la réflexion de notre philosophe.

²⁴³ *Op. cit.*, p. 393.

²⁴⁴ *Écl. XVI*, OC III, p. 265.

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. 266.

VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* (Malebranche souhaite ici savoir quelle est la cause de cette propriété qu'ont certaines choses de transmettre la lumière et les couleurs); d'un autre côté, cette supposition confirme la supposition plus générale d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile²⁴⁶ (vue sous cet angle, la nature de la lumière et des couleurs est une vérité rationnelle déduite, même si l'expérience intervient dès l'élaboration de cette supposition *spécifique*). Or l'avantage d'une telle complémentarité est patent : Malebranche évite ici le piège de l'abstraction de même qu'il rend raison des faits qu'il analyse. Ainsi la raison n'est jamais laissée à elle-même (ses conséquences rationnelles doivent être confirmées par les faits) et l'expérience n'est pas sans raison. Ce double mouvement n'est donc, *in fine*, que la manifestation du travail conjoint de l'expérience et de la raison constitutif de la physique malebranchienne.

Avant d'analyser ce dernier point, reprenons l'ordre malebranchien d'exposition des idées en étudiant « la génération et les effets surprenants du feu »²⁴⁷.

Sur la génération du Feu

La *génération du feu* est un autre effet supposé de ces petits tourbillons d'une matière fluide. Or son explication procède de la même façon.

Tout d'abord, Malebranche rappelle que la formulation de sa « supposition »²⁴⁸ selon laquelle la génération du feu a pour cause la rupture des petits tourbillons d'une matière fluide et très agitée « s'inspire de » l'expérience qui lui permet de trier, entre différentes suppositions rationnelles possibles, celle qui est la plus pertinente. Ainsi, « comme les corps ne peuvent naturellement acquérir de mouvement s'il ne leur est communiqué par quelques autres, il est clair que le feu ne peut s'allumer que par la communication du mouvement de la matière subtile aux corps grossiers »²⁴⁹ (or nous avons vu qu'une telle vérité de fait est établie, de l'aveu même de Malebranche²⁵⁰, grâce à l'expérience théorique). On notera également que la critique malebranchienne de la thèse de Descartes selon laquelle « il n'y a que le premier

²⁴⁶ D'où la possibilité, en droit comme en fait, de découvrir par la voie des suppositions qu'il y a une matière invisible dont le mouvement et l'agitation sont les causes des changements naturels. On peut donc « raisonner dans cette question <de la nature de la lumière et des couleurs – comme ailleurs –> par suppositions, afin de remonter ainsi jusques aux premières causes, et jusques aux lois de la nature selon lesquelles toutes choses se forment ». Si, comme l'affirme Malebranche, on risque de faire ici « beaucoup de fausses suppositions qui ne serviraient à rien », le meilleur moyen d'éviter un tel écueil est le recours à l'expérience. Voir *RV*, OC II, pp. 414-415.

²⁴⁷ *Écl. XVI*, OC III, p. 266.

²⁴⁸ Voir *op. cit.*, p. 268.

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 267.

²⁵⁰ Voir plus haut.

élément qui communique son mouvement au troisième, (...) et qui les mette en feu »²⁵¹ s'appuie en partie sur un usage du microscope²⁵².

A partir de là, Malebranche élabore une explication de la génération du feu et de ses effets violents que corroborent, plutôt qu'elles ne la confirment²⁵³, une expérience scientifique et une expérience théorique. En effet :

- si « lorsqu'on débande un pistolet bien amorcé dans la machine du vide, l'expérience apprend que faute d'air l'amorce ne prend point feu, et qu'il est même très difficile d'en remarquer quelque étincelle »²⁵⁴ ;

- et si « tout le monde sait que le feu s'éteint faute d'air, et qu'on l'allume en soufflant »²⁵⁵ ;

alors on peut affirmer que la génération du feu a pour cause la rupture des petits tourbillons de la matière subtile. Comme le souligne Pierre Costabel : « L'air vient donc aider au phénomène <l'enflamment> en rompant davantage de tourbillons que dans le cas précédent << si l'on bat le fusil dans le vide »²⁵⁶>. Ceci parce que ses parties sont « *branchues* », et non pas « *arrondies ou à peu près cylindriques* » comme les parties détachées du fer »²⁵⁷. Nos deux expériences (scientifique et théorique) « confirmeraient » donc la supposition malebranchienne en mettant en avant le rôle de l'air et celui de ses particules branchues dont l'agitation permet de rompre un grand nombre de tourbillons et de créer une énergie remarquable. Cette explication confirme, en retour, la supposition générale d'une matière subtile composée de petits tourbillons, cause des changements naturels. Nous retrouvons ici notre double mouvement, indice du caractère empirique *et* rationnel de la résolution malebranchienne des problèmes physiques.

²⁵¹ *Op. cit.*, p. 267. Pour Descartes, voir AT IX-2, 245-246 (traduction de l'abbé Picot).

²⁵² Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 267. La tournure particulière de la phrase (« je n'ai point remarqué... ») suggère que Malebranche s'est livré lui-même à des observations.

²⁵³ Car il faut reconnaître que ces expériences ne confirment la supposition malebranchienne que si l'on accorde ce qui est précisément en question, à savoir que la matière subtile est composée de petits tourbillons que l'air rompt.

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 268. Pierre Costabel note qu'il n'a pas pu trouver la trace de cette expérience difficile à réaliser. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 395.

²⁵⁵ *Écl. XVI*, OC III, p. 268. Cette vérité théorique (de fait) a également été expérimentée. Sur l'origine de ces expériences (chez Boyle, Mayow, Papin), voir, par exemple, *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 378 ; *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 395 et Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, p. 272. Par « vide », il faut bien évidemment entendre ici l'absence d'air, et non le vide *stricto sensu*.

²⁵⁶ *Écl. XVI*, OC III, p. 268.

²⁵⁷ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 396 (Pierre Costabel cite Malebranche).

Complément au Mémoire de 1699

Les paragraphes XIV et suivants – qui n'étaient pas dans les éditions précédant celle de 1712 – sont présentés comme la

*preuve de la supposition que <Malebranche a> faite : Que la matière subtile ou éthérée est nécessairement composée de petits tourbillons ; et qu'ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière ; ce que <Malebranche> confirme par l'explication des effets les plus généraux de la Physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluidité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et la réfraction et réflexion de ses rayons.*²⁵⁸

Le projet de Malebranche « se radicalise ». Il s'agit non seulement d'insister à nouveau sur la nécessité des petits tourbillons de la matière subtile en montrant le pouvoir explicatif ou la fécondité heuristique de cette supposition (tous les changements qui arrivent à la matière trouvent en elle leur cause naturelle), mais aussi de prouver le bien-fondé de la supposition générale elle-même. Malebranche écrit :

La supposition que j'ai faite, que la matière subtile ou éthérée n'est composée que d'une infinité de petits tourbillons, qui tournent sur leurs centres avec une extrême rapidité, et qui se contrebalancent les uns les autres, comme les grands tourbillons que M. Descartes a expliqués dans ses *Principes de Philosophie* : cette supposition, dis-je, n'est point arbitraire. Et comme je suis persuadé que c'est le vrai principe de la physique générale dont dépendent les effets particuliers, je crois la devoir prouver, et en déduire l'explication de quelques vérités de conséquence.²⁵⁹

Comme l'indiquent le verbe « prouver » et, plus bas, le mot « preuves »²⁶⁰, Malebranche insiste ici sur le rôle que joue l'expérience au niveau de l'élaboration même de la supposition générale.

Notre philosophe commence ainsi par établir « la rapidité du mouvement de la matière subtile (...) par les effets du tonnerre, ou plutôt par ceux de la poudre à canon »²⁶¹.

Car il est évident qu'un corps n'est mû que parce qu'il est poussé, et qu'il ne le peut être que par celui qui le touche immédiatement. Ainsi le boulet ne sort du canon que parce qu'il est poussé par la poudre à canon ; et cette poudre n'est mise en feu, ou en mouvement, que par la matière subtile qui la touche et qui la pénètre. Et par

²⁵⁸ *Écl. XVI*, OC III, p. 270 (c'est Malebranche qui souligne).

²⁵⁹ *Ibid.*.

²⁶⁰ Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 270.

²⁶¹ *Ibid.*.

conséquent la matière subtile se meut avec une extrême rapidité ; puisqu'elle est la cause primitive du mouvement violent du boulet.²⁶²

Le boulet va très vite, donc aussi la matière subtile. Cette preuve satisfait la raison et l'expérience : le choc comme cause du mouvement est, en effet, déduit de l'idée claire de l'étendue²⁶³ de même qu'il est confirmé par l'expérience²⁶⁴.

L'établissement du mouvement tourbillonnaire de la matière subtile est moins aisé et Malebranche utilise la raison et l'expérience pour élaborer sa supposition²⁶⁵.

Le raisonnement de notre philosophe est le suivant :

- premièrement, s'il n'existait pas un certain équilibre général de l'Univers (c'est l'idée selon laquelle « pour chaque élément de matière, la présence de tous ses homologues autour de lui se traduit par une pression, cette pression est uniforme, elle est la même partout »²⁶⁶), alors celui-ci pourrait être détruit par une « espèce de condensation massive »²⁶⁷ provoquée par les déplacements de quelques parties de la matière vers certains points faibles²⁶⁸, « tout corps allant du côté vers lequel il est moins pressé »²⁶⁹. Par ailleurs, le *fait* de la transmission – instantanée –, sans altération des fréquences de vibrations, caractéristiques des couleurs, confirme cette compression universelle²⁷⁰ ;
- deuxièmement, la matière étant divisible à l'infini et le monde plein, les parties de la matière subtile étant, en outre, comprimées par des corps en mouvements – auxquels elles résistent

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ En effet, si on ne saurait concevoir dans les corps impénétrables d'autre force que leur mouvement (voir, par exemple, *op. cit.*, p. 264) et si tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite (il s'agit de la deuxième loi cartésienne de la nature – que Malebranche reprend à son compte (voir, par exemple, *TNG*, OC V, p. 30) – qui « dépend de ce que Dieu est immuable, et qu'il conserve le mouvement en la matière par une opération très simple », alors le choc ou la rencontre des corps est/doit être la cause (Malebranche ajouterait, bien évidemment, occasionnelle) de la communication du mouvement. Pour Descartes, voir AT IX-2, 86 (traduction de l'abbé Picot).

²⁶⁴ D'où l'impossibilité du mouvement d'attraction. Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 403.

²⁶⁵ Que ces tourbillons soient extrêmement petits est confirmé par le fait qu'« ils traversent aisément les pores non seulement du verre, pour transmettre l'action de la lumière, (...) mais aussi ceux de l'acier. Car puisqu'il n'y a point d'autre force dans les corps que leur mouvement ; une épée ne résiste lorsqu'on la ploie, et ne fait ressort pour se redresser, que parce que les petits tourbillons de l'éther, qui sont dans ses pores, n'ont pas la liberté de faire leur mouvement circulaire, la courbure de l'épée changeant nécessairement en elliptique la figure ronde des pores, où ils sont contraints de circuler ». *Écl. XVI*, OC III, p. 273.

²⁶⁶ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 397. Malebranche écrit : « Il est de plus nécessaire qu'elle se mette, et se meuve en petits tourbillons, qui se contrebalancent les uns les autres par leurs forces centrifuges, et qu'ils fassent entre eux une espèce d'équilibre, en sorte qu'ils soient tous également pressés ou comprimés ». *Écl. XVI*, OC III, p. 270.

²⁶⁷ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 397.

²⁶⁸ Voir *ibid.*

²⁶⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 270.

²⁷⁰ Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 397. Malebranche écrit : « On voit bien que si toute la matière éthérée n'était pas également comprimée, les diverses couleurs ou diverses vibrations de pression ne pourraient pas se transmettre par des espaces immenses, et en un instant sans changement dans la promptitude de leurs vibrations ». *Écl. XVI*, OC III, pp. 270-271.

par leurs mouvements propres – qui les divisent puisque « chaque partie ne fait par elle-même nulle résistance à être divisée puisque le repos n’a point de force, et que la dureté des corps ne vient que du mouvement de ceux qui les compriment »²⁷¹, on doit penser un mouvement nécessairement tourbillonnaire²⁷².

Or ce raisonnement abstrait est confirmé par l’expérience. En effet, à propos de cette nécessité d’un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile, Malebranche écrit :

Il me paraît donc évident que la matière subtile, dont la rapidité est extrême, se met et se meut ainsi en petits tourbillons, et que ces tourbillons se contrebalancent les uns les autres. Car si cette matière se mouvait en même sens, tous les corps qu’elle environne seraient transportés dans son cours avec plus de vitesse que la foudre : car la vitesse de la foudre, aussi bien que celle du boulet de canon, a pour cause primitive celle de la matière éthérée : Et cela par la même raison que la terre, l’air, les Villes, etc. sont emportés en vingt-quatre heures par le grand tourbillon qui nous environne. Mais comme ces petits tourbillons sont nécessités par leur mutuelle résistance de s’ajuster ensemble, et de se contrebalancer de manière qu’ils puissent remplir leurs mouvements, en se mettant entre eux dans un espèce d’équilibre ; ils ne font que comprimer les parties des corps grossiers les unes contre les autres, lorsque les parties de ces corps se touchent immédiatement : Et par là ils les rendent durs, de manière que pour briser ces corps, ou en séparer les parties, il faut employer une force, c’est-à-dire un mouvement, (car la force des corps n’est que leur mouvement) qui puisse vaincre la force centrifuge de ces tourbillons, qui compriment entre elles les parties des corps durs.²⁷³

On retrouve la comparaison – sensible – du mouvement tourbillonnaire de la matière subtile avec le mouvement, très rapide, de la foudre ou encore du boulet de canon, mais aussi avec les mouvements tourbillonnaires des planètes²⁷⁴. Pierre Costabel note à ce sujet qu’en définitive

la nécessité des petits tourbillons est une nécessité *de fait*. L’argument de Malebranche revient à dire que la matière subtile est douée par sa vitesse d’une puissance « *effroyable* » à laquelle rien ne résisterait, avec laquelle aucune existence ne serait possible si cette puissance pouvait se déployer. L’obliger à se déployer dans un repliement sur elle-même est une condition d’existence du monde.²⁷⁵

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 271.

²⁷² Comme nous l’avons noté plus haut, Malebranche pense très vraisemblablement à l’article 33 de la seconde partie des *Principes de la philosophie* de Descartes. Voir AT IX-2, 81-82 (traduction de l’abbé Picot). Sur cette conception de la nécessité des tourbillons, voir encore le début du chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*.

²⁷³ *Écl. XVI*, OC III, pp. 271-272.

²⁷⁴ Sur ce point, voir, plus bas, l’analyse malebranchienne de la pesanteur.

²⁷⁵ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, pp. 397-398 (c’est nous qui soulignons ; puis Pierre Costabel cite Malebranche). Christophe Schmit parle de « domestication de l’éther sous la forme d’un équilibre de petits tourbillons ». Voir Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 272.

Comparant les constructions spéculatives de 1675 (dans le chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*) avec l'ancrage empirique du raisonnement malebranchien dans l'*Éclaircissement XVI*, André Robinet écrit :

(...) en 1712, on assiste au renversement argumentatif qui fait reposer la validité de ces suppositions <il s'agit des deux suppositions démontrant que les tourbillons de Descartes ne sont pas de pures chimères (voir *Recherche de la vérité*, OC II, p. 333)> non plus tellement, bien que toujours, sur la spéculation hypothético-déductive, que sur les nouvelles expériences et observations. (...) L'examen *a posteriori*, en 1675, n'était nullement appelé au fondement de la spéculation *a priori*, loin de là. Malebranche invoquait alors des preuves expérimentales qui, dans l'ordre sensible, conduisaient à des suppositions similaires à celles que l'entendement pur déduisait avec certitude. (...) Or, en 1712, l'expérience est à la base de l'hypothèse (...).²⁷⁶

On l'aura compris, l'élaboration de la supposition générale malebranchienne d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile repose également sur l'expérience, travaillant conjointement avec la raison. Si on retrouve ici le double mouvement qui anime l'*Éclaircissement XVI* depuis les premières pages (l'exposé synthétique des effets supposés des petits tourbillons de la matière subtile²⁷⁷ est complété par la recherche analytique des causes expliquant tel effet observé), Malebranche met également l'accent sur le caractère empirique de sa supposition générale elle-même. Or cette preuve était absente du *Mémoire* de 1699. Nous avons vu que notre philosophe y présentait sa supposition de façon rationnelle plutôt qu'empirique²⁷⁸. Cela signifie-t-il que Malebranche est désormais plus assuré de l'ancrage empirique de sa physique et qu'il assume davantage sa prise de distance avec Descartes ? C'est vraisemblablement le cas²⁷⁹.

Suivant l'ordre d'exposition de ses idées, Malebranche montre alors en quoi cette supposition générale explique les états de la matière ; la pesanteur et la réfraction et la réflexion de la lumière.

²⁷⁶ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 208.

²⁷⁷ On va donc ici d'une cause générale supposée aux effets généraux rationnellement déduits. Malebranche parle de « vrai principe de la physique générale dont dépendent les effets particuliers ». *Écl. XVI*, OC III, p. 270.

²⁷⁸ Voir *op. cit.*, p. 264.

²⁷⁹ C'est peut-être ce qui explique l'exclusion de la génération du feu dans le titre des additions de Malebranche au *Mémoire* de 1699. Si notre philosophe « n'ajoute rien ici à son *Mémoire* de 1699, se contente d'y renvoyer le lecteur pour ce qui regarde la génération du feu, ne comprend pas celle-ci dans les effets les plus généraux de la Physique dont il se propose de tirer des confirmations » (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 398 ; dans son complément au *Mémoire* de 1699, Malebranche ne consacre en effet qu'un paragraphe au phénomène du feu (voir *Écl. XVI*, OC III, p. 272)), c'est sans aucun doute parce qu'il s'agit là d'un « domaine où l'on voit mal comment introduire des mesures précises et des lois » (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 400). Ce qui va à l'encontre de ses convictions expérimentales.

Les états de la matière (solidité-fluidité)

Le § 15 prouve que la supposition générale malebranchienne (1^{ère} étape) explique la compression des parties des corps, et donc leur dureté ou leur fluidité (2^{ème} étape). Il s'agit, en effet, de montrer que la force centrifuge des corps est telle que la compression universelle que ces petits tourbillons causent du fait de leur ajustement ou de leur équilibre a pour effet la dureté des corps²⁸⁰. Or cette explication mobilise la raison et l'expérience.

Tout d'abord, Malebranche démontre (géométriquement, *i. e. stricto sensu*) que « la force centrifuge des corps est égale au carré de leur vitesse divisé par le diamètre du cercle, dans lequel ils sont contraints de circuler »²⁸¹.

Ensuite, notre philosophe élabore un raisonnement concluant de la vitesse et de la petitesse du diamètre de la circulation des tourbillons de la matière subtile à la « quantité de force centrifuge pour ainsi dire, infiniment grande par rapport aux autres forces de même nature »²⁸². Or ce raisonnement s'appuie sur certaines données empiriques, qu'il s'agisse du *fait* de la transmission de l'action de la lumière à travers le verre ou de celui de la résistance d'une épée lorsqu'on la ploie ou du *fait* de son ressort (lorsqu'elle se redresse). Puisqu'il n'y a point d'autre force dans les corps que leur mouvement, ces effets naturels ont pour cause les tourbillons de la matière subtile qui traversent le verre et l'acier.

On le voit bien, la dureté des corps trouve sa cause dans la supposition générale de Malebranche, cette explication validant, en retour, la supposition en question. En outre, qu'on parte d'elle ou qu'on l'utilise comme une confirmation²⁸³, l'expérience a un rôle important à jouer.

Avant d'analyser la cause de la fluidité, Malebranche propose de « comparer la force centrifuge des petits tourbillons à celle des grands, pour juger par là si la première de ces

²⁸⁰ Le passage de la « première forme » de la théorie malebranchienne de la matière à la « forme seconde et définitive » ne permet pas seulement d'expliquer la dureté des corps à partir de l'agitation de la matière subtile (et non, comme chez Descartes, en vertu du repos de leurs parties) mais aussi la dureté même de la matière subtile. La théorie des tourbillons devient ainsi une « explication générale de la matière subtile ». Voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, pp. 289-290. « C'est donc un progrès dans la simplification grâce à l'unification des deux premiers éléments distingués par Descartes ». Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 155.

²⁸¹ *Écl. XVI*, OC III, p. 273. Cette démonstration est à la fin de l'ouvrage. Voir *Écl., Addition*, OC III, pp. 349-350.

²⁸² *Écl. XVI*, OC III, p. 273.

²⁸³ Dans le cas présent, il faudrait être attentif aux expériences de Magdebourg d'Otto von Guericke (on rappellera que Malebranche s'y réfère dans le chapitre IX de la *Seconde partie* du Livre sixième).

forces peut être la cause de la dureté des corps et de leur ressort »²⁸⁴. Il y a deux paramètres à prendre en considération : la vitesse de la matière (qu'il s'agisse de la matière subtile ou de la terre) et le diamètre de sa circulation.

Pour déterminer les vitesses du petit et du grand tourbillons, notre philosophe compare la vitesse d'un point physique d'un petit tourbillon et celle d'un point physique de la terre avec la vitesse d'un boulet de canon. Pierre Costabel souligne que « du point de vue de la méthode en matière de physique, Malebranche donne un exemple très remarquable. Le boulet est un moyen terme entre deux éléments qu'il s'agit de comparer, et que l'on ne sait *a priori* comment relier. De la connaissance des rapports de chaque élément avec le moyen terme, jaillit le résultat cherché »²⁸⁵. Ajoutons que, ce faisant, Malebranche est fidèle aux règles de sa méthode telles qu'il les énonce dans les premiers chapitres de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* ; de même qu'il ancre sa pensée dans l'expérience sensible. Ce que confirmera le second point. Car, pour déterminer le diamètre de la circulation respective du petit et du grand tourbillons, Malebranche utilise la mesure du diamètre de la terre « faite par Messieurs de l'Académie »²⁸⁶, c'est-à-dire l'observation astronomique. En outre, pour « démontrer » que « chaque toise <du diamètre de la terre> contient au moins autant <c'est-à-dire des millions> de pores ou de petits tourbillons »²⁸⁷, Malebranche invoque le savoir de « ceux qui font usage des bons microscopes »²⁸⁸ : « car il y a des animaux si petits, qu'un seul œil de papillon en contiendrait vingt-quatre à vingt-cinq millions »²⁸⁹ ; pour ne rien dire des « parties organiques des insectes, ou plutôt des germes, dont ils naissent ; car leurs petits organes ne peuvent recevoir leur figure et leur diverse consistance que par la pression des petits tourbillons qui les environnent »²⁹⁰.

On l'aura compris, ce sont à nouveau la raison *et* l'expérience qui conduisent Malebranche à conclure qu'étant donnés la vitesse et le diamètre de la circulation des tourbillons de la matière subtile (deux vérités en partie prouvées empiriquement), la force centrifuge des petits tourbillons est « excessive »²⁹¹ et rend compte de la dureté des corps.

²⁸⁴ *Écl. XVI*, OC III, p. 273.

²⁸⁵ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 399.

²⁸⁶ *Écl. XVI*, OC III, p. 274.

²⁸⁷ *Ibid.*.

²⁸⁸ *Ibid.*. Malebranche fait explicitement référence à Puget dans une note. Voir *ibid.*. Sur cette référence, voir *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 378.

²⁸⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 274.

²⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 274-275.

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 275.

S'agissant de la fluidité, Malebranche écrit brièvement²⁹² : « A l'égard de la fluidité des corps de l'eau par exemple, on voit bien sans qu'il soit nécessaire de s'y arrêter, que les petits tourbillons peuvent leur communiquer cette qualité. Car non seulement (...) ce ne peut être que leur pression qui donne à ces petites parties leur figure et leur consistance, (...) mais encore ils les tiennent séparées, et les font glisser les unes sur les autres, en quoi consiste leur fluidité »²⁹³. Utilisant la même méthode, notre philosophe établit donc que cet effet physique a pour cause sa supposition générale, qui est, en retour, confirmée par cette explication.

Enfin, la supposition de Malebranche explique (quoiqu'imparfaitement²⁹⁴) la fermentation de certaines liqueurs. Ce mécanisme physique est identique à celui de la génération du feu. Il suffit donc de se rapporter à ce qui a été dit de la rupture des petits tourbillons.

La pesanteur

La pesanteur est, elle aussi, un effet (général) déduit de la supposition (générale) selon laquelle la matière subtile est composée de petits tourbillons qui sont les causes des changements naturels. Plus précisément – ou plus spécifiquement, comme nous avons dit –, il s'agit pour Malebranche d'établir que la rupture de l'équilibre de la compression universelle par un corps grossier est la cause de la pesanteur (terrestre)²⁹⁵ des corps. En d'autres termes, si une pierre, par exemple, se trouve dans l'ambiance de la terre, la réaction des tourbillons se traduira sur lui par une pression centripète²⁹⁶. S'agissant de la pesanteur *des planètes*, et non plus de la pesanteur *sur les planètes*²⁹⁷, Malebranche juge que « l'origine de cette autre pesanteur est, non centrale, mais périphérique. Elle résulte de la compression extérieure du tourbillon solaire : les planètes sont forcées de tourner parce qu'elles sont comprimées du

²⁹² Pierre Costabel écrit : « En moins d'une page voilà donc réglée l'explication de la dureté et de la fluidité ». *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 399.

²⁹³ *Écl. XVI*, OC III, p. 275.

²⁹⁴ Malebranche écrit : « Mais les raisons particulières de chaque fermentation ne se peuvent clairement expliquer. Laissons donc les conjectures... ». *Op. cit.*, p. 276.

²⁹⁵ En 1712, Malebranche distingue en effet trois types de pesanteur. Selon la dénomination d'André Robinet, il s'agit de la pesanteur dans le Grand Tourbillon Solaire ; de la pesanteur dans le Tourbillon Solaire et de la pesanteur dans le Tourbillon Terrestre. Voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 193 et suivantes.

²⁹⁶ Voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 311.

²⁹⁷ Voir plus haut.

dehors, car « tout corps, moins pressé d'un côté que d'un autre, se meut jusqu'à ce qu'il le soit également de tous les côtés »²⁹⁸. Notre philosophe écrit :

On voit donc que la vraie pesanteur des planètes et des couches sphériques, celle qui les pousse vers le centre du tourbillon, celle qui les contraint de circuler, celle enfin à laquelle elles résistent par la force centrifuge qui naît de leur vitesse, ne vient point du centre du tourbillon, mais de sa compression extérieure. La pesanteur au contraire des corps proche de la terre ou proche des planètes vient de la réaction, que cette même compression extérieure souffre au centre du tourbillon également pressé en sens contraire de tous les côtés. Cette pesanteur vient, ainsi que je l'ai expliqué ci-dessus, de la force centrifuge des petits tourbillons, qui comme autant de petits ressorts bandés par la compression qu'ils souffrent à cause de l'immobilité de la planète ou de la terre, prennent le dessus des corps grossiers dénués en partie de ces ressorts ; car les petits tourbillons peuvent être considérés comme des ressorts, puisque sans eux rien ne fait ressort.²⁹⁹

Or, dans l'un comme dans l'autre cas, l'expérience joue un rôle fondamental tant au niveau de l'élaboration de ces deux suppositions spécifiques qu'au niveau de leur confirmation. Pour s'en convaincre, on analysera, de façon précise, ces quelques pages de l'*Éclaircissement XVI* consacrées à l'explication malebranchienne de la pesanteur.

Dans un premier temps, Malebranche rejette l'opinion prétendument cartésienne³⁰⁰ selon laquelle on devrait attribuer « la pesanteur des corps à la force centrifuge que la matière subtile tire de son mouvement circulaire autour de la terre »³⁰¹. Cette opinion lui paraît, en effet, illogique puisqu'elle suppose « d'une part l'indifférence du mouvement horizontal ou du mouvement de chute à la surface de la terre, par rapport au mouvement de la matière subtile, et d'autre part la résistance victorieuse de ce dernier mouvement contre tout mouvement ascendant »³⁰². Notre philosophe « croi<t> au contraire qu'il est évident que les

²⁹⁸ Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 312.

²⁹⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 283. Sur la division en couches de la matière céleste du Grand Tourbillon Solaire, depuis la surface du tourbillon jusqu'au soleil, voir *op. cit.*, p. 280.

³⁰⁰ Selon Malebranche, il s'agit, en effet, d'une opinion fondée sur la lecture de la correspondance de Descartes – publiée après sa mort – plutôt que sur les *Principes* – que Descartes a publiés de son vivant –. Voir *op. cit.*, p. 276. Pour Descartes, voir AT II, 587 et suivantes ; AT III, 134-135 et AT IX-2, 211 et suivantes (traduction de l'abbé Picot). C'est pourquoi « Malebranche (...) prétend exprimer la pensée véritable de Descartes, défigurée par des gloses maladroites ». Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 311. Sur tout ceci, voir également Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, pp. 293 et suivantes.

³⁰¹ *Écl. XVI*, OC III, p. 276. Sur le rôle de l'expérience dans l'établissement de cette vérité chez Descartes, Rohault, Huygens ou encore Saurin, voir, par exemple, *Écl., Notes de l'éditeur*, OC III, p. 378 et Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 188 et suivantes. Voir également André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 238 et suivantes.

³⁰² *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 400. Malebranche écrit : « il faudrait (...) que cette matière tournât environ dix-sept fois aussi vite que la terre, sans changer la direction perpendiculaire de la chute d'une plume, et sans faire la moindre résistance à un homme qui

corps qui sont enveloppés dans un fluide plein, ou qui remplit tout un espace, et qui nagent dans ce fluide, de quelque nature qu'il soit, doivent en recevoir l'impression, et aller même après quelque temps presque aussi vite que le fluide »³⁰³. Malebranche est d'autant plus assuré de cette vérité que son explication de la génération du feu (dont nous avons vu la dimension empirique) la confirme. Notre philosophe écrit :

Autrement la génération du feu serait impossible : Les effets de la poudre à canon, et ceux du tonnerre, seraient miraculeux ou surnaturels. Car la poudre qui pousse le boulet serait mue sans être poussée par le cours de la matière subtile, laquelle est le seul corps extrêmement mû qui touche immédiatement la poudre ; ce qui est contre la loi naturelle, qu'un corps ne peut être mû que par celui qui le touche. Je crois au contraire que les planètes ne tournent sur leur centre que par le mouvement qu'elles reçoivent du fluide qui les environne.³⁰⁴

Dans un deuxième temps, Malebranche expose son opinion sur la pesanteur. Or si son explication de la pesanteur des corps a une forme incontestablement rationnelle (notre philosophe utilise à quatre reprises le verbe « concevoir »³⁰⁵), une analogie³⁰⁶ et l'allusion à « l'explication des Lois du mouvement »³⁰⁷ – dont nous analyserons bientôt la dimension empirique – confirment l'ancrage empirique de cette supposition. La conception malebranchienne de la pesanteur des corps est plus précisément la suivante : comme le note Christophe Schmit, « dans son explication de la pesanteur, l'effort de Malebranche va consister à fonder le mécanisme de la pesanteur non sur la circulation de l'éther autour de la terre, mais en portant son « attention à la force centrifuge des petits tourbillons qui se pressent et se contrebalancent de tous côtés »³⁰⁸. Plus exactement, « l'explication repose (...) sur un

se promènerait à contre-sens de son mouvement, quoi qu'elle fasse beaucoup de résistance à l'effort que l'on fait pour s'élever de terre ». *Écl. XVI*, OC III, p. 276. Sur le rôle de l'expérience et de l'observation dans l'établissement de ce calcul chez Huygens et chez Saurin, voir, par exemple, *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, pp. 378-379.

³⁰³ *Écl. XVI*, OC III, p. 276.

³⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 276-277.

³⁰⁵ Voir *op. cit.*, p. 278 : « Concevons une pierre P. environnée de tous côtés de L'Ether E, E. » ; *ibidem* : « Si l'on conçoit deux petits tourbillons marqués 1, 2, appuyés l'un sur l'autre, et comprimés par ceux qui les environnent de tous côtés... » ; *op. cit.*, p. 279 : « Que si on conçoit maintenant au lieu d'un vingtième tourbillon un petit corps solide sans aucun mouvement, ou sans une force centrifuge qui puisse retomber sur lui... » et *ibidem* : « Concevons maintenant que le grand tourbillon de la matière subtile qui environne la terre, étant également comprimé de tous côtés... ».

³⁰⁶ Malebranche écrit : « Ainsi l'Ether étant plus poussé vers le haut que la pierre et comprimé de tous côtés, il se répand sur la pierre, à cause de sa fluidité et mobilité extrême, et il la pousse vers le centre de la terre ; et cela par la même raison que l'eau étant plus poussée de haut en bas que du bois, elle glisse sous le bois et le fait monter ». *Ibid.*

³⁰⁷ Malebranche écrit : « Car on a vu dans l'explication des Lois du mouvement, que c'est le ressort qui fait rejaillir les corps ; et l'on vient de voir que la force des ressorts que font les corps ne consiste que dans la force centrifuge des petits tourbillons qui sont dans leurs pores ». *Ibid.*

³⁰⁸ Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 296. Christophe Schmit cite Malebranche. Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 277.

équilibre global rompu par la présence d'un corps d'une « nature » hétérogène à l'éther et sur le fait que ce dernier se compose uniquement de petits tourbillons et non de « petites boules infiniment dures et solides, et par conséquent sans ressort, et sans force centrifuge »³⁰⁹. Si l'on relit la conclusion de Malebranche citée plus haut, on comprendra que la pesanteur des corps « vient (...) de la force centrifuge des petits tourbillons, qui comme autant de petits ressorts bandés par la compression qu'ils souffrent à cause de l'immobilité de la planète ou de la terre, prennent le dessus des corps grossiers dénués en partie de ces ressorts ; car les petits tourbillons peuvent être considérés comme des ressorts, puisque sans eux rien ne fait ressort »³¹⁰.

Lorsque Malebranche cherche « quelle est la cause de la pesanteur des planètes qui les oblige de circuler autour du soleil, pour voir si c'est la même qui fait tomber ici bas les corps pesants »³¹¹, on retrouve cette « collaboration »³¹² de la raison et de l'expérience. Tout d'abord, notre philosophe établit trois suppositions rationnelles³¹³. Ensuite, il pose le « principe général de la physique, que tout corps moins pressé d'un côté que d'un autre, se meut jusqu'à ce qu'il le soit également de tous côtés »³¹⁴, suivi, peu après, d'un « principe général des mécaniques, ou <d'une> notion commune »³¹⁵. Enfin, il *conçoit* « que toute la matière céleste de ce grand tourbillon, ou seulement celle qui est dans le plan de l'écliptique dont les planètes ne s'écartent guères, <est> divisée en couches, depuis la surface du tourbillon jusqu'au soleil »³¹⁶.

³⁰⁹ Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 299. Christophe Schmit cite à nouveau Malebranche. Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 279. Un déséquilibre, et « la finalité du retour à la situation d'équilibre d'origine » guident ainsi l'explication physique malebranchienne (en général). Voir Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 285.

³¹⁰ *Écl. XVI*, OC III, p. 283. Pour le détail de cette explication, voir *op. cit.*, pp. 278-279.

³¹¹ *Op. cit.*, p. 280.

³¹² Pour une justification de ce terme, voir, plus bas, notre **Conclusion provisoire de la Seconde section de la Troisième partie**.

³¹³ Il s'agit, premièrement, de la supposition selon laquelle « la matière comprise dans le grand tourbillon dont le soleil est le centre, et qui entraîne toutes les planètes principales et leurs tourbillons, est extrêmement agitée, et qu'elle n'est contrainte de circuler, que parce qu'elle est également comprimée de tous côtés par la matière qui l'environne » ; deuxièmement, de la supposition selon laquelle « cette compression extérieure étant supposée égale ; elle presse également toute la matière du tourbillon vers le soleil qui en est le centre » ; enfin, troisièmement, de la supposition selon laquelle « la matière comprimée contrebalance, par la force centrifuge qu'elle tire de la vitesse de son mouvement, la force de la compression qui la pousse, vers le soleil ». Sur tout ceci, voir *Écl. XVI*, OC III, p. 280.

³¹⁴ *Ibid.*.

³¹⁵ Malebranche écrit : « D'où il suit par le principe général des mécaniques, ou cette notion commune, qu'il n'y a d'équilibre que lorsque les forces contraires sont égales ». *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*. On devine l'utilisation de l'observation astronomique dans l'établissement de cette conception.

Malgré ces « spéculations », l'observation astronomique – et donc l'expérience – joue un rôle fondamental dans l'élaboration de la supposition selon laquelle « la vraie pesanteur des planètes et des couches sphériques, celle qui les pousse vers le centre du tourbillon, celle qui les contraint de circuler, celle enfin à laquelle elles résistent par la force centrifuge qui naît de leur vitesse, ne vient point du centre du tourbillon, mais de sa compression extérieure »³¹⁷. Ces quelques pages témoignent en réalité d'un « parfait accord » entre l'expérience et la raison. Si on laisse de côté le détail – parfois complexe – des calculs et du raisonnement malebranchien dans ces paragraphes, on retiendra que l'hypothèse rationnelle de l'équilibre universel permet *in fine* de retrouver la loi de Kepler³¹⁸, en sorte que « les observations astronomiques s'accordent parfaitement avec (...) la raison »³¹⁹. On trouve ainsi la conjonction des phrases « Il est donc certain par le principe des Mécaniques... »³²⁰ et « Il est encore certain par les observations des Astronomes... »³²¹. Plus loin, on peut lire également : « (...) il est nécessaire pour conserver l'équilibre, que la règle de Kepler soit exactement observée. Cela est évident par la raison, et certain par les observations astronomiques »³²². Puis Malebranche remarque « que la règle de Kepler n'a que les deux preuves qu'*a* données ; l'une tirée du principe des mécaniques (...). L'autre qui est tirée des observations astronomiques... »³²³. Enfin, commentant l'utilisation, par notre philosophe, du verbe « s'accommoder »³²⁴ dans le chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, André Robinet écrit que cela signifie que « les remarques chiffrées qui accompagnent les rapports de grandeur entre les Planètes et le Soleil, entre les mouvements des Planètes et leur révolution, ne sont qu'indicatives sans être considérées comme normatives. Or, les additions de (VI) qui parsèment ces quelques pages auront pour but de

³¹⁷ *Op. cit.*, p. 283. André Robinet explicite cette conceptualisation malebranchienne de la pesanteur des planètes en ces termes : « En ce qui concerne la pesanteur des planètes elles-mêmes dans le GTS <i. e. le Grand Tourbillon Solaire >, la « cause » en est parfaitement définie : c'est la compression que la matière universelle exerce sur l'enveloppe du tourbillon solaire qui commande, par elle seule, et la pression qui pousse les corps vers le Soleil, et le mouvement qui les contraint de circuler dans un bain de matière subtile à une vitesse effroyable, et la force même de résistance qui s'oppose à la compression externe dont la force centrifuge fournit la puissance ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 223-224.

³¹⁸ Voir Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 301. De façon générale, on lira avec profit cet article d'Edouard Mehl : Edouard Mehl, « Malebranche et les lois de Kepler ».

³¹⁹ *Écl. XVI*, OC III, p. 282.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*

³²² *Op. cit.*, p. 283.

³²³ *Op. cit.*, p. 284. Voir également la « preuve (...) que si dans la proportion connue des temps de la circulation des Planètes à leurs distances du Soleil, on met au lieu des temps leur valeur, on trouvera la même proportion que celle qui conserve l'équilibre dans les couches célestes du tourbillon », dont la conclusion est : « Ainsi la raison s'accorde en ceci avec l'expérience, parce que toute la matière céleste est dans un parfait équilibre, ou tend à s'y mettre ». Voir *op. cit.*, pp. 285 et suivantes (c'est Malebranche qui souligne).

³²⁴ Voir *RV*, OC II, p. 331 et *op. cit.*, p. 333.

recupérer la loi de Kepler et de lui faire jouer un rôle que rien dans cette première rédaction ne la destinait à jouer »³²⁵.

La question est dès lors de savoir s'il s'agit ici d'une fondation apriorique de la troisième loi empirique de Kepler³²⁶, au sens où « c'est l'expérience qui fournit le cadre préalable à la déduction et que son rôle, loin d'être ancillaire comme par le passé, devient impératif »³²⁷ ; ou si l'expérience doit simplement confirmer une vérité rationnelle. En d'autres termes, dans le cadre de l'explication de la pesanteur des planètes, l'expérience intervient-elle dès l'élaboration de la supposition malebranchienne ? A cette question, nous répondrons de façon affirmative. Nous pensons, avec André Robinet, que Malebranche « ne cherche plus à faire jouer une expérience subordonnée aux déductions rationnelles : entr' accord de l'expérience et de la raison équivaut maintenant à la nette mise en valeur préalable des fruits de l'expérience et à un alignement de l'explication de droit sur les résultats de fait »³²⁸. D'où l'attention à certaines données numériques³²⁹ (le temps de révolution du soleil sur lui-même, ou celui de la Terre ou de Jupiter) : ces mesures sont déterminantes et structurent le raisonnement malebranchien³³⁰. Cela étant dit, comme nous le verrons plus bas, si Malebranche « ne raisonne (...) jamais contre l'expérience »³³¹, il « ne conclue (...) jamais par l'expérience contre la Raison »³³². Ainsi, lorsque l'observation astronomique de la rotation

³²⁵ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 202.

³²⁶ Voir Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 300.

³²⁷ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 215. André Robinet distingue « l'euphorie spéculative » de 1675 (dans « l'abrégé de la Physique de M. Descartes » (*RV*, OC II, p. 337) du chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche* (voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 201)) et l'importance de l'expérience dans l'*Éclaircissement XVI* de 1712. Certaines expressions vont toutefois dans ce dernier sens dès 1675. C'est en ce sens que l'on peut interpréter les expressions malebranchiennes utilisant le verbe « s'accommoder ». Voir, par exemple, *RV*, OC II, p. 331 : « Et lorsque nous examinons par les effets, si nous ne nous sommes point trompés en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps célestes s'accommodent parfaitement avec ce qu'on vient de dire ». Voir également, plus loin, *op. cit.*, p. 333 : « ce qu'on remarque dans les Cieux avec certitude touchant le mouvement des Planètes, s'accommodent parfaitement avec les choses que l'on vient de dire de leur formation suivant les voies les plus simples ». Si l'on prend en compte le fait qu'en 1712 Malebranche corrige les deux expressions « s'accommod(e)nt parfaitement avec » et les remplace par celle-ci « s'accommod(e)nt assez bien avec », on est tenté de parler d'« euphorie empiriste » de Malebranche dès 1675. Sur cet intérêt de Malebranche pour l'expérience dès la rédaction du chapitre IV de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*, voir encore *op. cit.*, p. 334. Enfin, Malebranche utilise l'expérience pour défendre ou pour critiquer Descartes. Voir *op. cit.*, p. 333 et *op. cit.*, p. 339.

³²⁸ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 215.

³²⁹ Malebranche emprunte à Villemot ces données numériques. Voir, par exemple, *Écl. XVI*, OC III, p. 281.

³³⁰ Le « rejet » par Malebranche, à la fin de ces pages consacrées à l'explication de la pesanteur, de la démonstration par le raisonnement pur (par les principes des Mécaniques) de la loi d'équilibre des couches concentriques témoigne, sans aucun doute, de cette fondation empirique de l'explication malebranchienne. Voir *op. cit.*, pp. 285 et suivantes. Voir également *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 408.

³³¹ *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, p. 338.

³³² *Ibid.*.

des tâches solaires montre que la vitesse de rotation du soleil ne suit pas la règle de Kepler³³³, Malebranche conclut que « le soleil n'est qu'un feu ; c'est-à-dire qu'un amas de tourbillons rompus »³³⁴ et qu'il faut que la lumière complète la force centrifuge pour équilibrer la pression extérieure³³⁵. De la même façon, « puisqu'il est nécessaire que la couche de la matière subtile qui nous environne, ait selon la règle de Kepler dix-sept fois autant de vitesse que la terre pour conserver l'équilibre par sa force centrifuge »³³⁶ – ce que l'observation astronomique ou l'expérience montrent n'être pas –, alors c'est « la pesanteur sur la terre <qui> fait ici le complément »³³⁷. Dans ce cadre d'une explication mécanique de la pesanteur, on aurait à nouveau tort d'opposer le « rationalisme » et l'« empirisme » de Malebranche. Le but est, au contraire, d'*accorder* l'expérience avec la raison³³⁸. Le terme « co-fondation » pourrait traduire ce qui se joue dans ces textes, même si nous lui préférons celui de « collaboration »³³⁹. Cette relation excède, dans tous les cas, le simple « parallélisme » ou la simple « convergence »³⁴⁰ : en amont comme en aval, qu'elle détermine l'élaboration de la supposition malebranchienne sur la pesanteur ou qu'elle la confirme, l'expérience est, au contraire, fondamentale³⁴¹.

Venons-en aux propriétés de la lumière.

La lumière

On appréciera l'omniprésence du concept d'expérience dans ces pages consacrées à l'explication de certaines propriétés de la lumière.

³³³ Voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, pp. 312-313.

³³⁴ *Écl. XVI*, OC III, pp. 281-282.

³³⁵ Voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, pp. 312-313. Pour Malebranche, voir *Écl. XVI*, OC III, pp. 281-282.

³³⁶ *Op. cit.*, p. 284.

³³⁷ Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne* 1646-1712, p. 313. Pour Malebranche, voir *Écl. XVI*, OC III, pp. 283-284.

³³⁸ Voir *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339 : « Ceux qui étudient la Physique ne raisonnent jamais contre l'expérience. Mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la Raison. Ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre. Ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la Raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre ». Nous analyserons l'ensemble de ce passage plus bas.

³³⁹ Voir, plus bas, notre **Conclusion provisoire de la Seconde section de la Troisième partie**.

³⁴⁰ Voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 223.

³⁴¹ Si l'objectif général de Malebranche dans ces pages est atteint (à savoir « faire encore mieux concevoir que la vitesse et la force centrifuge des petits tourbillons est le principe général des effets naturels » (*Écl. XVI*, OC III, p. 284)), on peut conclure, avec André Robinet, « que ce « principe général des effets naturels » est singulièrement limité. Si nous dressons le bilan, la vitesse et la force centrifuge des petits tourbillons n'interviennent que pour l'explication de la chute des corps au voisinage des Planètes (...). Le principe de la pesanteur des Planètes n'en relève nullement ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 246.

En effet, loin de partir de l'idée claire de l'étendue ou de la matière subtile (mue en petits tourbillons) pour déduire les effets de la réfraction et de la réflexion de la lumière, Malebranche part, au contraire, de l'expérience scientifique nous apprenant que

Lorsqu'un rayon de lumière AC est dans une matière rare ou subtile comme l'air, et qu'il rencontre obliquement la surface MN d'un corps transparent plus dense et pesant que l'air, comme de l'eau ou du verre, l'expérience apprend que ce rayon ou son action ou pression se partage selon deux lignes ; dont l'une entre dans le verre, et en y entrant se détourne vers la ligne TC perpendiculaire à la ligne MN, qui sépare l'air de l'eau, et l'autre se réfléchit selon une ligne, qui fait avec la même perpendiculaire un angle de réflexion égal à l'angle d'incidence ACL.³⁴²

Puis notre philosophe énumère six points (traitant du cas limite des rayons incidents rasants) qu'il fait précéder de l'expression : « L'expérience apprend »³⁴³. Malebranche cite alors Newton en note et fait, plus particulièrement, référence à son *Optique*³⁴⁴.

Enfin, au terme de ces quelques paragraphes liminaires on peut lire la conclusion suivante : « Ces expériences supposées, cherchons-en maintenant les raisons physiques »³⁴⁵.

Le caractère déterminant de l'expérience est donc patent³⁴⁶. Comme nous l'avons suggéré plus haut en analysant les différentes manières qu'a l'expérience malebranchienne

³⁴² *Écl. XVI*, OC III, pp. 287-288. Malebranche accompagne son texte d'un dessin.

³⁴³ Voir *op. cit.*, pp. 288-289. André Robinet écrit à ce propos : « Retournant sa méthode habituelle d'exposition, Malebranche énonce d'abord « ce que l'expérience apprend », au lieu de déduire spéculativement ce qu'elle devrait être ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 301-302. On notera également qu'apparaît ici l'expression « axiomes » pour signifier le principe de réciprocité selon lequel « les rayons qui passent d'un milieu dans d'autres suivent le même chemin en retournant qu'en allant » (*Écl. XVI*, OC III, p. 289). D'où, à nouveau, l'ambiguïté de l'expérience scientifique, empirique *et* rationnelle. Pour l'allusion à Newton, voir *Optique*, Livre premier, *première partie*, p. 117. Voir, enfin, la note suivante.

³⁴⁴ On sait que Malebranche a pu lire l'*Opticks* de Newton dans la traduction latine de S. Clarke en 1706. On sait également que, durant les vacances d'été, il essaie avec des amis de reproduire quelques expériences clés. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 384 ainsi que la *Correspondance* de Malebranche : Lelong écrit à Leibniz que « Malebranche est depuis quelque temps en campagne, où il vérifie les expériences de Mr Newton sur l'Optique... ». *Lelong à Leibniz*, 4 septembre 1707, OC XIX, p. 768. Cf. *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 411. Sur cette rencontre malebranchienne de l'*Optice* on lira, enfin, avec profit André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 300-301.

³⁴⁵ *Écl. XVI*, OC III, p. 289.

³⁴⁶ On peut donc aller plus loin que Pierre Costabel affirmant que « Malebranche poursuit sa recherche et la réalisation de son programme ». Selon nous, l'expérience ne fait pas que confirmer la nécessité des petits tourbillons mais elle permet l'élaboration de cette supposition. Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 410. C'est ce que suggère André Robinet écrivant : « grâce à Newton, Malebranche trouve un potentiel expérimental qui lui permet de ranger les phénomènes lumineux au même titre que les phénomènes sonores, dans la voie d'une connaissance plus exacte du sensible, et d'une géométrisation plus poussée de l'organe de la vision. Malebranche laisse l'expérience libre d'apporter son concours à la constitution de la science exacte ; elle y suffit d'ailleurs maintenant, grâce à des travaux comme ceux de Mariotte ou de Newton. Mais elle ne peut suffire à rendre compte des « raisons physiques » et ne peut en aucun cas en tenir lieu. Si l'expérience est réhabilitée dans sa fonction propre, qui est de nous renseigner sur les rapports exacts de la nature, elle reste soumise au traitement que la spéculation lui inflige. Néanmoins l'*Optice* a

d'encadrer l'élaboration des suppositions rationnelles en science, nous avons affaire ici à un cas particulier de la méthode « par des suppositions ». Le physicien ne part pas simplement d'un fait ou d'une expérience théorique pour remonter jusqu'à la cause qui l'explique (une expérience scientifique ou une expérimentation devant confirmer la vérité de la supposition en question) : Malebranche part ici d'une expérience scientifique ou d'une expérimentation *stricto sensu* pour déterminer sa cause³⁴⁷. L'expérience joue donc un rôle fondamental dès l'élaboration de la supposition selon laquelle certaines propriétés de la lumière dépendent de ce principe général des effets naturels que sont la vitesse et la force centrifuge des petits tourbillons. Ces expériences de Newton confirment, en retour, la supposition malebranchienne.

Pour expliquer ces expériences, notre philosophe commence par lutter contre le préjugé selon lequel « la réflexion des rayons se <fait> comme celle des corps durs à ressort mus, contre une surface plane »³⁴⁸. Il critique ainsi la croyance « que les rayons ne réfléchissent que parce qu'ils choquent les parties solides du verre qui leur résistent »³⁴⁹ (pour Malebranche, « comme tout est plein et infiniment comprimé, les rayons se réfléchissent et transmettent leur action sans que les petits tourbillons de l'Ether changent de place. Il n'y a là que de la pression sans mouvement, si ce n'est celui qu'on conçoit nécessaire aux vibrations de pression »³⁵⁰). Cette croyance aboutit en effet à une conclusion absurde, car comment expliquer que des rayons rasant la surface de séparation passent aisément de l'air dans l'eau

contraint Malebranche à « apprendre » par l'expérience, et à faire un nouvel effort spéculatif pour la comprendre. L'expérience autrefois n'intervenait que pour vérifier les conclusions de la théorie ; aujourd'hui, elle sollicite un regain d'invention théorique ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 306 (c'est nous qui soulignons).

³⁴⁷ On sait que ce qui motiva Malebranche dans cette démarche explicative est le fait que, s'il acceptait les expériences de Newton, il refusait sa négation de la matière subtile. Voir *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 381. Pour Newton, voir, par exemple, *Optique*, Livre troisième, *Questions servant de conclusion à l'ouvrage*, Question XXVIII, p. 321. Sur l'hypothèse vers laquelle se portent les préférences de Newton, voir, par exemple, Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », pp. 70 et suivantes. Plus largement, Malebranche reproche au savant anglais son « abstinence spéculative (relative) » (André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 301 ; sur ce point, voir également *op. cit.*, pp. 307-308). D'où ce Jugement de Malebranche sur *Mr. Newton* : « Quoique *Mr. Newton* ne soit point physicien, son livre est très curieux et très utile à ceux qui ont de bons principes de physique, il est d'ailleurs excellent géomètre. Tout ce que je pense des propriétés de la lumière s'ajuste à toutes ses expériences ». Malebranche à P. Berrand, fin 1707, OC XIX, pp. 771-772 (c'est Malebranche qui souligne). Sur ce jugement, voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 300-301. On rappellera ces propos de Newton ouvrant son *Optique* : « Mon dessein n'est pas d'expliquer les propriétés de la lumière par des hypothèses ; je me borne à les énoncer, pour les prouver ensuite par le raisonnement appuyé sur l'expérience ». *Optique*, Livre premier, *première partie*, p. 115. Sur ce point, voir également Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », pp. 64-65.

³⁴⁸ *Écl.* XVI, OC III, p. 289.

³⁴⁹ *Op. cit.*, p. 290.

³⁵⁰ *Op. cit.*, p. 289. Plus loin, Malebranche affirmera que « la réflexion d'un rayon de lumière n'est qu'une nouvelle détermination dans la ligne de pression des petits tourbillons qui demeurent en leur place » (*op. cit.*, p. 298) ; « le rayon (...) ne consiste que dans des vibrations de pression en ligne droite ». *Op. cit.*, p. 292.

alors que le passage de l'eau dans l'air exige une certaine obliquité sur la surface de séparation³⁵¹ ? Comment justifier une telle « discontinuité paradoxale »³⁵² ? Malebranche écrit :

Il n'y a nulle apparence que les rayons les plus obliques sur la surface de l'eau ou du verre et qui la rasent, y pussent entrer facilement, et la plus grande partie sans trouver de parties grossières qui les fassent réfléchir : et qu'aucun des rayons qui tendent à sortir du verre pour entrer dans l'air, ne le pût, que l'angle de leur obliquité ne soit fort grand. Car peut-on croire que l'air, qui transmet si aisément la lumière, ait sans comparaison plus de parties grossières qui la fassent réfléchir, que l'eau et le verre ; et qu'il n'y ait du moins quelques rayons qui à la sortie du verre trouvent quelque endroit par où ils puissent passer dans l'air ou y transmettre leur action, l'angle de l'obliquité étant de 39 degrés ou plus petit ?

Peut-on concevoir que des rayons qui tendent à sortir de l'eau ou du verre, aucun ne puisse entrer dans l'air, lorsque l'angle de leur obliquité est plus petit que 40 degrés, par cette raison que les parties grossières de l'air les obligent à réfléchir ; et que pour peu que l'angle de l'obliquité augmente, ils y entrent presque tous ; et autant apparemment, lorsque l'angle est augmenté d'un degré, que s'il l'était de vingt ?³⁵³

Pour prouver de façon « plus démonstrative »³⁵⁴ que ce n'est pas la rencontre des parties grossières de l'air qui est la cause de la réflexion des rayons, Malebranche propose que l'on construise l'expérience scientifique suivante :

Si l'on fait un petit trou à une carte, qu'on l'expose au soleil, ou au grand jour, et qu'on mette dessous un verre sur lequel tombe le rayon intercepté, on verra deux petits cercles éclairés, dont l'un se voit par la lumière qui réfléchit à la surface du verre, et l'autre par celle qui est réfléchi à la surface inférieure de l'air, lorsque le rayon y entre.³⁵⁵

Comme le note Pierre Costabel, Malebranche cherche ici à répondre à la question posée par Grimaldi « considér<ant> le premier l'expérience sur une lame à faces parallèles »³⁵⁶, à savoir : « pourquoi la lumière qui a pénétré dans le verre se réfléchit-elle en partie sur la seconde face au moment de rentrer dans l'air ? »³⁵⁷ Or, selon Malebranche, « on ne peut pas dire que ce soit la surface inférieure du verre qui réfléchisse le <second>

³⁵¹ Voir *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 410.

³⁵² L'expression est de Pierre Costabel. Voir *op. cit.*, p. 412.

³⁵³ *Écl. XVI*, OC III, p. 290.

³⁵⁴ *Ibid.*.

³⁵⁵ *Ibid.*. Voir également, plus loin, *op. cit.*, p. 295.

³⁵⁶ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 412.

³⁵⁷ *Ibid.*.

rayon »³⁵⁸ car « la réflexion à la surface de séparation de deux milieux ne peut être expliquée par une propriété du premier milieu »³⁵⁹. Ce ne peut donc être que la matière subtile ou les parties grossières de l'air. Or, « l'expérience apprend que ce ne sont point les parties grossières de l'air. Car lorsqu'on a appliqué un verre à la machine du vide et qu'on en a pompé l'air grossier autant qu'il se peut, cela n'a apporté aucun changement sensible dans la force du rayon réfléchi de dessous le verre »³⁶⁰. Malebranche conclut alors, plus généralement, « que la réflexion des rayons ne vient point de la rencontre des parties grossières du verre, de l'eau, de l'air, ni (...) d'aucun autre corps grossier »³⁶¹. On le voit bien, l'expérience joue un rôle déterminant dans l'élaboration de la supposition malebranchienne en question. La suite de notre analyse de ces dernières pages de l'*Éclaircissement XVI* le confirmera.

Après avoir montré que « les rayons qui rencontrent les petites parties solides dont le verre et tous les autres corps sont composés »³⁶² s'éteignent³⁶³, Malebranche interroge cette cause vraisemblable de la réfraction, à savoir « que l'air étant plus grossier que la matière subtile qui remplit les pores des corps transparents, les rayons en y entrant doivent être repoussés par l'air grossier qui leur résist^e, et se rompre vers la perpendiculaire »³⁶⁴. Or, selon Malebranche, « l'expérience précédente de l'extinction des rayons par les parties

³⁵⁸ *Écl. XVI*, OC III, p. 291.

³⁵⁹ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 412. Voir également Newton, *Optique*, Livre second, *troisième partie*, Huitième Proposition, pp. 260 et suivantes.

³⁶⁰ *Écl. XVI*, OC III, p. 291. Voir les *Notes de l'éditeur* qui rappellent l'existence, chez Boyle, de nombreuses expériences sur la raréfaction de l'air dans la machine pneumatique. Voir *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 380. Voir également Newton, *Optique*, Livre second, *troisième partie*, Huitième Proposition « *La réflexion de la lumière ne consiste point dans son rebondissement de dessus les parties impénétrables des corps, comme on l'a toujours cru* », p. 260. Geneviève Rodis-Lewis précise que « la conclusion que cette réfraction ne peut être due qu'à la matière subtile est propre à Malebranche, Newton niant toute matière fluide dans les espaces vides ». *Écl.*, *Notes de l'éditeur*, OC III, p. 380. La *Correspondance* de Malebranche nous assure que notre philosophe a lui-même refait ces expériences. Voir *La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, pp. 676-677. Nous reviendrons, plus bas, sur certains critères méthodologiques faisant, selon *La Montre*, une « bonne » expérience scientifique. Cf. *La Montre à Malebranche*, 20 juillet 1699, OC XIX, pp. 684-685. Voir encore les *Actes de la Séance de l'Académie des Sciences* du 8 juillet 1699 (*Séance de l'Académie des Sciences*, 8 juillet 1699, OC XIX, pp. 682-683). Enfin, sur ces trois pièces, voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 315 et suivantes.

³⁶¹ *Écl. XVI*, OC III, p. 291. Comme le note Pierre Costabel, contrairement à Newton qui reste prudent, Malebranche affirme de plus en plus catégoriquement que « la réflexion de la lumière ne peut se concevoir à l'image d'un choc (impact) sur les parties solides ou grossières des corps ». *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 411. Or cette assurance de Malebranche repose en partie sur le « fait que la lumière passe plus aisément de l'air dans le verre ou dans l'eau, qu'inversement ». *Ibid.* (c'est nous qui soulignons). Pour Newton, voir *Optique*, Livre second, *troisième partie*, Huitième Proposition, pp. 260 et suivantes.

³⁶² *Écl. XVI*, OC III, p. 292.

³⁶³ Voir *ibid.*.

³⁶⁴ *Ibid.*.

grossières des corps³⁶⁵> et quelques autres qu'on a faites ne peuvent s'accorder avec ce sentiment »³⁶⁶. Aussi conclut-il :

Puisque la réflexion et la réfraction des rayons ne sont point produites par l'action de l'air, ni du verre dans leur passage de l'un dans l'autre ; il est donc nécessaire que la cause s'en tire de l'action même de la matière subtile, puisqu'il n'y a là que de l'air du verre et de la matière subtile.³⁶⁷

Si l'on rapporte, plus particulièrement, ces mécanismes de la réfraction et de la réflexion de la lumière à la théorie des petits tourbillons telle que Malebranche la développe dans l'*Éclaircissement XVI*, on affirmera, avec Pierre Costabel, que

la propagation de la vibration de pression est rigoureusement rectiligne tant qu'elle a lieu dans l'éther, c'est-à-dire dans un milieu homogène où règne l'équilibre et où les petits tourbillons qui se contrebalancent par leurs forces centrifuges sont autant pressés à droite qu'à gauche. Dès que cette parfaite symétrie sera rompue, pour une cause ou une autre, il faudra s'attendre à un changement de direction.³⁶⁸

Dans le cas de la réfraction, des rayons rencontrant obliquement une surface en verre, par exemple, se rompent et se détournent vers la perpendiculaire à cette surface : car, si l'on compare leur densité, il y a plus de tourbillons et donc plus de forces centrifuges dans l'air que dans le verre et « la différence des pressions de la matière subtile entre l'air et le verre change la « détermination » de la vibration de pression en inclinant sa direction du côté le plus faible »³⁶⁹. Par ailleurs, « cette réfraction est d'autant plus grande que les corps où ils entrent sont plus pesants ou plus denses, que ceux dont ils sortent »³⁷⁰.

³⁶⁵ Malebranche semble, en effet, faire allusion au fait que « les corps noirs exposés au soleil, s'échauffent beaucoup plus que les corps blancs qui réfléchissent les rayons ». *Ibid.* Il s'agirait donc d'une expérience théorique assez triviale.

³⁶⁶ *Ibid.* On a à nouveau la preuve que Malebranche fût un véritable « expérimentateur ».

³⁶⁷ *Op. cit.*, p. 293. Malebranche affirme ensuite que l'équilibre ou l'égalité de pression des forces centrifuges des petits tourbillons – dont est composé l'éther – est la condition de la transmission instantanée de la lumière des étoiles (leurs parties et leurs mouvements variés produisant diverses vibrations qui se transmettent jusqu'à nous en un instant). Il souligne alors l'usage des « télescopes » – « qui augmentent si fort les Planètes » (*ibidem*) – dans l'établissement de cette vérité. Ils témoignent, par exemple, « du grand éloignement des étoiles, qui est tel qu'elles ne paraissent que comme un point lumineux » (*ibidem*). Ils permettent également d'expliquer le scintillement des étoiles qui serait dû à l'interruption des vibrations de pression par des petits corps voltigeant dans l'air. Comme le remarque Pierre Costabel, Malebranche « trouve dans ce phénomène une confirmation de la transmission instantanée de la lumière. Si celle-ci avait une vitesse de propagation très grande mais finie, l'interruption des rayons stellaires par les poussières de l'atmosphère causerait des occultations véritables des astres, alors que ces interruptions sont si courtes que les astres « étincellent » ». *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 413 (c'est Pierre Costabel qui souligne).

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.* (c'est Pierre Costabel qui souligne).

³⁷⁰ *Écl. XVI*, OC III, p. 294.

S'agissant de la réflexion³⁷¹, après avoir rappelé que « ce ne sont point les parties grossières des corps qu'on appelle transparents (...) qui les <les rayons> font réfléchir »³⁷², comparant la réflexion d'« une boule très dure ou à ressort parfait, tombant obliquement sur un plan »³⁷³ à celle des rayons, Malebranche conclut que « le ressort qui fait rejaillir les rayons n'est que la force centrifuge des petits tourbillons mêmes, dont le rayon est composé »³⁷⁴.

On l'aura compris, « la réflexion et la réfraction des rayons, ou le détour de la ligne des pressions de la lumière, (...) ne peut venir que de la force centrifuge des tourbillons de la matière subtile »³⁷⁵. Or cette vérité, qui constitue la supposition spécifique de Malebranche dans ce domaine de l'optique, est très largement tributaire de l'expérience. On aurait donc tort de voir dans la supposition générale malebranchienne d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile et dans ses applications dans certains domaines spécifiques le résultat d'une démarche simplement synthétique³⁷⁶.

Enfin, revenant sur sa conception des couleurs – dont la variété ne vient « que de la promptitude différente des vibrations de pression »³⁷⁷, c'est-à-dire de leur différente fréquence –, Malebranche souligne à quel point sa supposition rend raison de certaines « expériences

³⁷¹ Avant d'expliquer le phénomène de la réflexion, Malebranche va « en déduire que le rapport des Sinus des Angles d'incidence et de réflexion doit être constant, et toujours le même dans toutes les obliquités différentes que les rayons rencontrent la surface du verre ». *Op. cit.*, p. 295. Si ce raisonnement déductif semble constituer une seconde étape dans la conceptualisation de sa supposition, on conviendra que Malebranche cherche, en réalité, à aboutir à la loi (cartésienne) de la réfraction, c'est-à-dire à la proportionnalité des sinus des angles d'incidence et de réfraction – vérité que Malebranche qualifie de « fondement de toute l'optique » (*op. cit.*, p. 297) –, quitte à être la « victime de sa connaissance du but » (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 414). Plus loin, concédant « que la réfraction n'est pas si exactement proportionnée à la pesanteur dans les corps fluides, dont la pesanteur est presque la même » (*Écl. XVI*, OC III, pp. 299-300), Malebranche manifeste la connaissance expérimentale de plusieurs faits et témoigne « d'une observation perspicace des conditions pratiques de fabrication », ici des verres d'un Télescope (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 416). Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 300. Cf. la « table » de Newton : *Optique*, Livre second, *troisième partie*, Dixième Proposition, pp. 266-267. « Tandis que Newton se contente de rassembler des faits » (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 415), il s'agit bien pour Malebranche de rendre raison de ses expériences.

³⁷² *Écl. XVI*, OC III, p. 297. On notera qu'analysant la notion de transparence, Malebranche témoigne, dans ce paragraphe, de sa connaissance de Newton et lui emprunte son expérience de la transpiration d'une bouteille d'or. Voir *op. cit.*, pp. 297-298 ainsi que *op. cit.*, p. 292. Voir également *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 414. Pour Newton, voir *Optique*, Livre second, *troisième partie*, Huitième Proposition, pp. 262-263.

³⁷³ *Écl. XVI*, OC III, p. 298.

³⁷⁴ *Op. cit.*, p. 299.

³⁷⁵ *Op. cit.*, p. 295.

³⁷⁶ Voir plus haut.

³⁷⁷ *Op. cit.*, p. 300. Plus loin, Malebranche décrit la formation de ces vibrations de pression. Voir *op. cit.*, p. 301. Puis notre philosophe de conclure : « D'où il suit qu'il n'y a qu'un nombre déterminé de rayons simples, et qui conservant toujours la même promptitude dans leurs vibrations, souffrent toujours la même quantité de réfraction ; ce qui est certain par les expériences de Monsieur Newton ». *Ibid.*. Comme le note Pierre Costabel, « l'acoustique fournit à cet égard des données suggestives ». *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 416. Voir également le texte de Malebranche : *Écl. XVI*, OC III, pp. 301-302. Malebranche confirmera cette idée en construisant une expérience scientifique particulière. Voir *op. cit.*, p. 302. Cf. Newton, *Optique*, Livre second, *première partie*, p. 225.

décisives »³⁷⁸ de Newton montrant la série des sept couleurs (simples) du spectre, et la constance de leurs réfractions. Par où l'on voit à nouveau, d'une part, que l'empirisme de Malebranche n'est jamais sans raison puisqu'une expérimentation – même celle du « savant »³⁷⁹ Newton – « amputée » de sa « tête » est *aveugle* et, partant, inutile ; d'autre part, qu'une supposition rationnelle sans confirmation empirique est *vide*³⁸⁰. Il doit y avoir une « collaboration » entre l'expérience et la raison, l'excès de l'une (« l'empirisme le plus borné et le plus stérile qui soit »³⁸¹) ou de l'autre (le rationalisme abstrait) étant proscrit³⁸².

Pour conclure, lorsqu'il analyse les propriétés de la lumière ou lorsqu'il étudie les effets les plus généraux de la Physique, Malebranche conjugue empirisme et rationalisme. Expérience et raison travaillent conjointement, en amont comme en aval de la conceptualisation des suppositions physiques. La particularité de la fin de l'*Éclaircissement XVI* réside dans le fait que Malebranche part ici des expériences scientifiques de Newton pour déterminer leur cause³⁸³. Le projet de notre philosophe reste toutefois inchangé : confirmer le bien-fondé de sa supposition générale (d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile) et celui de sa supposition spécifique (la lumière et ses propriétés dépendent de la force centrifuge de ces petits tourbillons) – dont l'élaboration doit autant à l'expérience qu'à la raison – grâce à la complémentarité des voies génétique et analytique³⁸⁴. Faut-il s'étonner de l'avertissement formulé par Malebranche dans les dernières pages de l'*Éclaircissement XVI* ? Notre philosophe écrit :

Au reste je crois devoir avertir qu'on ne doit regarder que comme des conjectures ou des vues générales insuffisamment prouvées, ce que je viens de dire

³⁷⁸ *Écl. XVI*, OC III, pp. 300-301. Malebranche pense sans doute aux expériences du Livre premier de l'*Optique* de Newton. Voir *Optique*, Livre premier, *seconde partie*, pp. 178 et suivantes. L'adjectif « décisives » témoigne bien évidemment d'un ancrage empirique fort de la conceptualisation malebranchienne.

³⁷⁹ Voir *Écl. XVI*, OC III, p. 302.

³⁸⁰ Nous reprenons à nouveau les termes qu'utilise Kant dans son *Introduction (Idée d'une logique transcendantale)* de la *Deuxième partie (La logique transcendantale)* de la *Critique de la raison pure* : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». Voir Kant, *Critique de la raison pure*, p. 144.

³⁸¹ Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 104.

³⁸² A la question : « Est-il possible <selon Malebranche> de déterminer « quel est le rapport exact de promptitude de ces vibrations » ? », André Robinet répond : « Sur la résolution de ce problème, Malebranche passe du pessimisme absolu de 1699 à l'optimisme *raisonné et expérimental* de 1712 ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 278 (c'est nous qui soulignons).

³⁸³ André Robinet écrit : « Ainsi la spéculation *a priori* vient coiffer tous les Axiomes tirés des expériences de l'*Optique*. Redistribuées à partir des « suppositions de la physique spéculative », les lois de l'optique répondent à leur tour de manière précise au « pourquoi » de la dernière physique, à ce « je ne sais quoi » que Malebranche recherchait dès sa première physique, et dont il trouve la clé dans le rôle généralisé de la matière subtile ». *Op. cit.*, p. 310. Plus loin, le commentateur parle de « récupération spéculative » (*ibidem*) ou encore de « reprise en main spéculative ». Voir *op. cit.*, p. 314 et *op. cit.*, p. 322.

³⁸⁴ D'où la notion d'« ajustement » dans le *Jugement* de Malebranche sur *Mr. Newton* : « Tout ce que je pense des propriétés de la lumière s'ajuste à toutes ses expériences ». Malebranche à P. Berrand, fin 1707, OC XIX, p. 772 (c'est Malebranche qui souligne). Sur le terme « analytique », voir plus haut.

dans ces derniers articles, pour rendre raison des principales expériences que M. Newton, ce savant Géomètre et si renommé en Angleterre et partout, a faites avec une exactitude telle que je ne puis douter de la vérité. Car ma principale vue dans cet *Éclaircissement*, a été de faire voir que toute la Physique dépend de la connaissance de la matière subtile ; que cette matière n'est composée que de petits tourbillons, qui par l'équilibre de leurs forces centrifuges, font la consistance de tous les corps ; et par la rupture de leur équilibre qu'ils tendent sans cesse à rétablir, tous les changements qui arrivent dans le monde. Ma principale vue a été de prouver que le repos n'a point de force ; que tout se fait par le mouvement, et que la source du mouvement n'est que dans cette matière invisible (...).³⁸⁵

Comment expliquer une telle « modestie »³⁸⁶ de la part de Malebranche ? Pierre Costabel a raison d'affirmer qu'« au terme de son exposé, le sentiment que peut avoir son lecteur est plutôt celui d'une admiration pour l'étendue de l'érudition du philosophe, et non le sentiment d'un manque de courage ou d'esprit d'aventure »³⁸⁷. Si cette modestie est sincère, est-ce un aveu de faiblesse devant « nous rassurer »³⁸⁸ (« Malebranche <serait> conscient des déficiences (...) relevées dans les pages précédentes »³⁸⁹) ? « La lecture de l'*Optique* de Newton, les difficultés rencontrées dans la recherche d'explications qui permettent de serrer de près cette masse impressionnante d'expériences délicates et difficiles, ont<-elles> rempli Malebranche d'une crainte révérentielle »³⁹⁰ ?

Nous pensons que cet avertissement est justifié et inévitable pour au moins deux raisons.

Premièrement, comme le rappelle Malebranche, sa principale vue dans cet *Éclaircissement* a été de confirmer sa supposition générale d'un mouvement tourbillonnaire de la matière subtile³⁹¹. Or si, ce faisant, il a parfois montré en quel sens tel effet physique particulier (la lumière et les couleurs ; le feu ; les états de la matière ; la pesanteur ; la réfraction et la réflexion de la lumière) a pour cause cette supposition qui, par conséquent, l'explique, il n'est pas moins vrai que l'horizon de ces explications a toujours été la confirmation de cette supposition générale. Ces explications ont donc contribué à élaborer la supposition malebranchienne en l'ancrant dans l'expérience sensible, mais les faits méritent, en quelque sorte, davantage. Trouver les causes particulières ou spécifiques de chaque effet

³⁸⁵ *Écl.* XVI, OC III, pp. 302-303.

³⁸⁶ Voir Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », pp. 89-90.

³⁸⁷ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 417.

³⁸⁸ *Ibid.*.

³⁸⁹ *Ibid.*.

³⁹⁰ *Ibid.*.

³⁹¹ Voir *Écl.* XVI, OC III, pp. 302-303.

particulier – c'est-à-dire utiliser la « voie des suppositions »³⁹² (qui « souhaite seulement de savoir, si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété, ou si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause »³⁹³) – constitue un programme scientifique remarquable que Malebranche, comme Descartes³⁹⁴, remet à plus tard.

Deuxièmement, si on appelle « conjecture » un « raisonnement fondé sur des probabilités sans aucune démonstration »³⁹⁵, alors le terme est approprié. Comme nous l'avons vu plus haut, en tant qu'elle utilise l'expérience, la preuve est, certes, probable, mais non certaine au sens géométrique ou démonstratif du terme³⁹⁶. C'est pourquoi, même si les vues de Malebranche avaient été plus particulières ; même si elles avaient été davantage prouvées, elles ne peuvent qu'être « insuffisamment prouvées »³⁹⁷. Malebranche le suggère à nouveau écrivant, quelques lignes plus bas :

On pourrait encore tirer bien des conséquences de ce que j'ai dit auparavant pour rendre raison de la pesanteur. (...) Mais si j'entrais dans le détail des preuves de ces conséquences, et de toutes celles qu'on peut tirer de la supposition que j'ai faite (...) cela me mènerait bientôt dans un pays où je crains de faire un trop long voyage, et où je ne manquerais pas de m'égarer.³⁹⁸

Confirmer empiriquement ces déductions rationnelles serait long voire impossible. Comme l'écrit Pierre Costabel commentant la fin de cet extrait :

La formule est pleine de charme. Pourtant Malebranche a déjà entrepris de grands voyages, et sa recherche de la vérité l'a entraîné à se mettre au courant de beaucoup de questions scientifiques. (...) Quelque chose est en train de changer dans la Physique et il ne suffit plus d'être bon philosophe pour être assuré de ne pas s'y égarer.³⁹⁹

³⁹² *RV*, OC II, p. 415.

³⁹³ *Op. cit.*, p. 413.

³⁹⁴ Voir AT VI, 60 et suivantes et AT IX-2, 20 (traduction de l'abbé Picot).

³⁹⁵ Il s'agit de la définition que donne Furetière de ce terme dans son *Dictionnaire*.

³⁹⁶ A nouveau, sur cette question de la certitude de l'expérience théorique et/ou scientifique, voir, plus bas, notre chapitre sur « *Le problème de l'induction* ».

³⁹⁷ *Écl. XVI*, OC III, p. 302.

³⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 303-304.

³⁹⁹ *Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 417. Anticipant l'objet de l'*Éclaircissement XVII*, Malebranche termine l'*Éclaircissement XVI* en saluant la Providence divine. Notre philosophe écrit : « s'il <Dieu> agissait comme les causes particulières et les intelligences bornées ; il n'y aurait rien de certain dans la Physique, nul principe d'expérience ; en un mot tout retomberait à notre égard, dans un chaos, où l'on ne pourrait rien comprendre ». *Écl. XVI*, OC III, p. 304. CF. *Écl. XVII*, OC III, p. 346. L'expression « principe d'expérience » est intéressante et souligne un aspect important de l'empirisme de Malebranche. Sans Dieu, c'est-à-dire sans la Sagesse Éternelle ou Raison universelle des esprits, le recours à l'expérience est vain. Ce qui prouve à nouveau l'ambiguïté de l'expérience théorique et de l'expérience scientifique malebranchiennes, mais aussi la « collaboration » devant exister entre l'expérience et la raison dans le domaine physique par exemple. Le principe étant ce qui commence et ce qui commande (le principe entretient donc un lien étroit avec ce qu'il régit), l'expérience malebranchienne prise en son troisième sens se rapproche constamment de la rationalité qui la fonde et à qui elle doit en partie sa certitude.

Conclusion provisoire de la *Seconde section* de la *Troisième partie*

Malebranche empiriste ? *La collaboration de l'expérience et de la raison*

On l'aura compris, dans l'*Éclaircissement XVI* également, l'expérience théorique et/ou scientifique joue un rôle essentiel dans l'élaboration (= en amont) et dans la confirmation (= en aval) des suppositions en physique. Elle encadre donc le travail scientifique et collabore avec la raison pour comprendre la création, fondamentalement contingente et arbitraire – au sens où elle dépend de la volonté ou du décret libre de Dieu, même si elle n'est pas sans raison. On retiendra également que l'expérience malebranchienne peut être simple ou grossière (l'observation des effets du tonnerre et de la foudre ou de la poudre à canon par exemple) ou, au contraire, élaborée, technique, construite. Enfin, on conclura à nouveau que, si empirisme malebranchien il y a sur ce terrain théorique également, cela ne saurait être au sens où nos idées ou nos connaissances viendraient des sens. Comme nous le suggérons plus haut, nous avons affaire à une véritable « collaboration » de l'expérience et de la raison¹. L'empirisme de Malebranche évite ainsi deux écueils : un rationalisme excessif ou abstrait – un rationalisme *vide* également – qui ferait fi des données concrètes de l'expérience et déterminerait de façon *a priori* une physique strictement rationnelle² et un empirisme borné³ ou *aveugle*⁴ qui ne serait pas en mesure de rendre raison des faits qu'il collectionne⁵.

¹ Cette collaboration est *suffisante*. Voir *EMR, Entretien IX*, OC XII, p. 207 : « Pour moi je vous l'avoue, je me trouve court à tous moments, lorsque je prétends philosopher sans le secours de la foi. C'est elle qui me conduit et qui me soutient dans les recherches sur les vérités qui ont quelque rapport à Dieu, comme sont celles de la Métaphysique. Car pour les vérités Mathématiques, celles qui mesurent les grandeurs, les nombres, les temps, les mouvements, tout ce qui ne diffère que par le plus et par le moins ; je demeure d'accord que la foi ne sert de rien pour les découvrir, et que l'expérience suffit avec la raison pour se rendre savant dans toutes les parties de la Physique ». A nouveau, si Daniel Garber a raison, alors la physique « empiriste » de Malebranche se distingue nettement de celle « rationaliste » de Descartes. Voir Daniel Garber, « Descartes et l'expérience scientifique dans le *Discours* et les *Essais* », p. 144 : « Si mon explication de l'expérience scientifique est exacte, alors, à quelque degré que soit utile une telle expérience pour trouver la bonne explication, c'est finalement la raison, et non l'expérience scientifique, qui est la pierre de touche de la réalité, pour la théorie aussi bien que pour les faits expérimentaux qui nous aident à construire la théorie ». Selon lui, « la science demeure déductive pour Descartes » (*art. cit.*, p. 135) ; « il ne s'agit en aucune manière de remplacer la déduction par un raisonnement *a posteriori* » (*art. cit.*, p. 136).

² Sur ce rôle de « garde-fou » de l'expérience contre les vaines spéculations de la raison laissée à elle-même, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 243 ; *op. cit.*, p. 249 et *RV*, OC II, p. 134.

³ Voir Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, p. 104.

⁴ Sur l'utilisation de ces termes, voir plus haut.

⁵ Le §1 du chapitre III de la *Première partie* du Livre troisième de la *Recherche* insiste sur cet écueil. Voir *RV*, OC I, pp. 398-399. Voir également *RV*, OC II, p. 306. Enfin, voir, plus bas, notre chapitre sur « *Le problème de l'induction* ».

Mais si l'expérience doit corriger les éventuelles dérives de la raison, cela ne saurait être à ses dépens. Cette correction doit être assurée. C'est ce que rappelle La Montre dans sa lettre à Malebranche du 25 mai 1699 :

Ces deux observations <*i.e.* on expérimente « quelle Réfraction la Lumière peut souffrir en tombant obliquement sur le verre, dans la machine pneumatique, dont le ballon aura été vidé d'air grossier » (*La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, p. 676) ; puis on expérimente la même chose dans l'air libre> doivent être réitérées plusieurs fois, avec toute sorte d'exactitude ; afin qu'on ne s'imagine pas de voir quelque chose de contraire, à ce que la raison seule m'a fait prévoir <à savoir que l'angle de réfraction sera égal dans les deux expériences>.⁶

C'est également ce que souligne Malebranche dans cet extrait remarquable de l'*Entretien XIV des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* :

Ceux qui étudient la Physique ne raisonnent jamais contre l'expérience. Mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la Raison. Ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre. Ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la Raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la Religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de Théologie. Jamais je ne les révoque en doute. C'est ce qui me règle et qui me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre je me sens heurter contre la Raison, je m'arrête tout court ; sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la Raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la Raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit, et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches, et par une attention alternative aux idées qui m'éclairent, et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence. Mais pour l'ordinaire fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me crois pas capable ; et toute la récompense que je tire de mon travail, c'est que je sens toujours de mieux en mieux la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise.⁷

Ce texte a plusieurs fois été interprété dans le champ théologique. Denis Moreau, par exemple, y voit le « discours de la méthode » malebranchiste sur les rapports entre foi et raison, et peut-être sur la « méthode » en général⁸. Il est vrai que Malebranche travaille ici la relation existant entre la foi et la raison de façon originale. On parlerait volontiers de

⁶ *La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, p. 677. Cf. *La Montre à Malebranche*, 20 juillet 1699, OC XIX, pp. 684-685.

⁷ *EMR, Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339.

⁸ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, p. 93.

« relation de régulation et de fécondation réciproque qu'on peut (...) qualifier de « dialectique » »⁹. Pour notre philosophe, non seulement la raison doit « contrôler » la révélation mais aussi les données de la foi doivent remettre en question les résultats rationnellement établis lorsqu'ils sont opposés aux vérités révélées.

Cela étant dit, en dressant un parallèle original entre l'expérience dans le domaine de la physique et les dogmes dans celui de la théologie¹⁰, Malebranche dote, selon nous, cet extrait d'un intérêt physique majeur. Notre philosophe commence ainsi par rappeler les deux écueils à éviter en physique : raisonner contre l'expérience et expérimenter contre la raison. Il faut, au contraire, accorder les deux sources de la connaissance. Malebranche développe alors son analogie qui révèle l'objet apparent de notre extrait : l'accord (souhaité) entre la foi et l'intelligence. Selon Malebranche, on peut ainsi comparer le rapport existant entre l'expérience et la raison en physique et celui existant entre « les faits de la Religion ou les dogmes décidés », ou encore entre « les dogmes de la foi » et la raison et ses principes en théologie¹¹. Qu'il s'agisse de la nature ou de la révélation, l'expérience scientifique ou les vérités révélées doivent s'accorder avec la raison¹².

Si on analyse, plus particulièrement, le domaine théologique, Malebranche affirme ici que la raison ne saurait déduire seule ou indépendamment de la révélation des vérités théologiques opposées aux données de la foi. Comme le rappelle Denis Moreau

dans ces conditions <l'auteur vient de souligner que « provenant d'une identique source, foi et raison, religion et métaphysique, sont deux expressions d'une même vérité »¹³>, non seulement il n'est pas concevable qu'il existe, comme dans le cas des doctrines dites de la « double vérité », des oppositions ou des contradictions entre d'une part la « vérité vraie » philosophiquement déterminée et d'autre part la foi bien entendue, mais encore elles se régulent réciproquement.¹⁴

⁹ *Op. cit.*, p. 94. Sur ces relations dialectiques entre foi et raison, voir encore *op. cit.*, p. 106.

¹⁰ Voir *op. cit.*, p. 92.

¹¹ Cette analogie n'est pas sans fondement puisque, d'une part, l'expérience théorique est conçue par Malebranche comme une révélation ; d'autre part, la révélation divine elle-même utilise l'expérience et le sensible que Dieu ne quitte jamais absolument. C'est pourquoi on peut parler de *fait(s)* de la religion. Nous laissons à notre **ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?** le soin de poser la question d'une authentique expérience religieuse chez Malebranche.

¹² Plus loin, Théodore affirmera : « Pour moi, quand un homme a pour principe, de ne se rendre qu'à l'évidence et à l'autorité ; quand je m'aperçois qu'il ne travaille qu'à chercher de bonnes preuves des dogmes reçus, je ne crains point qu'il puisse s'égarer dangereusement ». *EMR, Entretien XIV*, OC XII, p. 353. Ariste répliquera : « Il vaut mieux s'en tenir au tempérament que vous avez pris, d'appuyer les dogmes sur l'autorité de l'Eglise, et de chercher des preuves de ces dogmes dans les principes les plus simples et les plus clairs que la Raison nous fournisse. Il faut ainsi faire servir la Métaphysique à la Religion, (car de toutes les parties de la Philosophie il n'y a guère que celle-là qui puisse lui être utile) et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit, et à le mettre bien d'accord avec le cœur. Nous conserverons par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'autorité de l'Eglise ». *Op. cit.*, p. 354.

¹³ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, p. 91 (c'est Denis Moreau qui souligne).

¹⁴ *Op. cit.*, p. 92 (c'est à nouveau Denis Moreau qui souligne).

En d'autres termes, s'il faut, selon Malebranche, contrôler la révélation par la raison, la foi doit également remettre en question les raisonnements et les déductions philosophiques lorsqu'ils s'éloignent des vérités décidées. Les dogmes (c'est-à-dire « la révélation chrétienne, reprise et interprétée par les autorités compétentes »¹⁵) sont alors « ce dont il faut partir pour élaborer la réflexion, et ce dont on doit prendre garde de ne pas s'écarter lorsqu'elle se développe »¹⁶.

Si on suit le parallèle établi par Malebranche et si on passe à l'analyse du domaine physique, l'affirmation de notre philosophe signifie qu'une théorie physique n'est légitime que dans la mesure où elle satisfait les exigences de la raison *et* de l'expérience. Elle devra donc être empirique *et* rationnelle.

Malebranche résume alors sa méthode en employant l'expression problématique d'« attention alternative ». On connaît la définition technique du terme attention que Malebranche conçoit comme la cause occasionnelle de l'idéation¹⁷. On devine que l'adjectif « alternative » dénote le « va-et-vient » qui doit animer l'acte intellectuel de l'attention passant de la raison à la foi puis de la foi à la raison (dans le domaine théologique) ou de la raison à l'expérience puis de l'expérience à la raison (dans le domaine physique). Mais on s'étonnera à nouveau de la possibilité logique pour un acte *intellectuel* de porter ainsi sur un donné *révélé* ou *factuel*. Cet extrait est-il un nouvel indice de la conceptualisation profondément ambiguë du concept malebranchien d'attention ? Nous pensons, en effet, que pour porter une « attention alternative aux idées (...) *et aux dogmes* »¹⁸ – et donc, analogiquement, aux idées *et aux faits* que l'on expérimente – il faut que l'attention elle-même soit conçue comme étant au point de jonction du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du rationnel. Cette expression problématique voire énigmatique se rapprocherait ainsi, pour une part, de l'intensité que peut prendre la perception sensible, c'est-à-dire de l'attention-réflexion que nous avons analysée précédemment. Cet extrait soulignerait donc la continuité et l'ambiguïté existant entre les notions de dogmes (ou d'expérience) et d'attention¹⁹. Si l'on peut, ou si l'on doit accorder la foi avec l'intelligence, l'expérience avec la raison, c'est parce que ces notions s'imbriquent. Poser la rationalité des dogmes (ou de

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Voir *op. cit.*, p. 107.

¹⁸ *EMR, Entretien XIV, OC XII, p. 339* (c'est nous qui soulignons).

¹⁹ On a vu que, sur ce point, Malebranche était l'héritier d'Aristote. On se souvient, en effet, de la distinction aristotélicienne entre les sens, l'expérience, l'art et la science. C'était également la « continuité » entre ces notions qui créait leur ambiguïté.

l'expérience) et l'ancrage empirique de la raison figurerait un pas que franchit, selon nous, Malebranche.

Enfin, l'adjectif « alternative » suppose-t-il un ordre de priorité ? L'attention doit-elle se porter « tour à tour », au sens où l'une (l'attention aux idées par exemple) serait prioritaire par rapport à l'autre (l'attention aux dogmes ou aux expériences) ? Il est difficile de répondre avec certitude à cette question. On notera simplement que l'ensemble du passage qui donne sens à notre extrait semble mettre en lumière la *priorité* sinon logique du moins chronologique des dogmes et donc de l'expérience sur la raison. Pour s'en convaincre, on relira les quelques lignes qui précèdent l'affirmation selon laquelle « Ceux qui étudient la Physique ne raisonnent jamais contre l'expérience ». Malebranche écrit (c'est Théodore qui parle) :

Je crois que Théotime m'entend bien. Mais il faut s'expliquer davantage. Je distingue toujours avec soin les dogmes de la foi, des preuves et des explications qu'on en peut donner. Pour les dogmes, je les cherche dans la tradition, et dans le consentement de l'Eglise universelle (...). En un mot, Ariste, je tâche de bien m'assurer des dogmes, *sur lesquels* je veux méditer pour en avoir quelque intelligence. *Et alors* je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la Physique. Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, *telle que la foi me la propose*. Je remonte toujours à ce qui me paraît de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière.²⁰

Puis notre philosophe conclut :

Mais je ne la <la lumière> suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence. La moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui dans la crainte que j'ai de l'erreur, est et sera toujours inviolablement ma règle, dans les questions qui regardent la foi.²¹

Fort de son analogie, Malebranche jugerait-il légitime la transposition de cette conclusion valable « dans les questions qui regardent la foi » dans le domaine de la physique (*i.e.* en faveur de l'expérience scientifique) ? En d'autres termes, l'expérience est-elle, pour Malebranche, la *règle* en physique ? Une chose est sûre : si « c'est mal philosopher que de raisonner contre l'expérience »²² et si, lorsque « l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, (...) il est ridicule de

²⁰ EMR, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 337-338 (c'est nous qui soulignons). Malebranche avoue-t-il ici sa préférence pour la « voie des suppositions » par rapport à la méthode génétique ?

²¹ *Op. cit.*, p. 338.

²² *Écl. X*, OC III, p. 144. Malebranche formule ici une possible objection contre ce qu'il a dit « *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, et que l'on voit toutes choses en lui* ».

philosopher contre l'expérience »²³, le mieux est sans doute de « joindre toutes ces choses ensemble <i.e. l'expérience et la raison, voire l'expérience, la foi et la raison> »²⁴ et donc d'« accorder la raison avec l'expérience »²⁵. Cette collaboration de l'expérience et de la raison est donc le « moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions » que recherchait Malebranche dans l'*Entretien VI des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Grâce à elle, on peut espérer « éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près »²⁶. Elle est également la marque de l'empirisme malebranchien dans la *theoria*.

Notre extrait de l'*Entretien XIV des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* est donc remarquable à maints égards :

- premièrement, par l'analogie qu'il développe, ce texte rappelle la dimension empirique d'un domaine apparemment étranger à l'expérience : la théologie ;
- deuxièmement, par son projet (accorder la foi et l'intelligence), il souligne analogiquement le programme fondamental de la physique malebranchienne : connaître la nature grâce à la collaboration de l'expérience et de la raison ;

²³ *RV*, OC II, p. 134. Dans la pratique, la « contradiction manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la Raison » – par exemple, celle existant entre la conviction sensible que mon esprit dépend de mon corps alors que, de toute évidence, les esprits sont plus estimables que les corps – dont l'homme est parfois la victime doit être rapportée au désordre du péché. Voir *EMR*, *Entretien IV*, OC XII, pp. 101-102. Comme le précise Denis Moreau, la question du péché originel est ainsi un lieu « où la raison touche ses limites, se retrouve confrontée à une difficulté, ou une aporie, qu'elle ne parvient pas à dépasser seule, mais qu'elle surmonte avec l'aide de la foi ». Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, p. 104.

²⁴ *RV*, OC I, p. 491.

²⁵ *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 160. Voir également *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339. Nous rejoignons ainsi Claire Schwartz écrivant : « la physique malebranchiste n'est guère mathématique, au sens où les hypothèses physiques ne sont pas déduites de principes mathématiques. Elles ne sont pas non plus (...) déduites métaphysiquement *a priori*. Si elle n'est pas déduite des mathématiques, elle n'est pas moins rationnelle : la volonté divine, en laquelle consistent les lois de la nature, agit dans le monde matériel selon l'essence des corps, qui est l'étendue. Or cette dernière est intelligible à l'esprit humain. Si l'on ne peut déduire *a priori* les lois générales de la nature, elles sont en droit intelligibles à notre entendement. L'expérience raisonnée nous permet parfois de les retrouver ». Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 333. Cela étant dit, nous ne partageons pas sa conclusion. Claire Schwartz écrit en effet : « Dans la pratique, il peut y avoir un sens à parler de Malebranche comme d'un empiriste « malgré lui » du fait de la difficulté à retrouver le détail des lois physiques, mais dans l'esprit, sa philosophie de la physique répond fondamentalement à des exigences *a priori*. Se mettre en conformité avec l'expérience, ce n'est rien de plus que tenter d'identifier les volontés générales de Dieu. Celles-ci fondent précisément la rationalité de notre expérience ». *Ibid.* Il est possible que Claire Schwartz minimise ici le rôle fondamental de l'expérience malebranchienne – au sens où, chez Malebranche, l'expérience confirme mais aussi structure la déduction –, rôle qu'elle a pourtant contribué à mettre en valeur dans certains passages du dernier chapitre de son ouvrage. Sur l'expression « empiriste « malgré lui » » (« *Is Malebranche an empiricist malgré lui ?* »), créée par Andrew Pyle, voir Andrew Pyle, *Malebranche*.

²⁶ *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 132.

- enfin, troisièmement, Malebranche suggère que ce projet n'est possible que parce que l'expérience se situe au point de jonction de l'empirique et du rationnel²⁷.

²⁷ Cette **Conclusion** s'inscrirait volontiers dans le débat parmi les commentateurs de Malebranche physicien dont Claire Schwartz rappelle les termes. Voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 300-301.

ANNEXE 4

Les sept sens du terme « supposition(s) » chez Malebranche

Premièrement, en physique, est supposé ce que l'on tient provisoirement pour vrai afin de tirer quelque(s) conséquence(s). « Supposer » signifie ici « expliquer » et la « supposition » est une « cause » rendant raison d'un effet physique¹.

Deuxièmement, plus généralement, supposer signifie poser un principe rationnel sur la base duquel va être établi un raisonnement², ce principe pouvant être également une vérité révélée³ ou une vérité de fait⁴.

Troisièmement, la supposition renvoie aux conditions⁵ que l'on se donne dans le cadre de la résolution d'une question « géométrique »⁶, « mécanique »⁷ ou « théologique »⁸.

Quatrièmement, Malebranche conçoit encore la supposition comme une affirmation fautive mais utile : soit pour travailler abstraitement⁹ ; soit pour montrer l'absurdité de ce qui

¹ Voir *RV*, OC I, p. 235 ; *op. cit.*, p. 238 ; *op. cit.*, p. 239 ; *op. cit.*, p. 241 ; *op. cit.*, p. 245 ; *RV*, OC II, p. 29 ; *op. cit.*, p. 278 ; *op. cit.*, p. 409 ; *op. cit.*, pp. 413-414 ; *op. cit.*, p. 425 ; *op. cit.*, p. 447 ; *op. cit.*, p. 448 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 256 ; *op. cit.*, p. 268 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 280 ; *op. cit.*, pp. 303-304 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 325 et *EMR*, *Entretien VI*, OC XII, p. 132.

² Voir *RV*, OC I, p. 86 ; *Écl. VII*, OC III, p. 68 ; *RVFI*, OC VI, p. 167 ; *RD*, OC VII, p. 570 et *Contre la prévention*, OC IX, p. 1087.

³ Voir *TNG*, OC V, p. 81 ; *op. cit.*, p. 112 ; *op. cit.*, p. 202 ; *RVFI*, OC VI, p. 188 ; *Quatre Lettres*, *Troisième Lettre*, OC VII, p. 420 ; *op. cit.*, p. 427 ; *RD*, OC VII, p. 494 ; *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 704 ; *RRPT*, *Troisième Lettre*, OC VIII, p. 785 ; *LRPT*, OC VIII, p. 824 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1112 ; *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 159 ; *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 176 et *MEPT*, OC XVII, p. 492.

⁴ Voir *Quatre Lettres*, *Quatrième Lettre*, OC VII, p. 462 ; *LRPT*, OC VIII, p. 887 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 900 ; *Contre la prévention*, OC IX, pp. 1046-1047 ; *op. cit.*, p. 1055 ; *op. cit.*, pp. 1082-1083 ; *op. cit.*, p. 1101 ; *op. cit.*, p. 1108 ; *op. cit.*, p. 1117 ; *op. cit.*, pp. 1122-1123 ; *op. cit.*, p. 1130-1131 ; *EMR*, *Entretien VII*, OC XII, p. 159 ; *EMR*, *Entretien VIII*, OC XII, p. 176 ; *EMR*, *Entretien XI*, OC XII, p. 264 et *RR*, OC XVII, p. 305.

⁵ Certaines conditions ont pour source l'expérience : voir *RV*, *Addition*, OC III, p. 351.

⁶ Voir *RV*, OC II, pp. 269 et suivantes ; *op. cit.*, pp. 413-414 ; *RV*, *Addition*, OC III, p. 350 et *op. cit.*, p. 358.

⁷ Voir *RRPT*, OC VIII, p. 668.

⁸ Voir *RRPT*, *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 744.

⁹ Voir *RV*, OC II, p. 277 ; *Écl. XVI*, OC III, p. 275 ; *Écl. XVII*, OC III, p. 323 ; *TM*, OC XI, p. 54 ; *EMR*, *Entretien X*, OC XII, pp. 231-232 et *Trois Lettres*, 30 juin 1698, *Lettre II*, OC XIV, p. 80.

s'ensuivrait si telle proposition était vraie¹⁰ ; soit, enfin, pour prouver ce que l'on veut par un chemin détourné¹¹.

Cinquièmement, la supposition signifie parfois une imagination voire une fantaisie : c'est le cas lorsque le philosophe nous invite à imaginer « que Dieu ait fait en petit, et d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel et une terre, et des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde »¹². C'est également ce sens qui prime lorsque Malebranche suppose que l'homme n'eût point péché¹³ ou qu'il nous exhorte à ouvrir les yeux du corps, à regarder la campagne et à consulter le sentiment intérieur que nous avons alors de ce qui se passe en nous dans cette supposition¹⁴. On pense encore à quelques extraits dans lesquels notre philosophe suppose que tous les corps qui nous environnent sont anéantis¹⁵ ; qu'un mauvais génie existe¹⁶ ; que Dieu n'est point¹⁷ ou que nous avons une connaissance exacte de ce qui se passe dans notre corps, de sa situation et de son mouvement, de l'optique et de la géométrie¹⁸. Enfin, il y a ces passages abordant la prescience divine qui envisagent, de façon vertigineuse, les suites et les combinaisons infinies – physiques et morales, naturelles et surnaturelles – de ces suites de la première impression de mouvement ou du premier pas fait par Dieu¹⁹.

Sixièmement, dans certains textes, la supposition signifie simplement une proposition non vérifiée, une conjecture que l'on avance sans preuve ni réflexion²⁰.

¹⁰ Voir *Écl. XVII*, OC III, p. 330 ; *TNG*, OC V, pp. 80-81 ; *RVFI*, OC VI, p. 42 ; *RD*, OC VII, p. 530 ; *op. cit.*, p. 545 ; *op. cit.*, p. 592 ; *Contre la prévention*, OC IX, p. 1089 ; *op. cit.*, p. 1104 ; *EMR, Entretien XIV*, OC XII, p. 334 ; *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 174 et *De la prédestination* (1680-1682), OC XVII, p. 561.

¹¹ Voir *TNG*, OC V, pp. 149-150 ; *RD*, OC VII, p. 613 ; *MCM, Méditation VI*, OC X, p. 64 ; *MCM, Méditation XII*, OC X, p. 219 ; *EMR, Entretien XIII*, OC XII, pp. 328-329 ; *op. cit.*, p. 332 ; *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 197 et *RPP*, OC XVI, p. 43.

¹² *RV*, OC I, pp. 87-88. Voir également *op. cit.*, p. 200.

¹³ Voir *TNG*, OC V, p. 33. Dans le même registre, voir *op. cit.*, p. 86 ; *LD, Seconde Lettre*, OC VI, p. 290 ; *TM*, OC XI, p. 27 et *EM, Entretien II*, OC XIII, p. 393.

¹⁴ Voir *LD, Première Lettre*, OC VI, p. 211.

¹⁵ Voir *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 946 ; *RLA*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 ; *EMR, Entretien I*, OC XII, p. 38 ; *EM, Entretien II*, OC XIII, p. 400 ; *EM, Entretien II*, OC XIII, p. 405 ; *TAD*, OC XIV, p. 25 et *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 197.

¹⁶ Voir *RV*, OC II, pp. 370-371.

¹⁷ Voir *EMR, Entretien VII*, OC XII, p. 158.

¹⁸ Voir *Écl. XVII*, OC III, pp. 327-328 et *op. cit.*, pp. 344-345.

¹⁹ Voir *EMR, Entretien X*, OC XII, p. 248 ; *EMR, Entretien XI*, OC XII, p. 255 ; *op. cit.*, p. 257 et *op. cit.*, pp. 268-269.

²⁰ Voir *RV*, OC I, p. 383 ; *RVFI*, OC VI, p. 89 ; *LD, Troisième Lettre*, OC VI, p. 314 ; *Quatre Lettres, Quatrième Lettre*, OC VII, p. 432 ; *op. cit.*, p. 454 ; *op. cit.*, p. 456 ; *RD*, OC VII, pp. 607-608 ; *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 958 ; *op. cit.*, pp. 967-968 ; *TM*, OC XI, p. 104 ; *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre II, OC XIV, p. 64 ; *op. cit.*, p. 69 ; *op. cit.*, p. 91 ; *RG*, 15 février 1700, OC XIV, pp. 145 et suivantes ; *op. cit.*, p. 176 et *RG*, 15 février 1700, Supplément, OC XIV, pp. 208 et suivantes.

Enfin, *septièmement*, Malebranche entend parfois par « supposition » postulat²¹. La supposition renvoie ici à une proposition non (re)démontrée que l'on demande d'admettre comme principe d'une démonstration.

²¹ Voir *TM*, OC XI, p. 121 ; *op. cit.*, p. 124 et *EMR*, *Entretien X*, OC XII, p. 235.

Chapitre 2 - Malebranche « expérimentateur »

A. « De ceux qui font des expériences »

Cette complémentarité de l'expérience et de la raison est mise à l'honneur dans le §4 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* intitulé « De ceux qui font des expériences ». Inspiré de Bacon, de Descartes, de Rohault ou encore de Boyle, ce paragraphe constitue un véritable discours de la méthode expérimentale malebranchiste¹. Avant d'insister sur ce point, rappelons brièvement le contexte de ces deux pages.

Malebranche interroge la nature de l'imagination. Plus exactement : toujours dans le cadre général d'une réflexion sur la nature de la connaissance humaine, considérée à partir des causes des erreurs et de la recherche des remèdes que l'on peut apporter à l'esprit pour l'en délivrer, notre texte se situe à l'intérieur du Livre second consacré aux erreurs de l'imagination et dans sa *Seconde partie* qui analyse, quant à elle, ce que Malebranche nomme les causes morales de l'erreur². L'expression doit être entendue au sens de ce qui explique ou rend raison et de ce qui provient de nos (mauvaises) habitudes et influe sur nos manières de voir et de penser. Il s'agit donc des causes particulières liées à notre condition, à nos emplois *etc.*. Or, paradoxalement, les « personnes d'étude »³, c'est-à-dire les savants et les érudits de toute sorte sont d'autant plus sujets aux erreurs de leur imagination qu'ils veulent découvrir la vérité. Car

Il en est de même de ceux qui étudient, que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller. Il s'égare d'autant plus, qu'il est plus diligent, et qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite⁴.

Mais ces analyses de Malebranche ne visent pas simplement à réanimer une critique traditionnelle de l'érudition et du savoir livresque. Dans ces pages, on devine, par contraste, quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une authentique recherche de la vérité

¹ Voir Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », 2007, ((hal-01614338)), p. 5. Claire Schwartz parle d'une « sorte de traité de l'expérience scientifique ». Voir Claire Schwartz, *Malebranche*. Mathématiques et philosophie, p. 290.

² Voir RV, OC I, p. 266.

³ Voir *op. cit.*, pp. 279 et suivantes.

⁴ *Op. cit.*, p. 280.

ainsi que les critères malebranchiens d'une (bonne) expérience scientifique. Car, outre ces personnes d'études, Malebranche critique d'autres hommes dont « ceux qui font des expériences »⁵. Dans ce §4, la problématique générale de la *Recherche* n'est donc pas perdue de vue, ni l'angle particulier de la recherche des causes morales de l'erreur propre à la *Seconde partie* du Livre second. Avant de citer les défauts de « ceux qui font des expériences », quel sens donner à cette périphrase ? On peut sans doute justifier cette expression de deux façons. Tout d'abord, on rappellera que les mots « expérimentation » ou encore « expérimentateur » sont absents du *Dictionnaire* de Furetière. On ne les trouve pas non plus dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de notre philosophe. En conséquence, Malebranche ne peut pas faire l'économie d'un détour pour exprimer sa pensée. Ensuite, comme il l'affirme au début de ce paragraphe, notre philosophe « ne blâme (...) point la Philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts »⁶. L'expression – presque enfantine – « faire des expériences » permettrait ainsi à Malebranche de nommer sans ambiguïté ceux auxquels il s'adresse sans pour autant les confondre avec certains scientifiques chevronnés ayant à cœur d'établir méthodiquement les vérités de fait⁷.

C'est ce que confirme la référence faite aux « chimistes » qui ouvre ce paragraphe⁸. Notre philosophe écrit : « Il semble à propos de dire ici quelque chose des Chimistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences »⁹. Les chimistes représentent donc, pour Malebranche, un cas particulier et exemplaire d'« expérimentateur ». Or on connaît le (relatif) mépris de notre philosophe pour la chimie. Comme l'écrit André

⁵ Notre philosophe écrit : « Ce que nous venons de dire suffit ce me semble, pour reconnaître en général quels sont les défauts d'imagination des personnes d'étude, et les erreurs auxquelles ils sont le plus sujets. Or comme il n'y a guères, que ces personnes-là qui se mettent en peine de chercher la vérité, et même que tout le monde s'en rapporte à eux ; il semble qu'on pourrait finir ici cette seconde Partie. Cependant il est à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes ; parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti ». *Op. cit.*, p. 310.

⁶ *Op. cit.*, p. 318.

⁷ C'est pourquoi nous ne partageons pas le point de vue de Bernard Joly écrivant : « malgré ses précautions oratoires, c'est bien à toutes les sciences empiriques que s'en prend Malebranche ». Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », p. 5.

⁸ Critiquant les chimistes, Malebranche rejoint Bacon, Rohault et Boyle. Voir, respectivement, Francis Bacon, *Novum Organum*, [1620], Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur (trad.), Paris, PUF, 2004, p. 124 (il s'agit de l'aphorisme 64 du Livre I) ; Jacques Rohault, *Traité de physique*, Paris, Chez la Veuve de Charles Savreux, 1671, pp. 137-138, disponible sur GALLICA et Robert Boyle, *Chymista scepticus, vel dubia et paradoxa chymico-physica, circa experimenta, quibus spagyrici vulgares conari solent evincere suum sal, sulphur, et mercurium esse vera rerum principia. Utinam jam tenerentur omnia, & inoperta, ac confessa veritas esset ! Nihil ex decretis mutaremus. Nunc Veritatem cum eis, qui docent, querimus*. Sen, Londini, Apud Johannem Crook, 1662.

⁹ RV, OC I, p. 318.

Robinet : « Trop de mythes hantent le domaine de la chimie »¹⁰. « Malebranche ne semble pas avoir surmonté le préjugé qui pèse sur la chimie, encore volontiers considérée comme proche de l'alchimie et de la recherche de la pierre philosophale »¹¹. Aussi, « si riche en éléments de toutes sortes qui ressortissent à l'explication physique, l'œuvre de Malebranche est très pauvre en notations chimiques »¹². Cela étant dit, la Bibliothèque de Malebranche quoique « plus pauvre qu'en d'autres domaines (...) recèle des ouvrages de chimie excellents »¹³. Le jugement de Malebranche est donc en réalité ambivalent. D'un côté, la chimie répond au besoin légitime de preuves (« il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres ; les expériences visibles et sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnements des hommes »¹⁴) ; d'un autre côté, on peut formuler certains griefs contre les chimistes et, plus généralement, contre les physiciens (« on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la Physique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvu qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires »¹⁵). Comme on le verra, l'erreur fondamentale des chimistes est d'ignorer le caractère subalterne de leur discipline qui se place non seulement derrière la science de l'homme¹⁶ mais aussi derrière la métaphysique¹⁷.

Quels sont précisément les défauts « des Chimistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences »¹⁸ ? Malebranche en dénombre sept. 1. Le défaut de méthode¹⁹ ; 2. La vaine curiosité²⁰ ; 3. L'intérêt (égoïste)²¹ ; 4. Le manque de

¹⁰ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 259. André Robinet ne consacre que deux pages à la chimie. Voir *op. cit.*, pp. 259-260.

¹¹ *Op. cit.*, p. 259.

¹² *Ibid.*. Christophe Schmit note à ce propos : « de 1675 à 1712, Malebranche expose les mécanismes d'attraction et répulsion magnétiques de Descartes. L'*Éclaircissement XVI* n'aborde pas autrement la chimie qu'à travers une théorie du feu et une évocation de réactions entre acides et alkalis ». Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle*. Inertie, causalité, petits tourbillons, p. 254.

¹³ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 260.

¹⁴ *RV*, OC I, p. 318.

¹⁵ *Ibid.*.

¹⁶ Voir *op. cit.*, pp. 21-22 : « Les hommes peuvent regarder l'Astronomie, la Chimie, et presque toutes les autres sciences, comme des divertissements d'un honnête homme ; mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l'homme ».

¹⁷ Voir, plus bas, le sixième défaut des chimistes.

¹⁸ *RV*, OC I, p. 318.

¹⁹ Malebranche écrit : « Le premier est, que pour l'ordinaire ce n'est point la lumière de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'est que le hasard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guères plus éclairés ni plus savants, après y avoir employé beaucoup de temps et de bien ». *Op. cit.*, p. 318.

²⁰ Malebranche écrit : « Le second est, qu'ils s'arrêtent plutôt à des expériences curieuses et extraordinaires, qu'à celles qui sont les plus communes. Cependant, il est visible, que les plus communes étant les plus simples, il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui sont plus composées, et qui dépendent d'un plus grand nombre de causes ». *Op. cit.*, p. 318. Malebranche est fidèle à la méthodologie cartésienne. Voir, par exemple, AT VI, 18-19 et 63.

circonspection ou encore le défaut d'attention à la variété et à la richesse du réel²² ; 5. Une certaine précipitation dans les conclusions²³ ; 6. Un manque de généralité²⁴ ; 7. La lâcheté et l'inconstance²⁵.

Selon Bernard Joly, le sixième défaut constitue la pierre de touche de la critique malebranchienne de la chimie²⁶. L'entreprise de l'auteur de la *Recherche* consisterait en la réduction (progressive) mécaniste des objets de la chimie²⁷. En témoigne la fermentation qui cesse d'être considérée comme un phénomène chimique – censé expliquer la production, la circulation et l'action des esprits animaux par exemple²⁸ – et « prend une valeur explicative universelle dans la mesure où, précisément, ce n'est plus par la chimie qu'elle se comprend, mais par l'invocation des effets mécaniques de la matière subtile »²⁹ (le terme de fermentation devient synonyme d'échauffement ; elle est le résultat d'un accroissement de vitesse des particules³⁰). Dorénavant, « le chimiste, s'il veut être rigoureux, devra donc en rester à des

²¹ Malebranche écrit : « Le troisième est qu'ils cherchent avec ardeur et avec assez de soin, les expériences qui apportent du profit, et qu'ils négligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit ». *RV*, OC I, p. 318.

²² Malebranche écrit : « Le quatrième est, qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent ; quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espère. Car il faut observer que tous les termes dont les Physiciens se servent sont équivoques : et que le mot de vin par exemple, signifie autant de choses différentes qu'il y a de différents terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder. De sorte qu'on peut même dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables ; et qu'ainsi quand un Physicien dit : Pour faire telle expérience, prenez du vin, on ne sait que très confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très grande circonspection dans les expériences ; et ne descendre point aux composées, que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires ». *Op. cit.*, pp. 318-319. On trouve le même exemple chez Pascal. Voir Pascal, *Pensées*, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 91.

²³ Malebranche écrit : « Le cinquième est, que d'une seule expérience ils en tirent trop de conséquences. Il faut au contraire presque toujours plusieurs expériences pour bien conclure une seule chose ; quoiqu'une seule expérience puisse aider à tirer plusieurs conclusions ». *RV*, OC I, p. 319.

²⁴ Malebranche écrit : « Enfin la plupart des Physiciens et des Chimistes ne considèrent que les effets particuliers de la nature : ils ne remontent jamais aux premières notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable, qu'on ne peut connaître clairement et distinctement les choses particulières de la physique, si on ne possède bien ce qu'il y a de plus général, et si on ne s'élève même jusqu'au Métaphysique ». *Op. cit.*, p. 319. *CF. op. cit.*, pp. 398-399 ou encore *RV*, OC II, p. 306.

²⁵ Malebranche écrit : « Enfin, ils manquent souvent de courage et de constance, ils se lassent à cause de la fatigue et de la dépense ». *RV*, OC I, p. 319.

²⁶ C'est sans doute la raison pour laquelle Claire Schwartz nomme ce défaut « principe général ». Voir Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, p. 290.

²⁷ Voir Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », p. 7 et *art. cit.*, p. 13. Nous ne pensons pas que ce geste s'accompagne d'une « entreprise de réduction des sciences empiriques ». *Art. cit.*, p. 2.

²⁸ Voir *art. cit.*, p. 3.

²⁹ Voir *art. cit.*, p. 10. *CF. RV*, OC II, p. 440 : « Toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles ». Sur un plan strictement chimique, la supposition générale malebranchienne selon laquelle la matière subtile est composée de petits tourbillons explique donc *imparfaitement* la fermentation de certaines liqueurs. Malebranche écrit : « Mais les raisons particulières de chaque fermentation ne se peuvent clairement expliquer. Laissons donc les conjectures... ». *Écl. XVI*, OC III, p. 276. Une chose est sûre : selon Malebranche, la (vraie) chimie doit s'appuyer sur la physique, et donc sur la métaphysique, conformément à l'ordre des *Principes* de Descartes.

³⁰ Voir Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », p. 9.

explications générales et mécaniques »³¹. Toute explication chimique devra mobiliser les concepts de matière subtile, de figure ou encore de mouvement³². Enfin, « si le chimiste ne veut pas se contenter d'être un habile artisan, il lui faudra donc renoncer aux explications traditionnelles de la chimie et s'en tenir aux explications métaphysiques du mécanisme »³³.

La dimension empirique de la pensée de Malebranche n'est pas pour autant désavouée. Notre philosophe ne revendique pas ici une position « intellectualiste » ou « rationaliste » dont on a suffisamment dénoncé le caractère unilatéral. Malebranche souligne, au contraire, la complémentarité de la raison (qui vise le général) et de l'expérience (en quelque sorte inexorablement liée à la particularité du sensible). Car si le défaut majeur des chimistes est de privilégier celle-ci sur celle-là, l'excès inverse porterait également préjudice³⁴ : avec un tel système, la chimie se confondra bientôt avec l'astronomie³⁵ ! Ce §4 insiste donc, à nouveaux frais, par contraste, sur la nécessaire collaboration de l'expérience et de la raison.

L'analyse des autres défauts des « expérimentateurs » confirmera ce point. Car si le premier défaut met d'emblée l'accent sur le caractère nécessairement méthodique et rationnel de l'expérience scientifique ; si le deuxième défaut rappelle, quant à lui, le besoin d'ordre (Malebranche est ici cartésien) ; enfin, si le troisième défaut souligne la nature en quelque sorte désintéressée de la connaissance scientifique (en accord avec la conception aristotélicienne de la science), le quatrième défaut permet d'insister sur un problème que nous n'avons qu'effleuré et qui semble entacher l'expérience, à savoir : le problème de l'induction. Car comment la certitude est-elle possible en physique alors que cette « science » porte sur

³¹ *Art. cit.*, p. 11.

³² Voir *art. cit.*, p. 8.

³³ *Art. cit.*, p. 11. Chez Malebranche, l'échec de la chimie transmutatoire joue ainsi le rôle d'une confirmation de sa thèse. Voir *EMR, Entretien X*, OC XII, p. 241. Bernard Joly écrit encore : « Ce qui manque au chimiste, c'est la connaissance de la taille et de la configuration des petites parties d'un métal, ainsi que des rapports selon lesquels ses différentes parties se joignent pour faire de l'or plutôt que du plomb ou du vif argent. On voit bien que la critique de Malebranche ne concerne pas seulement la transmutation des métaux, que Malebranche, pas plus que Descartes, Spinoza ou Leibniz, ne juge absurde, mais aussi et surtout la chimie tout entière, qui prétend fonder sa science sur une connaissance sensible et superficielle des corps, alors que leur structure intime nous est inconnue ». Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », p. 11.

³⁴ Ainsi Rohault dénonce ces deux écueils : raisonner sans expériences ou « tout réduire en expérience ». Voir Jacques Rohault, *Traité de physique*, Préface.

³⁵ Voir Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », p. 13. Bernard Joly fait ici allusion à un extrait du compte-rendu des *Leçons de Physique contenant les Eléments de la Physique, déterminés par les seules Lois des Mécaniques* de M. l'Abbé de Molières dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences. Année 1737*, p. 36 : « Nous avons déjà commencé à transformer les grands et admirables mouvements célestes, si éloignés de nous, en tous ces petits mouvements particuliers qui se passent sur la Terre, et sous nos yeux ; non seulement les mêmes lois régleront tout, mais ce ne seront partout que les mêmes effets, et la Chimie se confondra avec l'Astronomie ».

des existences et non sur des essences³⁶ ? Dit autrement, s'il existe bien chez Malebranche les équations suivantes : d'un côté, idée = universelle / nécessaire / éternelle ; d'un autre côté, sentiment³⁷ = particulier / contingent / temporel ; alors comment une certitude – normalement attachée à la nécessité, à l'universalité *etc.* – est-elle possible dans le royaume de la contingence et de la particularité ? Comment l'expérience peut-elle être certaine ? Nous allons voir que la solution malebranchienne à ce problème réside dans le rôle singulier joué par l'expérience scientifique en contact avec la raison.

B. Le problème de l'induction

Pour commencer, on notera qu'on trouve différentes formulations du problème de l'induction chez Malebranche. Ainsi, dans le cadre d'une réflexion sur la différence entre les idées et les perceptions ou les modifications de l'esprit, Malebranche écrit :

Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit, que les idées générales ne sont qu'un assemblage confus de quelques idées particulières, ou du moins que vous avez le pouvoir de les former de cet assemblage. Voyons ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette pensée dont vous êtes si fort prévenu. Vous pensez, Ariste, à un cercle d'un pied de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, *etc.* et enfin vous ne déterminez point la grandeur du diamètre, et vous pensez à un cercle en général. L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est fautive : car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis, et leur convient à tous ; et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles.

C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée de cercle en général, de cinq ou six que vous avez vus. Et cela est vrai en un sens, et faux en un autre. Cela est faux en ce sens, qu'il y ait assez de réalité dans l'idée de cinq ou six cercles pour en former l'idée de cercle en général. Mais cela est vrai en ce sens, qu'après avoir reconnu que la grandeur des cercles n'en change point les propriétés, vous avez peut-être cessé de les considérer l'un après l'autre selon leur grandeur déterminée, pour les considérer en général selon une grandeur indéterminée. Ainsi vous avez, pour ainsi dire, formé l'idée de cercle en général, en répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales, que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne

³⁶ On a vu, plus haut, que la certitude est possible dans le royaume de la *contingence* ou dans le domaine des vérités de fait. Mais il s'agit d'une certitude morale et non d'une certitude géométrique. Dans ce chapitre, nous souhaiterions montrer qu'une « science » physique des êtres *particuliers* est possible selon Malebranche, malgré sa doctrine dite de la vision en Dieu, et même si la certitude de cette science ne saurait égaler celle de la géométrie.

³⁷ Au sens large. En effet, nous avons vu, plus haut, que Malebranche confond très souvent la sensation et le sentiment. A nouveau, voir, par exemple, *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 117.

pouvez penser à un diamètre indéterminé, que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'infini. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'infini, qui est inséparable de votre esprit, ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez. Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle. Vous pourriez apercevoir telle égalité de rayons, mais jamais une égalité générale entre des rayons indéterminés. La raison est, que toute idée finie et déterminée ne peut jamais représenter rien d'infini et d'indéterminé. Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini. Car de même que l'esprit répand sur l'idée de telle étendue, quoique divisible à l'infini, l'idée de l'unité indivisible ; il répand aussi sur quelques idées particulières l'idée générale d'une parfaite égalité : et c'est ce qui le jette dans une infinité d'erreurs. Car toute la fausseté de nos idées vient de ce que nous les confondons entre elles, et que nous les mêlons encore avec nos propres modifications.³⁸

On ne reviendra pas sur la question de savoir s'il existe ou non des idées particulières chez Malebranche³⁹. Il est admis qu'après une éventuelle hésitation dans les premières éditions de la *Recherche*⁴⁰ notre philosophe considère les idées⁴¹ comme générales⁴² et infinies⁴³. Or cette généralité de l'idée ne peut pas provenir de l'esprit humain pour la double raison que :

- dans le cadre occasionaliste, l'entendement n'a pas le pouvoir de produire ses idées (Malebranche l'affirme explicitement dans le chapitre III de la *Seconde partie* du Livre troisième de la *Recherche*⁴⁴) ; on ne saurait donc concevoir l'idée générale comme la

³⁸ *EMR, Entretien II*, OC XII, pp. 57-58.

³⁹ Sur cette question, voir Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, pp. 209 et suivantes.

⁴⁰ Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 437.

⁴¹ Ce pluriel ne va pas de soi. En effet, « s'il y a quelques êtres différents de Dieu, de nous-mêmes, des corps et des purs esprits, cela nous est inconnu ». *Op. cit.*, p. 455. Or, dans la mesure où Dieu se connaît par lui-même, notre âme par le sentiment intérieur, l'âme des autres hommes par conjecture, nous n'avons, à proprement parler, d'idée que des corps. Et comme il n'y a pas d'idées particulières chez Malebranche, la seule idée à laquelle nous ayons accès est l'idée de l'étendue (intelligible).

⁴² Voir, par exemple, *Écl. X*, OC III, pp. 153-154 : « Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait par exemple un soleil, un cheval, un arbre intelligible destiné à nous représenter le soleil, un cheval et un arbre ; et que tous ceux qui voient le soleil, voient nécessairement ce prétendu soleil intelligible. Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, et par conséquent être soleil, cheval, arbre du monde intelligible, et devenir même soleil, cheval, 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 des perceptions sensibles. Ainsi, lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps, par la connaissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulières, qui représentassent chaque corps en particulier, et que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps ». Voir également *RVFI*, OC VI, pp. 110 et suivantes.

⁴³ Voir, par exemple, *CC*, OC IV, pp. 73-74. Chez Malebranche, on peut donc constater l'assimilation de l'idée générale à la réalité infinie (ici de l'idée de l'étendue).

⁴⁴ Voir *RV*, OC I, pp. 422 et suivantes.

production, par l'esprit lui-même, d'un être spirituel, par l'assemblage de quelques idées particulières elles-mêmes produites des impressions matérielles que le corps reçoit des objets ;

- et que « toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées »⁴⁵. Contrairement à Descartes qui tenait qu'une idée formellement finie peut représenter objectivement une réalité infinie, Malebranche considère que l'idée et ce qu'elle représente doivent avoir les mêmes propriétés. Il reste que, pour lui comme pour Descartes, l'idée générale ou infinie a donc trop de réalité pour pouvoir être produite par un esprit particulier et fini⁴⁶.

On conclura de cette impossible formation empirique des idées à leur probable⁴⁷ vision en Dieu. La solution⁴⁸ malebranchienne consiste dès lors à assimiler les idées à des perfections divines en tant qu'elles sont participables par les créatures. Ainsi, l'étendue intelligible⁴⁹ par exemple, conçue comme la perfection divine représentative des corps, c'est-à-dire comme le modèle ou l'archétype que Dieu connaît et considère lorsqu'il crée l'univers matériel, mais aussi l'idée claire et distincte qui nous fait connaître l'essence générale de tous les corps, « fonde et autorise les représentations des étants particuliers lorsqu'ils sont individués par les sensations »⁵⁰. L'étendue intelligible ne constitue donc pas seulement le fondement épistémologique de la géométrie, mais aussi celui de la physique, puisque la figure et le mouvement sont les deux principaux modes de la matière créée, et que c'est en cette

⁴⁵ Voir *EMR, Entretien II*, OC XII, pp. 59-60 : « Assurément, Ariste, si vos idées n'étaient que des modifications de votre esprit, l'assemblage confus de mille et mille idées ne ferait jamais qu'un composé confus, incapable d'aucune généralité. Prenez vingt couleurs différentes, mêlez-les ensemble pour exciter en vous une couleur en général ; produisez en vous dans un même temps plusieurs sentiments différents pour en former un sentiment en général ; vous verrez bientôt que cela n'est pas possible. Car en mêlant diverses couleurs, vous ferez du vert, du gris, du bleu, toujours quelque couleur particulière. L'étourdissement est produit par une infinité d'ébranlements divers des fibres du cerveau et des esprits animaux : mais ce n'est néanmoins qu'un sentiment particulier. C'est que toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées ». C'est pourquoi l'évidence et la généralité d'une démonstration sensible sont tirées de l'idée claire et générale de l'étendue et non du dessin de telle ou telle figure (même si celui-ci a une utilité en réveillant notre attention). Sur ce point, voir, par exemple, *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 118.

⁴⁶ Pour mémoire, cette disproportion entre le fini et l'infini et cette priorité de l'infini sur le fini commandent la preuve de l'existence de Dieu que Malebranche juge « la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et la première ». Voir *RV*, OC I, p. 441. On connaît la conclusion de Malebranche : « Si donc on y <à Dieu> pense, il faut qu'il soit ». *RV*, OC II, p. 96.

⁴⁷ On rappellera que la thèse malebranchienne de la vision en Dieu est « plus que vraisemblable ». Voir *RV*, OC I, pp. 446-447.

⁴⁸ A nouveau, sur les difficultés que pose cette solution, voir Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, pp. 209 et suivantes. Voir également Jean-Christophe Bardout, « Malebranche et les mondes impossibles », in Marie-Frédérique Pellegrin (dir.), *Malebranche, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, pp. 473-490.

⁴⁹ On rappelle que l'expression « étendue intelligible » n'apparaît qu'une seule fois dans la *Recherche*, à partir de 1700. Voir *RV*, OC II, p. 100.

⁵⁰ Jean-Christophe Bardout, « Malebranche et les mondes impossibles », pp. 481-482.

étendue intelligible qu'on peut se les représenter. Mais il reste à savoir comment une idée divine, censée présenter les mêmes propriétés que l'essence de Dieu (infinité, éternité, immutabilité, nécessité *etc.*), peut faire connaître des objets ou des propriétés qui lui sont contraires ? Si chaque partie d'étendue intelligible peut représenter n'importe quel objet particulier⁵¹ et si la connaissance des corps singuliers ne peut s'assurer directement dans l'étendue intelligible qui reste universelle et, pour ainsi dire, indifférenciée, alors où faut-il chercher le principe épistémologique de la connaissance de ces objets particuliers⁵² ? C'est, selon Malebranche, par nos sensations qu'on va connaître – en partie confusément – les corps singuliers existants et leurs propriétés. Les corps sont, en effet, connus ou perçus par les sensations de couleurs que l'âme attache à l'idée de l'étendue générale et indéterminée⁵³. C'est de même par projection successive de sensations de couleur en différents points de l'étendue intelligible qu'on connaît les mouvements des corps⁵⁴. Comme nous l'avons vu plus haut, pour Malebranche, « il y a <donc> toujours idée claire et sentiment confus dans la vue que nous avons des objets sensibles »⁵⁵. Or cette fondation idéale ou rationnelle de la connaissance sensible assure, bien évidemment, pour partie, la certitude de la physique en l'ancrant dans la Sagesse même de Dieu⁵⁶. C'est donc ce « soubassement » métaphysique qui

⁵¹ A nouveau, voir, par exemple, *Écl. X*, OC III, p. 153.

⁵² En réalité, dans le Verbe, semblent être détruites et la pluralité des essences particulières et les Idées infinies elles-mêmes (en tant que différenciées). Car « ces formes générales, malgré leur généralité, sont, dès qu'elles se distinguent les unes des autres, particulières dans leur généralité même ». Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, p. 231. Plus loin, Martial Gueroult parle de « particularités générales ». Voir *op. cit.*, p. 232.

⁵³ La sensation joue ainsi le rôle d'un principe d'individuation des corps. Nous rappelons, en outre, que, depuis 1693, c'est-à-dire depuis sa *Réponse à M. Régis*, c'est l'idée de l'étendue elle-même, devenue efficace, qui, selon Malebranche, modifie mon esprit. Voir, par exemple, *EM, Entretien II*, OC XIII, pp. 407 et suivantes.

⁵⁴ A nouveau, voir, par exemple, *Écl. X*, OC III, pp. 152-153.

⁵⁵ Voir *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 113. A partir de 1693, cette conception devient plus nette encore. Comme le note Jean-Christophe Bardout, « l'idée efficace est désormais la seule instance épistémique qui, par la simple variation du *quantum* de son efficace, assure la connaissance pure et abstraite, la connaissance par sentiment et même, lorsque s'accroît encore l'efficace, la production des sentiments de plaisir ou de douleur à l'origine des passions. Bien loin de s'excepter de la sphère de l'idée, le sentiment s'inscrit désormais dans sa continuité. Le sentir n'est plus l'antithèse mais le prolongement du connaître ». Jean-Christophe Bardout, *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2000, p. 115. Enfin, à nouveau, sur la confusion malebranchienne entre la sensation et le sentiment, voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 67 ; *EMR, Entretien V*, OC XII, p. 117 et *MDHP*, OC XVII, p. 410.

⁵⁶ On conviendra néanmoins qu'un « problème insoluble » semble demeurer. Car l'idée, par exemple, du soleil « est une idée particulière, puisqu'elle est l'idée d'un cercle localement plus grand qu'un autre (par exemple que la terre). Quoique particulière et déterminée, ce n'est pas une idée sensible, puisqu'elle est invariable, et que, loin d'être perçue par mes sens, elle contredit aux données sensibles qui nous présentent une idée changeante. Ce n'est pas non plus une figure intelligible, puisque, quoique idée d'un cercle invariable, il s'agit d'un cercle de diamètre localement déterminé, ce qui l'oppose au cercle intelligible qui est de diamètre invariable, mais indéterminé ». Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, p. 221. « D'où il semble résulter que la connaissance claire et distincte des astres que prétendent nous donner l'astronomie scientifique et ses calculs devrait être ou bien impossible, ou bien dénuée de clarté et de distinction. (...) Du fait qu'il n'y a pas de place dans le Verbe de Dieu pour un soleil intelligible immuable, servant d'intermédiaire entre l'Idée du cercle en général ou cercle intelligible infini, et le soleil créé, dont les dimensions astronomiques déterminées restent immuables sous la diversité changeante de ses dimensions sensiblement perçues, il semble n'y avoir aucune

manque aux chimistes. Par ailleurs, on voit que l'éternité et l'immutabilité de Dieu et des ses archétypes sont ici préservées puisque les figures et les mouvements créés et changeants ne sont pas placés en Dieu, même s'ils sont représentés à l'aide de l'idée divine.

Cette conception n'est pas non plus sans conséquences sur l'expérience elle-même, dont le rôle va être déterminant. Car il revient désormais à l'homme de *construire*⁵⁷ les idées particulières qui lui permettront de constituer une physique véritable. Ce qui ne signifie pas posséder un pouvoir causal qui lui était jusque-là refusé. Cette construction a bien plutôt à voir avec une géométrie naturelle telle que Descartes la thématise dans sa *Dioptrique*⁵⁸. Cela suggère également la possibilité pour l'homme de solliciter voire d'obliger Dieu à répondre à sa demande⁵⁹ – qui, on le sait, sera honorée en raison du respect divin des lois de la nature –. Dans les deux cas, il incombe à l'expérience de « particulariser » l'idée de l'étendue vue en Dieu que ce soit involontairement (dans le cadre de la géométrie naturelle et donc sur le terrain d'une expérience simplement théorique) ou volontairement : l'esprit scientifique cherche alors à connaître la nature, les propriétés ou la cause de quelque chose en particulier. En comparant ses sensations, par exemple visuelles, entre elles (à l'œil nu, au microscope, au télescope...) et en observant tout un ensemble de connexions régulières entre ces sensations, le physicien *interprète*⁶⁰ ce qu'il juge être la réalité. Mais sa perception sensible n'est pas arbitraire. Elle est doublement fondée : sur l'idée de l'étendue vue en Dieu *d'une part* ; sur les lois de la nature *d'autre part*⁶¹. On retrouve ici, au niveau de la connaissance théorique ou

place *dans l'intelligence de l'homme* pour une idée claire et distincte intermédiaire entre les idées claires et distinctes de la géométrie en général et les perceptions sensibles des choses créées (...). On ne voit plus où situer l'astronomie et la physique, en tant qu'« exactes et particulières », sciences d'idées claires et distinctes, qui, tout en s'opposant à nos idées sensibles, se distinguent radicalement des idées infinies de la géométrie pure ». *Op. cit.*, p. 223 (c'est Martial Gueroult qui souligne). Comme on va le voir, la solution à ce problème suppose d'interroger l'empirisme de Malebranche et d'être attentif au travail conjoint d'une authentique méthode expérimentale et de la raison.

⁵⁷ Voir Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, p. 218 et *op. cit.*, p. 224.

⁵⁸ Voir AT VI, 137.

⁵⁹ D'une manière analogue à ce qui se passe dans l'ordre de la grâce. Voir, par exemple, *TNG*, OC V, pp. 170-171 (c'est Malebranche qui souligne) : « *Nous avons pour Avocat auprès du Père, Jésus-Christ qui est juste. Il est venu pour sauver les pécheurs. Ses prières sont toujours et très promptement exaucées ; prions en son nom, ou adressons-nous à lui. Nos prières le solliciteront à former quelques désirs par rapport à nous ; et ses désirs sont les causes occasionnelles qui déterminent infailliblement l'efficace de la loi générale de la Grâce par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils.* ».

⁶⁰ Si nous avons raison, Malebranche s'inspire-t-il ici de Bacon qui nomme *interprétation de la nature* la « raison qui est tirée des choses, selon la méthode exigée » ? Voir Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 107.

⁶¹ C'est ce que souligne Martial Gueroult écrivant : « La dualité de ces deux idées exprime en Dieu la dualité de son entendement et de sa volonté : l'Idée générale de cercle, ou cercle intelligible, réside dans le Verbe, l'idée particulière du soleil astronomique réside comme chose particulière dans l'effet de la volonté créatrice où Dieu la découvre. Quant à nous, nous apercevons dans le Verbe le cercle intelligible, mais nous ne pouvons saisir dans la volonté de Dieu (...) ce qui dans l'existence particularise ce cercle en un soleil astronomique, bref l'idée particulière de ce soleil. Nous ne pouvons que reconstruire cette idée à partir des effets de cette volonté sur nous, c'est-à-dire à partir de nos sensations en fonction des lois générales de la nature qui, étant les lois rationnelles

physique, un équivalent de ce qui se présentait, sur le terrain psychologique, sous la forme d'un « phénoménisme associationniste ». A l'obscurité de l'âme à elle-même (dans la psychologie) répond l'évanouissement de l'idée particulière en Dieu (dans la physique). Mais, de même que, pour les associationnistes, la vraie « science » de l'homme ne concerne pas tant l'esprit lui-même que ses opérations pouvant être ramenées à certains éléments simples fournis par la sensation et par l'expérience et se combinant entre eux selon des lois d'association ; de même, pour le physicien Malebranche,

Le monde des existences, qui dépend de la volonté de Dieu, se révèle à moi par un ensemble de sensations dont le cours est réglé par la combinaison de lois immuables : lois du monde des corps, lois de l'union de l'âme et du corps. Le jeu régulier de certaines perceptions permet de découvrir entre elles des rapports, lesquels sont mesurables en tant qu'ils sont rendus possibles par l'étendue intelligible, celle-ci renfermant tous les rapports intelligibles des Idées entre elles, toutes les espèces possibles de rapports de distance. C'est à partir de l'interprétation mathématique de certains rapports observés que j'ai pu *construire* l'idée du soleil astronomique, c'est-à-dire du soleil en soi. Cette construction géométrique s'opère comme toutes les autres grâce à la détermination de l'étendue intelligible. Le support de mon idée en Dieu, c'est donc, en l'espèce, outre le cercle intelligible, les rapports grâce auxquels je puis parvenir à une certaine détermination locale de ce cercle (celle de son diamètre exact). Ainsi, grâce à la raison universelle et aux rapports intelligibles qui s'y trouvent inclus et rendent compte du jeu des apparences sensibles, j'obtiens une idée claire et distincte du soleil tel qu'il est en soi, bien que cette idée ne soit pas elle-même dans le Verbe ; je puis apercevoir dans mon intelligence ce que Dieu n'aperçoit de toujours et immédiatement que dans sa volonté, sans que pourtant je pénètre jamais directement cette volonté même. Par là s'explique la possibilité des idées claires et distinctes de la physique et de l'astronomie, qui diffèrent des Idées de la géométrie, lesquelles sont générales et infinies et résident dans le Verbe, en ce qu'elles sont particulières, c'est-à-dire en ce qu'elles « doivent s'accorder avec les sentiments que nous avons des corps, que ces corps existent ou non »⁶².

En d'autres termes, une certitude est possible en physique, même en l'absence d'idée particulière vue en Dieu. Mais elle est le résultat d'une construction et d'une interprétation empirique *et* rationnelle. Interpréter, c'est ici décrire ou expliquer un fait sans idée (particulière) – claire et distincte – vue en Dieu. C'est pourquoi la certitude physique diffère de la certitude démonstrative ou géométrique. Cela étant dit, évanouissement ne signifie pas abolition⁶³. Malebranche n'est pas Berkeley. L'existence des créatures ne saurait être réduite à nos perceptions. Si elle est une interprétation de nos perceptions fondées sur des

imposées à la volonté créatrice par l'ordre résidant dans le Verbe, peuvent à ce titre être découvertes par notre intelligence ». Martial Gueroult, *Malebranche I. La vision en Dieu*, p. 218.

⁶² *Op. cit.*, p. 224 (c'est Martial Gueroult qui souligne). Sur le caractère « verbal » de cette solution pour Martial Gueroult, voir *op. cit.*, pp. 225 et suivantes.

⁶³ Ce qui était vrai dans la psychologie même : si notre substance nous est inaccessible, elle n'en existe pas moins.

comparaisons, elle est également une interprétation *fondée sur* l'idée (rationnelle) de l'étendue et sur l'idée (rationnelle) d'être en général.

De la construction à la falsification la conclusion n'est pas non plus bonne. Car, sur ce chemin de la découverte des choix de Dieu, la répétition ou la reproductibilité des expériences est fondamentale⁶⁴. C'est elle qui corrige le cinquième défaut « des Chimistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences »⁶⁵. C'est elle qui garantit l'expérience contre une possible surdétermination des faits par les suppositions et qui la rapproche de la nécessité et de l'objectivité attendues en science. D'où, comme nous l'avons vu plus haut, les expressions « mille expériences » ou « mille et mille expériences » très souvent utilisées par Malebranche dans ce contexte⁶⁶.

On l'aura compris, de façon simplement théorique ou scientifiquement, il revient à l'expérience de particulariser l'idée d'être en général, et ainsi de constituer la physique comme une science véritable, même si son degré de certitude ne saurait égaler celui de la géométrie. Chez Malebranche, l'expérience scientifique apparaît donc comme une construction volontaire, raisonnée et méthodique. Son point de départ est une supposition élaborée grâce au travail conjoint de l'expérience et de la raison, et son point d'arrivée l'interprétation de phénomènes empiriques en partie construits et savamment observés.

Si nous revenons maintenant à notre problème de l'induction, nous voyons qu'en réalité un tel problème ne se pose pas chez Malebranche. L'homme n'a pas le pouvoir de créer ses idées générales. Il faut distinguer l'ordre de la vérité et l'ordre de la découverte. Certes, dans l'ordre de la découverte, l'esprit fini peut remonter peu à peu de telle et telle idée

⁶⁴ On a un bel exemple de cette répétition ou de cette reproductibilité des expériences dans la *Correspondance* de Malebranche. Voir *La Montre à Malebranche*, 25 mai 1699, OC XIX, pp. 676-677. Voir également les *Actes de la Séance de l'Académie des Sciences* du 8 juillet 1699 (*Séance de l'Académie des Sciences*, 8 juillet 1699, OC XIX, pp. 682-683).

⁶⁵ *RV*, OC I, p. 318.

⁶⁶ Le goût de Malebranche pour l'expérience transparait dans cet extrait de la *Recherche* : « Je considère donc que le bras est composé de plusieurs muscles, qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on lève de terre ou qu'on remue diversement quelque corps : mais je ne m'arrête qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à peu près formés d'une même manière. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'Anatomie, ou plutôt par la vue sensible de ses fibres et de ses tendons, que je me fais disséquer par quelque habile Anatomiste, à qui je fais toutes les demandes, qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche ». *RV*, OC II, p. 407. On retrouve ici la conceptualisation de l'expérience comme une demande, bien qu'elle ne soit pas faite à Dieu mais à l'anatomiste jouant en quelque sorte le rôle d'intermédiaire. On notera également que le terme « Anatomiste » est un ajout de la quatrième édition et remplace l'expression « habile homme », ce qui est très vraisemblablement le signe d'un perfectionnement et d'une précision accrue dans les connaissances expérimentales de notre philosophe. Enfin, on peut sans doute interpréter la nuance malebranchienne « par quelque livre d'Anatomie, ou plutôt par la vue sensible de... » comme l'indice du souci de notre philosophe de ne pas être prisonnier d'une théorie préalable. Malebranche veut, au contraire, appréhender le réel avec objectivité et impartialité.

particulière à l'idée générale et indéterminée correspondant – en quelque sorte par addition et par abstraction –, mais c'est « en répandant sur »⁶⁷ ces idées particulières et sensibles l'idée de l'infini ou l'idée de la généralité (que l'esprit « trouve dans l'infini »⁶⁸). L'esprit « joint »⁶⁹ alors celle-ci à celles-là – qui sont pourtant premières chronologiquement –⁷⁰. Mais, selon l'ordre logique de la vérité, c'est la substance même de Dieu en tant que relative aux créatures ou participable par elles qui fonde cette généralité⁷¹. Chez Malebranche, nous ne sommes donc jamais dans cette situation inacceptable où un esprit fini passe illégitimement du particulier (ou du fini) au général (ou à l'infini). La « présence intime de l'idée vague de l'être en général »⁷², *i.e.* de l'idée de l'infini ou de l'idée de Dieu⁷³, résout définitivement le problème dit de l'induction et rend *in fine* possible la certitude en physique⁷⁴.

⁶⁷ Voir *EMR, Entretien II*, OC XII, pp. 57-58.

⁶⁸ Voir *ibid.*. Malebranche ne semble pas distinguer une forme « vague » de généralité (entendue comme la majorité des éléments au sein d'un groupe donné) et une véritable universalité s'étendant à *tous* les éléments de cet ensemble. On sait que le *Dictionnaire* de Furetière confond également les deux termes. Voir, par exemple, les deux entrées suivantes du *Dictionnaire* : « GENERALITE. s. f. Universalité » et « UNIVERSALITE. s. f. Généralité ».

⁶⁹ Voir *EMR, Entretien II*, OC XII, pp. 57-58.

⁷⁰ Les idées particulières sont ainsi des « participations de l'idée générale de l'infini ». Voir, par exemple, *RV*, OC I, p. 441 : « tant s'en faut que cette idée <l'idée de l'infini> soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes ; qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini ». Geneviève Rodis-Lewis note que « cette thèse empiriste était courante bien avant Locke : les scolastiques, après Aristote, présentaient généralement l'infini comme une idée négative. Les auteurs des 2^{ème}, 3^{ème}, 5^{ème} objections aux Méditations, « *L'Hyperaspistes* », Regius reprennent l'hypothèse, que Descartes avait d'avance rejetée, d'une amplification progressive de toutes les perfections finies ». *RV, Notes de l'éditeur*, OC I, p. 529.

⁷¹ Dans le même registre, voir les pages que Malebranche consacre aux « nombres nombrés » et aux « nombres nombrants ». Voir *LA*, 19 mars 1699, OC IX, pp. 926 et suivantes. Cf. Claire Schwartz, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, pp. 151 et suivantes.

⁷² *RV*, OC I, p. 456. Cette « présence intime » permet de comprendre comment est précisée la demande qu'est l'expérience scientifique. Car si, comme l'affirment les auteurs de Port-Royal, « de quelque nature que soit la question que l'on propose à résoudre, la première chose qu'il faut faire est, de concevoir nettement et distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la question », alors l'expérience – dont on a montré le rôle déterminant dès l'élaboration des suppositions en physique – se joint à l'entendement pour orienter l'esprit vers l'objet qu'on veut connaître plus précisément. Or c'est la présence de l'idée d'être en général qui rend possible ou qui fonde cette jonction puisque toutes choses sont confusément ou virtuellement présentes à notre esprit (l'infini se découvre comme l'*a priori* de toutes nos représentations). La connaissance scientifique se construit alors à partir d'une « précompréhension » globale de toutes choses, lesquelles sont virtuellement contenues dans l'idée d'être en général ; puis le travail conjoint de l'expérience et de la raison spécifie et distingue cette « pré connaissance ». Voir Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 301. Cf. *RV*, OC II, p. 385.

⁷³ Sur l'expression – en partie inadéquate – « idée de Dieu », voir plus haut. Par ailleurs, sur l'équation être = infini = Dieu, voir Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 205. Dans ce passage, à l'appui de son propos, Victor Delbos cite Descartes et Malebranche. Voir, respectivement, *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649, AT V, 356 et *RV*, OC I, p. 441.

⁷⁴ Voir, par exemple, *ibidem* : « Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, *etc.* s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voit quelque chose de créé lorsqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes ».

Cela étant dit, si le problème de l'induction ne se pose pas en *droit*, dans les *faits* il en va autrement. Car, très souvent,

l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini. Car de même que l'esprit répand sur l'idée de telle étendue, quoique divisible à l'infini, l'idée de l'unité indivisible ; il répand aussi sur quelques idées particulières l'idée générale d'une parfaite égalité : et c'est ce qui le jette dans une infinité d'erreurs. Car toute la fausseté de nos idées vient de ce que nous les confondons entre elles, et que nous les mêlons encore avec nos propres modifications.⁷⁵

En d'autres termes, si l'esprit humain n'a, certes, pas le pouvoir de créer la généralité de ses idées, il peut, en revanche, « supposer <fausseté> des ressemblances, partout où il ne reconnaît pas visiblement de différences »⁷⁶. Or si cette erreur est très dangereuse en morale⁷⁷, elle est, plus généralement, « une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes »⁷⁸.

Le langage joue un rôle fondamental dans l'élaboration de cette fausse induction. C'est ce que suggère Malebranche dans le §4 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* écrivant :

Le quatrième est, qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent ; quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espère. Car il faut observer que tous les termes dont les Physiciens se servent sont équivoques : et que le mot de vin par exemple, signifie autant de choses différentes qu'il y a de différents terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder. De sorte qu'on peut même dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables ; et qu'ainsi quand un Physicien dit : Pour faire telle expérience, prenez du vin, on ne sait que très confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très grande circonspection dans les expériences ; et ne descendre point aux composées, que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires.⁷⁹

Dénonçant le quatrième défaut des « expérimentateurs », Malebranche met donc en garde contre un danger constitutif du langage humain, celui de rater, en quelque sorte, la richesse et la particularité du réel. Pour éclairer ce point, nous pouvons à nouveau revenir au

⁷⁵ *EMR, Entretien II*, OC XII, p. 58.

⁷⁶ *RV*, OC I, p. 484. Malebranche rejoint ici Bacon et Descartes. Voir, respectivement, Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 113 (il s'agit de l'aphorisme 45 du Livre I) et AT X, 359.

⁷⁷ Voir *RV*, OC I, pp. 484 et suivantes.

⁷⁸ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, p. 280.

⁷⁹ *RV*, OC I, pp. 318-319.

chapitre V de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* sur les « trois causes de la liaison des idées et des traces ». Les mots qu'utilise le physicien relèvent de la troisième cause de la liaison des idées et des traces, à savoir la volonté des hommes. Autrement dit, au fait (particulier) produisant une sensation ou une modification (particulière) de l'âme en vertu des deux premières lois de la nature ; puis à la trace imprimée dans le cerveau à cette occasion à laquelle est naturellement liée une idée (particulière)⁸⁰ succèdent l'institution humaine du langage et son problème : attacher conventionnellement un signe général à une idée particulière. La logique voudrait, au contraire, qu'il y ait autant de mots ou de signes que de faits. Mais la connaissance serait alors impossible et l'esprit se perdrait dans une multitude de sensations ne constituant pas une expérience. Bon gré, mal gré, l'esprit scientifique doit donc faire preuve de circonspection et d'attention. Multiplier les expériences, diversifier ou varier ses circonstances et son contexte sont autant de moyens à la fois de reconnaître cette richesse du réel et de s'assurer que le résultat n'est pas faussé⁸¹.

Au terme de cette analyse du §4 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* consacré aux défauts « de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences »⁸², nous espérons avoir montré en quel sens ce passage constitue un véritable discours de la méthode expérimentale malebranchiste. Par contraste, nous pouvons, en effet, énoncer les vertus du bon « expérimentateur ». Selon Malebranche, une bonne expérience scientifique doit être : méthodique ; commune ; désintéressée ; soucieuse de la richesse empirique du réel et consciente de l'irréductible singularité du concret ; prudente ; métaphysiquement savante ; courageuse et constante. Or, comme nous l'avons esquissé plus haut, notre philosophe se rapproche ici d'un penseur important lorsqu'il s'agit de conceptualiser le statut de l'expérience au XVII^e siècle : Bacon. Nous souhaiterions à présent interroger les liens qui unissent ces deux auteurs.

⁸⁰ Ce chapitre V de la *Première partie* du Livre second de la *Recherche* est, en effet, ambigu et suggère, à plusieurs reprises, l'existence d'idées particulières.

⁸¹ A nouveau, est ainsi évité le cinquième défaut des « expérimentateurs ». Voir *RV*, OC I, p. 319.

⁸² *RV*, OC I, p. 318.

Chapitre 3 - Malebranche et Bacon

A. La figure de Bacon

A différentes reprises, nous avons envisagé la possibilité d'un rapprochement entre Malebranche et Bacon¹. Pour apprécier cette parenté ou cette coloration baconienne de la philosophie de Malebranche, un bon moyen est d'analyser les extraits dans lesquels notre philosophe se réfère explicitement au chancelier anglais. Ce moyen devrait notamment nous permettre d'interroger la nature de notre rapprochement : car la pensée de Bacon colore-t-elle la philosophie malebranchienne à la manière d'une « touche impressionniste » (les deux pensées se juxtaposeraient sans liaison véritable) ou le lien entre nos deux auteurs est-il plus fort, plus radical et plus déterminant (Malebranche aurait une dette conceptuelle à l'égard de Bacon) ? Entre Malebranche et Bacon, y a-t-il plus qu'un air de famille ?

Le nom de « Bacon » apparaît 3 fois dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes*, toujours dans un contexte laudatif. L'auteur du *Novum Organum*² joue en effet très souvent le rôle d'une autorité validant le propos malebranchien.

Ainsi, tout d'abord, dans les dernières lignes du chapitre II de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* intitulé « *Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses* »³, Malebranche cite en latin « ces paroles fort judicieuses »⁴ du « Chancelier

¹ Tout d'abord (dans notre *Deuxième partie*, le chapitre « *Réflexion et expérience* »), à propos de la réflexion et des rapports existant entre Malebranche et Condillac, nous avons signalé que Bacon et Malebranche s'accorderaient, contre Condillac – et donc contre une certaine version de l'empirisme –, pour penser et pour énumérer « diverses facultés à part de leur application effective aux données de la perception » (André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 62), quand Condillac verrait celles-ci comme « le matériau relativement auquel les opérations de l'âme se diversifient » (*ibidem*). Pour Malebranche, comme pour Bacon, l'entendement et ses facultés ont donc une réalité. Ensuite (dans la *Seconde section* de notre *Troisième partie*, le chapitre « *L'expérience comme une demande* »), nous avons vu que Malebranche partageait avec Bacon une certaine détermination du travail scientifique en termes de « question(s) ». Enfin, dernièrement, dans le chapitre « *De ceux qui font des expériences* », nous avons mis en lumière la commune critique, baconienne et malebranchienne, des chimistes, ainsi que celle des fausses inductions.

² Dans la Bibliothèque de Malebranche, on trouve cette référence à Bacon : Bacon F., *Opera omnia*, Francfort, 1665. Cette édition contenait ainsi l'ensemble des œuvres philosophiques, morales, politiques et historiques du chancelier anglais, soit 14 œuvres au total. Cela étant dit, Malebranche cite ou fait le plus souvent allusion au seul *Novum Organum* qui concentre, il est vrai, l'essentiel de la méthode baconienne. En conséquence, ce chapitre sur « **Malebranche et Bacon** » analysera *exclusivement* ce dernier livre, relu, nous le verrons, à la lumière de notre travail. Nous remettons à plus tard une analyse *complète* et exhaustive des liens existant entre ces deux auteurs. Dans les pages qui suivent, nous chercherons à établir l'existence d'une commune vision du travail scientifique en général, de l'expérience en particulier chez Bacon et chez Malebranche.

³ RV, OC I, p. 278 (c'est Malebranche qui souligne).

⁴ *Ibid.*.

Bacon »⁵ : « *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi : estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet, et inficit* »⁶. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur traduisent ce passage de la façon suivante : « toutes les perceptions, des sens comme de l'esprit, ont proportion à l'homme, non à l'univers. Et l'entendement humain ressemble à un miroir déformant qui, exposé aux rayons des choses, mêle sa propre nature à la nature des choses, qu'il fausse et brouille »⁷ (il s'agit de l'aphorisme 41 du Livre I du *Novum Organum*).

Le contexte de ces deux textes est le suivant.

Notre extrait de Malebranche se situe à l'intérieur du Livre second consacré aux erreurs de l'imagination et dans sa *Seconde partie* qui analyse, quant à elle, les causes morales de l'erreur. Plus précisément, dans ce chapitre II, Malebranche revient sur les causes physiques des changements produits dans l'imagination par les différentes conditions ou manières de vivre des hommes, à savoir : « que nous imaginons les choses d'autant plus fortement, que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence »⁸.

L'extrait de Bacon se situe, quant à lui, dans l'ensemble des aphorismes qui constituent ce que l'on appelle la critique des Idoles. Pour mémoire, le *Novum Organum* – deuxième partie du projet baconien d'une *Instauratio Magna*, cette Régénération et Restauration des Sciences – est partagé en deux livres : le premier, « négatif » ou « destructif », énonce les causes des erreurs des hommes ; le second, « positif » ou « constructif », a pour objet d'enseigner le bon usage de la raison dans l'étude des choses. Or « les idoles et les notions fausses qui (...) assiègent l'esprit au point que la vérité y trouve un accès difficile »⁹ sont de quatre genres selon Bacon : « les idoles de la race » ; « les idoles de la caverne » ; « les idoles de la place publique » et « les idoles du théâtre »¹⁰. L'aphorisme 41 du Livre I traite des « idoles de la race <qui> ont leur fondement dans la nature humaine elle-même, dans la race, dans la souche des hommes »¹¹.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* (c'est Malebranche qui souligne). Voir *Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum*, Amstelaedami Apud Henricum Wetstenium, 1694, p. 35.

⁷ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 111.

⁸ *RV*, OC I, p. 275.

⁹ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 110. Sur la distinction entre les idoles de l'esprit humain (ces « dogmes creux ») et les idées de l'esprit divin (« les vraies marques empreintes dans les créatures »), voir *op. cit.*, p. 106.

¹⁰ Sur ces quatre genres d'idoles, voir *op. cit.*, pp. 110 et suivantes.

¹¹ *Op. cit.*, p. 111.

Malebranche et Bacon sont donc d'accord pour affirmer qu'il y a des causes naturelles ou « essentielles » des erreurs des hommes : le caractère fini de l'entendement humain, l'union étroite de l'âme et du corps, ses passions... sont autant d'obstacles à la découverte de la vérité.

Ensuite, dans le §3 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* intitulé « *Des personnes d'autorité* », la dénomination « *Le Chancelier Bacon* »¹² apparaît en note, à partir de la cinquième édition, après une affirmation que Malebranche présente comme une paraphrase du chancelier anglais. Voici cette affirmation : « Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, et ce faux respect a des suites très dangereuses »¹³.

Un extrait de l'aphorisme 65 du Livre I du *Novum Organum*, cité en latin, suit immédiatement cette paraphrase : « *Pessima res est errorum apotheosis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio* »¹⁴. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur traduisent cette phrase de la façon suivante : « La pire chose est en effet l'apothéose de l'erreur ; et c'est une vraie peste pour l'entendement que la vénération accordée aux choses vaines »¹⁵.

Puis Malebranche évoque à nouveau Bacon en ces termes : « Il faut donc bien prendre garde, dit l'Auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, et de ne pas prétendre par son propre esprit, découvrir dans la Sainte Ecriture ce que le S. Esprit n'a pas voulu déclarer »¹⁶. Notre philosophe fait allusion à un passage de l'aphorisme 65 dans lequel Bacon cite un extrait du verset 5 du chapitre 24 de l'*Evangile selon Saint Luc*. Voici ce passage en latin : « *Huic autem vanitati, nonnulli ex modernis summa levitate ita indulserunt, ut in primo capitulo Geneseos et in libro Job, et aliis Scripturis sacris, Philosophiam naturalem fundare conati sint ; inter viva quaerentes mortua* »¹⁷. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur en proposent la traduction suivante : « A cette vanité, quelques modernes se sont complaisamment abandonnés, avec tant de légèreté qu'ils ont tenté de fonder la philosophie naturelle sur le premier chapitre de la *Genèse*, sur le

¹² RV, OC I, p. 315 (c'est Malebranche qui souligne).

¹³ *Ibid.*. Cette affirmation renvoie-t-elle à un aphorisme précis du *Novum Organum* ou annonce-t-elle la citation suivante – dont l'objet est à peu près similaire – ?

¹⁴ RV, OC I, p. 315 (c'est Malebranche qui souligne). Voir *Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum*, p. 53.

¹⁵ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 125.

¹⁶ RV, OC I, p. 315.

¹⁷ Voir RV, *Notes de l'éditeur*, OC I, p. 515. Voir également *Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum*, p. 53.

livre de *Job*, et sur d'autres textes sacrés des Écritures ; *cherchant ce qui est mort dans ce qui est vivant* »¹⁸.

Enfin, un dernier passage du même aphorisme est immédiatement cité en latin sans que notre philosophe précise son auteur : « *Ex divinatorum et humanorum malesana admixtione, non solum educitur Philosophia phantastica, sed etiam Religio haeretica. Itaque salutare admodum est si mente sobria fidei tantum dentur, quae fidei sunt* »¹⁹. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur traduisent cet extrait de la façon suivante : « ce mélange malsain des choses divines et des choses humaines suscite non seulement une philosophie imaginée, mais encore une religion hérétique. C'est pourquoi, il n'est rien de plus salutaire que de garder mesure et de réserver à la foi ce qui est à la foi »²⁰.

Le contexte de ces différents passages doit nous permettre d'en déterminer le sens.

Le texte de Malebranche se situe avant le §4 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* intitulé « De ceux qui font des expériences » analysé précédemment. Le contexte est donc toujours celui de la critique des « personnes d'étude »²¹, c'est-à-dire des savants et des érudits de toute sorte qui sont d'autant plus sujets aux erreurs de leur imagination qu'ils veulent découvrir la vérité. Plus précisément, dans ce chapitre VIII, Malebranche trouve « à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes ; parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti »²². Il traite alors des personnes d'autorité, *i.e.* de « tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes »²³ mais qui, à cause de cette autorité, soit se croient infaillibles soit risquent de séduire « ceux qui les écoutent avec respect, et qui n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manières et aux apparences »²⁴.

Le texte de Bacon se situe toujours, quant à lui, dans le groupe d'aphorismes consacrés à la critique des Idoles. L'aphorisme 65 du Livre I revient, plus particulièrement, sur les idoles du théâtre, c'est-à-dire sur les « idoles qui, propagées par les systèmes des philosophies et aussi par les règles défectueuses des démonstrations, sont venues s'implanter dans l'esprit des hommes »²⁵. D'après Bacon, « la souche des erreurs et la fausse philosophie se divisent en

¹⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 125 (ce sont Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur qui soulignent).

¹⁹ *RV*, OC I, p. 315 (c'est Malebranche qui souligne). Voir *Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum*, p. 53.

²⁰ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 125.

²¹ Voir *RV*, OC I, pp. 279 et suivantes.

²² *Op. cit.*, p. 310.

²³ *Op. cit.*, p. 314.

²⁴ *Op. cit.*, p. 315.

²⁵ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 112.

trois genres : sophistique, empirique, superstitieux »²⁶. Notre extrait traite plus particulièrement de « la corruption de la philosophie par la superstition et le mélange de théologie »²⁷.

Malebranche et Bacon sont donc à présent d'accord pour affirmer qu'il existe des causes intellectuelles, sociales ou morales des erreurs des hommes : la trop grande fréquentation des œuvres des philosophes pervertit et freine la progression de l'esprit scientifique.

Enfin, dans le §5 du chapitre II du Livre quatrième de la *Recherche* intitulé « *Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guères de rapport à nous* »²⁸, Malebranche cite en latin un court extrait de l'aphorisme 50 du Livre I du *Novum Organum* en mentionnant explicitement le nom de son auteur : « *Contemplatio ferè desinit cum aspectu*, dit Bacon »²⁹. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur traduisent ce passage de la façon suivante : « De là vient que la spéculation cesse communément quand cesse la vision »³⁰.

Notre extrait de Malebranche se situe dans le Livre quatrième de la *Recherche* consacré aux inclinations ou aux mouvements naturels de l'esprit – considérés comme possiblement erratiques conformément au projet général de la *Recherche* –. Plus précisément, Malebranche montre en quel sens l'inquiétude de la volonté – dont le principe est l'inclination pour le bien en général – fatigue notre attention, attention d'autant plus troublée que les objets sur lesquels elle porte sont moins sensibles et plus abstraits.

Le texte de Bacon fait à nouveau partie du groupe d'aphorismes constituant la critique des idoles de la race.

En conséquence, nos deux auteurs partagent derechef ici l'idée que la nature même de l'homme rend difficile sa quête de vérité.

Cette confrontation appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, les allusions à Bacon faite par Malebranche dans le seul §3 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche* suggèrent qu'à côté des références explicites au chancelier anglais existent de nombreuses références implicites ou des passages inspirés (consciemment ou non) par le *Novum Organum*, sans que cet ouvrage ni son auteur

²⁶ *Op. cit.*, p. 123.

²⁷ *Op. cit.*, p. 125.

²⁸ *RV*, OC II, p. 26 (c'est Malebranche qui souligne).

²⁹ *Op. cit.*, p. 29 (c'est Malebranche qui souligne). Voir *Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum*, p. 41.

³⁰ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 116.

soient nommés. Si on ajoute à cela le fait que la Bibliothèque de Malebranche contient les œuvres complètes de Bacon – et non le seul *Novum Organum* –, l’analyse détaillée des allusions au chancelier anglais suppose un travail minutieux que la présente recherche ne permet pas. En complément des notes des commentateurs des *Œuvres complètes* de Malebranche, nous proposerons, plus bas, une relecture du *Novum Organum à la lumière de notre travail*. Il s’agira donc de noter les points d’accord et de désaccord entre Malebranche et Bacon relativement à la nature, au statut voire au fonctionnement précis de l’expérience en général et de l’expérience scientifique en particulier.

Ensuite, on remarquera que ces références interviennent toutes dans le cadre critique d’une réflexion sur les causes de l’erreur. On regrettera donc le caractère convenu de ces renvois. Aucune allusion à certains aspects techniques de la philosophie de Bacon, aucune analyse de ses concepts fondamentaux (les notions d’induction, de tables de comparation, d’instances prérogatives... sont, par exemple, absentes)³¹ : Malebranche souligne simplement son accord lorsqu’il s’agit de critiquer le recours aux seuls sens ou l’absence de réflexion critique dans la recherche de la vérité.

En outre, notre philosophe juge rarement le chancelier anglais, dont les citations jouent simplement le rôle d’arguments d’autorité. Le propos baconien répète le plus souvent celui de Malebranche. Ce qui explique peut-être le rejet, en note, du nom de « Bacon » dans le §3 du chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche*. Cela étant dit, si on joint à cette figure autoritaire de Bacon le qualificatif « judicieuses » que Malebranche utilise dans le chapitre II de la *Seconde partie* du Livre second de la *Recherche*, on devine le caractère laudatif de ce rapprochement avec l’auteur du *Novum Organum*. Ce que confirme, par contraste, le jugement sévère de Malebranche à l’égard de Locke malgré leur intérêt commun pour les sens et pour l’expérience.

B. *Le mépris de Locke*

Dans l’ensemble du corpus malebranchien, on trouve en effet 4 références explicites à Locke, toujours dans un contexte critique. Aucun ouvrage de Locke n’apparaît d’ailleurs dans la Bibliothèque de Malebranche. Cela étant dit, comme le remarque Geneviève Rodis-Lewis, « la présence d’un livre dans une bibliothèque n’implique pas toujours qu’on l’ait lu ; (...) à

³¹ Voir, plus bas, la nuance que nous apportons à ce jugement.

l'inverse, son absence est encore moins signifiante : Malebranche disposait de la riche bibliothèque de l'Oratoire »³².

Les deux premières références à Locke se trouvent dans l'*Avertissement*³³ qui précède la *Réponse de Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld* (19 mars 1699). Notre philosophe écrit : « L'estime que quelques personnes d'esprit font du *Traité de l'Entendement humain* composé par M. Locke Auteur Anglais, qui y établit une opinion fort opposée à ce que pense le Père Malebranche sur la nature des idées, l'estime, dis-je, pour le *Traité* de M. Locke, a été une nouvelle raison pour moi de publier cet ouvrage, dans le dessein de désabuser ceux qui pourraient se laisser surprendre par des sentiments qui me paraissent établir le Pyrrhonisme »³⁴.

La même idée est exprimée dans l'*Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*. Malebranche écrit : « Dans un temps où les erreurs des Auteurs Anglais, Hobbes, Locke, et quelques autres, se répandent partout, et font de trop grands ravages pour demeurer secrets, il ne faudrait pas se railler de ce principe, *Que les idées sont différentes des perceptions que nous en avons* ; qu'elles sont éternelles et immuables, et nos perceptions passagères »³⁵.

Enfin, la pensée morale et politique de Locke n'est pas épargnée, comme le soulignent les *Réflexions sur la prémotion physique* dans lesquelles Malebranche écrit : « Hobbes, Locke et quelques autres, auraient découvert le vrai fondement de la morale : L'autorité et la puissance donnant sans raison, droit à faire tout ce qu'on veut, quand on n'en a rien à craindre »³⁶. Malebranche utilise ici cette forme d'argument qu'on nomme *modus tollens* : si Dieu était tout-puissant sans être sage, alors Locke aurait raison d'affirmer que les volontés divines, comme celles des Princes, sont sans raison. Mais Dieu est essentiellement sage. Donc Locke a tort. On sait que cette thèse n'est pas sans enjeux épistémologiques majeurs puisqu'il y va du fondement de la vérité (universelle, objective, nécessaire) et donc de la science.

Si Locke apparaît aux yeux de Malebranche comme le défenseur de la très dangereuse erreur selon laquelle nos perceptions seraient des modalités essentiellement représentatives

³² Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 12.

³³ Comme le précise André Robinet, « cet Avertissement semble avoir été entraîné par la publication récente de la traduction française de l'*Essai* de Locke, par P. Coste, en 1700 ». *Recueil de toutes les réponses à monsieur Arnauld, Notes de l'éditeur*, OC VIII-IX, p. 1205.

³⁴ *LA*, 19 mars 1699, OC IX, p. 899.

³⁵ *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, OC XV, p. 51 (c'est Malebranche qui souligne).

³⁶ *RPP*, OC XVI, p. 98. Malebranche fait ici référence au *de Cive* et au *Leviathan* de Hobbes ainsi qu'aux *Lettres sur la tolérance*, au *Traité sur le gouvernement* et au *Christianisme raisonnable* de Locke.

(cette thèse entraînant le relativisme ou le scepticisme), Bacon, de son côté, fait figure de scientifique sensé prônant l'utilisation conjointe des sens ou de l'expérience *et* de la raison. Cela étant dit, sa reprise par Malebranche reste, il est vrai, rudimentaire. Pourquoi ce silence relatif ? L'héritage baconien de la philosophie de Malebranche se réduit-il à ces quelques emprunts ou l'influence de Bacon sur la pensée de notre philosophe est-elle plus radicale ? A titre d'exemple, Malebranche n'emprunte-t-il réellement rien à la partie « constructive » du *Novum Organum* ? Ne peut-on pas, au contraire, penser que notre philosophe a percé le secret de la méthode baconienne (à savoir l'induction) en sorte que, s'il n'en dit mot, c'est moins pour marquer un désaccord que pour signifier son adhésion profonde à une pensée qu'il a choisi d'exercer et de mettre en pratique ? Autant de questions auxquelles nous allons tenter de répondre en relisant le *Novum Organum* à la lumière de notre travail.

C. Malebranche lecteur de Bacon

Tout d'abord, on sera frappé par l'organisation commune des deux œuvres majeures de nos deux philosophes. Malebranche et Bacon partagent, en effet, l'organisation formelle de leur ouvrage respectif divisé en deux parties : l'une, négative et destructrice (les cinq premiers livres de la *Recherche* ; la première partie du *Novum Organum*) ; l'autre, positive et constructive (le dernier livre de la *Recherche* consacré à la méthode ; la seconde partie du *Novum Organum*).

On a remarqué également à quel point Malebranche appréciait la réflexion de Bacon sur les idoles faisant obstacle au bon usage de l'entendement. On soulignera toutefois que notre philosophe regroupe les quatre genres d'idoles baconiens en deux catégories, selon qu'il traite des causes physiques du dérèglement des sens, de l'imagination, de l'entendement et de la volonté de l'homme ou des causes morales de ses erreurs. Les idoles de la race correspondent en effet aux causes physiques de l'erreur selon Malebranche, tandis que les idoles de la caverne³⁷, les idoles de la place publique³⁸ et les idoles du théâtre renvoient à ce que notre philosophe nomme les causes morales de nos défauts.

³⁷ Ces idoles ont, en effet, « leur origine dans la nature propre de chaque individu (âme et corps), et également dans l'éducation, l'habitude et les circonstances ». Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 117. Voir également *op. cit.*, p. 111.

³⁸ Ce sont, en effet, « les idoles qui naissent, pour ainsi dire, du rapprochement, et de l'association des hommes entre eux ». *Op. cit.*, p. 112.

C'est pourquoi l'accord entre Malebranche et Bacon n'est pas que formel. Les deux philosophes s'entendent également *sur le fond*. Ils partagent, selon nous, une commune vision du travail scientifique en général ; une même conception de l'expérience en particulier. Il suffit de lire l'aphorisme 95 du Livre I du *Novum Organum* qui résume, à lui seul, de façon imagée, le résultat de notre réflexion sur la nature de l'empirisme malebranchien. Dans les aphorismes 92 à 114, Bacon envisage les raisons d'espérer en un progrès des sciences³⁹. Il écrit alors :

Ceux qui ont traité les sciences furent ou des empiriques ou des dogmatiques. Les empiriques, à la manière des fourmis, se contentent d'amasser et de faire usage ; les rationnels, à la manière des araignées, tissent des toiles à partir de leur propre substance ; mais la méthode de l'abeille tient le milieu : elle recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, mais la transforme et la digère par une faculté qui lui est propre. Le vrai travail de la philosophie est à cette image. Il ne cherche pas son seul ou principal appui dans les forces de l'esprit ; et la matière que lui offre l'histoire naturelle et les expériences mécaniques, il ne la dépose pas telle quelle dans la mémoire, mais modifiée et transformée dans l'entendement. Aussi, d'une alliance plus étroite et plus respectée entre ces deux facultés, expérimentale et rationnelle (alliance qui reste à former), il faut bien espérer.⁴⁰

Avons-nous cherché à affirmer autre chose lorsque nous avons souligné, à plusieurs reprises, en reprenant les mots de Kant, que la philosophie de Malebranche n'était pas réductible à un usage exclusif et « aveugle » de l'expérience sensible ni, *a contrario*, à un intellectualisme « vide » – c'est pourquoi nous avons décidé de qualifier d'« ambigu » l'empirisme malebranchien – ? Le chancelier anglais avait-il raison d'espérer ? Malebranche réalise-t-il le projet baconien d'une « alliance » entre l'expérience et la raison ? A sa manière, sans aucun doute.

D'autres expressions baconiennes mettent l'accent sur cette « collaboration » nécessaire entre l'expérience et la raison, caractéristique, selon nous, de la conceptualisation malebranchienne de l'expérience. Nous pensons notamment à cet extrait de la Préface à la *Grande Restauration* dans lequel Bacon justifie son projet en ces termes : « nous estimons avoir raffermi à jamais les liens d'un mariage vrai et légitime entre la faculté empirique et la faculté rationnelle, dont les multiples divorces et répudiations, aussi pénibles que funestes, ont semé le trouble dans la famille humaine »⁴¹.

³⁹ En effet, après sa critique des Idoles, Bacon expose les signes et les causes de l'infortune ou de l'erreur des hommes puis les raisons d'espérer en un accroissement des sciences.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 156-157. On notera que l'exemple le plus remarquable de la fausse philosophie empirique – au mauvais sens du terme – se trouve précisément chez les chimistes. Voir *op. cit.*, pp. 123-124.

⁴¹ Préface à la *Grande Restauration*, p. 72.

Ensuite, si le mot « expérimentation » est, certes, absent des *Œuvres complètes* de Malebranche ainsi que du *Dictionnaire* de Furetière, la distinction baconienne entre l'*Experientia* – ou l'expérience en général – et l'*Experimentum* – qui désigne « l'expérience déterminée par quelque trait de méthode »⁴² – a nécessairement orienté sinon la terminologie du moins la réflexion de Malebranche sur l'expérience. Témoin de cette distinction, cet extrait de l'aphorisme 82 du Livre I du *Novum Organum* :

Reste la simple expérience <*Experientia*>. Lorsqu'elle se présente d'elle-même on la nomme hasard ; lorsqu'elle est recherchée, on la nomme expérimentation <*Experimentum*>. Or cette sorte d'expérience <*Experientia*> n'est rien qu'un balai délié (comme on dit) ; c'est un simple tâtonnement, tel celui d'un homme dans la nuit qui tente tout dans l'espoir de tomber par chance dans le droit chemin, alors qu'il ferait mieux et serait plus avisé d'attendre le jour ou d'allumer un flambeau, et de se mettre ensuite en route. L'ordre véritable de l'expérience <*Experientia*> est, au contraire, d'allumer d'abord un flambeau puis, à la lumière de celui-ci, de montrer la route en commençant par une expérience <*Experientia*> ordonnée et classée, sans aucune interversion ni dispersion, en tirant d'elle ensuite des axiomes, et, réciproquement, en tirant des axiomes ainsi établis de nouvelles expériences <*Experimentum*>. Se souvenant que le Verbe divin n'opéra pas sans ordre sur la masse des choses.⁴³

Or, nous avons vu, plus haut, que Malebranche distinguait l'expérience comme une confrontation théorique mais « irréfléchie » ou passive avec la réalité et l'expérience comme une construction volontaire et raisonnée rapprochant l'expérience scientifique de ce que nous nommerions aujourd'hui une « expérimentation ». Par ailleurs, pour nos deux auteurs, l'*Experientia* désigne aussi bien l'expérience commune ou simple expérience <*mera experientia*> que la base nécessaire de toute science. La pensée de Bacon est peut-être à l'origine de ces déterminations. On pourrait également trouver des équivalents malebranchiens aux conceptualisations baconiennes de l'expérience *lumineuse* <*experimentum luciferum*>, plutôt que *fructueuse* <*experimentum fructiferum*>⁴⁴, ou encore de

⁴² Francis Bacon, *Novum Organum*, Introduction, p. 60.

⁴³ Francis Bacon, *Novum Organum*, pp. 142-143. Bacon est en train d'exposer les causes du triste état des philosophies. Par ailleurs, on notera que le chancelier anglais entend par « axiome » une proposition générale. Il donne ainsi au mot « le sens d'une généralité progressive dont il faut inventer la vérité selon une échelle inductive ». Voir Francis Bacon, *Novum Organum*, Glossaire, p. 336. Enfin, sur la distinction entre les sens ou la perception sensible et l'expérience, voir Distribution de l'œuvre, p. 80.

⁴⁴ Voir Francis Bacon, *Novum Organum*, pp. 159-160 (il s'agit de l'aphorisme 99 du Livre I du *Novum Organum*) : « Mais l'espoir d'un progrès ultérieur des sciences sera bien fondé, quand dans l'histoire naturelle on recueillera et amassera une foule d'expériences qui par elles-mêmes ne sont d'aucun usage, mais qui prêtent à la seule invention des causes et des axiomes. Expériences, que nous appelons lumineuses, pour les distinguer des fructueuses. Les premières ont en elles une vertu et une propriété remarquable : ne jamais tromper ni décevoir. En effet, comme leur emploi ne vise pas à produire une œuvre, mais à dévoiler en quelque chose une cause naturelle, peu importe le résultat ; elles répondent également au but recherché, en mettant un terme à la question ».

l'expérience *lettrée* <*experientia literata*>⁴⁵. Sans utiliser la même terminologie, le chapitre « *De ceux qui font des expériences* », analysé plus haut, ne dément pas ces distinctions.

Enfin, nous pensons que l'utilisation de l'expérience en amont et en aval du travail scientifique – opération qu'a révélé notre chapitre sur la *supposition et l'expérience chez Malebranche* – peut être pensée comme un point commun entre les méthodes malebranchienne et baconienne. Autrement dit, si Malebranche ne reprend pas à son compte le vocabulaire technique, et parfois imagé, de Bacon ; si les termes « induction »⁴⁶ ou « induire » sont absents du corpus malebranchien et n'apparaissent pas dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes*, notre philosophe partage toutefois avec le chancelier anglais ce besoin d'« ouvrir et <d'> aménager une voie neuve et sûre à l'esprit, à partir des perceptions sensibles elles-mêmes »⁴⁷. On s'assurera de ce « va-et-vient », empirique *et* rationnel, caractéristique, selon nous, des méthodes de Bacon et de Malebranche, en lisant cet extrait de l'aphorisme 117 du Livre I du *Novum Organum* :

la méthode que nous suivons (...) ne consiste pas à tirer des œuvres d'autres œuvres, des expériences d'autres expériences, comme le font les empiriques, mais à tirer des œuvres et des expériences les causes et les axiomes, et, en retour, des causes et des axiomes de nouvelles œuvres et expériences, comme le font les interprètes légitimes de la nature.⁴⁸

Plus loin, Bacon écrit :

Les directives pour l'interprétation de la nature se répartissent en deux genres : le premier qui traite de l'extraction et du dégagement des axiomes à partir de l'expérience <*Experientia*> ; le second de la déduction et de la dérivation de nouvelles expériences <*Experimentum*> à partir des axiomes.⁴⁹

On retrouve ici le double mouvement que nous avons vu à l'œuvre par exemple dans l'*Éclaircissement XVI* : une supposition (en partie) établie et structurée par l'expérience permet la déduction de certaines conséquences rationnelles que confirme l'expérience.

Fort de cette commune conception de la méthode, on pourrait trouver également, ici et là, à défaut d'une théorisation, un usage implicite, conscient ou non, des tables de

⁴⁵ Il s'agit, entre autres choses, de l'expérience mise par écrit. Voir l'aphorisme 101 du Livre I du *Novum Organum* (*op. cit.*, p. 160).

⁴⁶ Pour un aperçu des occurrences de ce terme – qui caractérise la nouvelle méthode baconienne – dans le *Novum Organum*, voir Francis Bacon, *Novum Organum*, Glossaire, p. 341.

⁴⁷ Francis Bacon, *Novum Organum*, Préface, p. 94.

⁴⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 170. Voir également *op. cit.*, p. 161.

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 194-195.

comparution baconiennes⁵⁰ chez Malebranche. C'est ce que souligne André Robinet analysant la critique malebranchienne de la théorie cartésienne de la force de repos. En effet, affirmant qu'il suffit que Dieu cesse de vouloir qu'une boule soit agitée pour qu'elle s'arrête (inutile, par conséquent, d'user d'une volonté positive de la mettre en repos), Malebranche établit une argumentation « à la Bacon » par présence et absence de l'effet relativement à la cause⁵¹ (la volonté de Dieu, qui était la cause du mouvement, n'étant plus, le mouvement n'est plus).

Pour conclure, c'est bien, selon nous, dans le fond et dans la forme que la philosophie malebranchienne hérite de la réflexion du chancelier anglais sur le travail scientifique en général et sur l'expérience en particulier. Le désir de « s'attarder le temps nécessaire auprès des choses mêmes et de l'expérience »⁵² ou encore de « faire route à travers les forêts de l'expérience et des choses particulières »⁵³ leur est commun. Or, sur cette voie, il n'y a pas de meilleur guide que la raison, collaborant avec l'expérience.

Si notre lecture est correcte, pourquoi ce silence relatif de Malebranche ? Pourquoi le nom de Bacon n'apparaît-il que trois fois dans l'ensemble du corpus malebranchien ? Par peur de choquer (y compris lui-même) en révélant ainsi son empirisme ? Par inconscience ? Ou peut-on avancer l'idée que la profondeur de son accord avec le chancelier anglais se passe, en quelque sorte, de commentaire, comme si Malebranche *comprendait* Bacon sans qu'il juge nécessaire de prouver qu'il le *connait* parfaitement ? Quelles que soient les réponses qu'on apportera à ces questions, qu'on s'accorde sur l'importance de l'influence de la pensée du chancelier anglais sur la conceptualisation malebranchienne de l'expérience.

⁵⁰ Voir *op. cit.*, pp. 195 et suivantes.

⁵¹ Voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 98-99.

⁵² Préface à la *Grande Restauration*, p. 69.

⁵³ *Op. cit.*, p. 70.

L'expérience scientifique _ Conclusion de la *Seconde section* de la *Troisième partie*

Malebranche empiriste !

Au terme de cette *Seconde section* consacrée à l'expérience scientifique, plus rien ne semble interdire le syntagme « empirisme malebranchien ». Certes, le recours de notre philosophe aux sens et à l'expérience ne signifie jamais l'éviction de la raison. Il ne s'agit pas d'un empirisme aveugle. Mais l'expérience joue partout dans la physique malebranchienne un rôle véritablement fondateur : *en amont* de l'élaboration des théories, elle permet de sélectionner ou de trier, parmi les suppositions rationnelles possibles, celles qui sont pertinentes et celles qui ne le sont pas ; *en aval*, elle vient confirmer (ou infirmer) ces suppositions rationnelles et leurs conséquences déductives. L'expérience scientifique est ainsi cette « espèce (...) de demande (...) que l'on fait à l'Auteur de la nature »¹ par laquelle l'homme cherche à percer à jour le secret de la nature, qu'il s'agisse de la lumière et des couleurs, de la génération du feu, des états de la matière ou encore de la pesanteur.

D'où son caractère méthodique et raisonné. Or s'il revient à l'homme d'élaborer une véritable méthode expérimentale (*ordo cognoscendi*), c'est bien évidemment Dieu ou la Sagesse qui fonde la rationalité de l'expérience scientifique (*ordo essendi*) et qui permet ce passage et cette collaboration de l'expérience et de la raison.

Malebranche envisage-t-il l'expérience comme « une première présence effective de l'universel dans l'âme »² ? Peut-on parler d'un héritage aristotélicien sur ce terrain théorique et scientifique même ? Pour mémoire, dans les *Seconds Analytiques*, Aristote écrivait :

ils <les animaux> possèdent une puissance de discernement qui leur est connaturelle, et que nous appelons « sensation » (*aisthêsis*). Bien qu'elle se trouve chez les animaux, une rétention de l'impression sensible se forme chez certains, mais ne se forme pas chez les autres. Pour tous ceux, donc, chez qui elle ne se forme pas, il n'y a pas de connaissance en dehors de l'acte de sentir, aussi bien en général que pour ce qui ne laisse pas d'impression. Quant à ceux dans lesquels elle se trouve, une fois qu'ils ont senti, ils la possèdent encore dans leur âme. Quand cela s'est produit plusieurs fois, il y a une différence entre ceux chez qui se forme une notion (*logos*), à partir de la rétention de ces impressions, et ceux chez qui ce n'est pas le cas. Ainsi, de la sensation vient la mémoire, comme nous l'avons dit, et de la mémoire, quand elle s'applique fréquemment au même objet, vient l'expérience (*empeiria*), car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une expérience une. De l'expérience à

¹ RV, OC II, p. 387.

² Pierre-Marie Morel, *Aristote*, p. 71.

son tour – c'est-à-dire de l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, de l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles –, vient le principe de l'art et de la science ; de l'art s'il s'agit d'une genèse, de la science s'il s'agit de ce qui est. Ces dispositions ne se trouvent donc pas en nous sous une forme déterminée et elles ne proviennent pas non plus d'autres dispositions plus savantes, mais de la sensation. De même, pendant une bataille, dans la déroute, l'un s'immobilisant, l'autre s'immobilise, puis un autre, jusqu'à ce que l'armée retrouve son ordre initial. Or l'âme est constituée de telle sorte qu'elle peut éprouver cela. On l'a déjà dit, mais pas assez clairement ; expliquons-le à nouveau. Quand, parmi une multiplicité indifférenciée, quelque chose s'est immobilisé, il y a dans l'âme un premier universel – en effet, c'est l'individuel qui est senti, mais la sensation est sensation de l'universel, par exemple sensation de l'homme et non de l'homme-Callias. Un nouvel arrêt se produit à ce niveau, jusqu'à ce qu'on s'arrête aux notions sans parties et universelles, par exemple au niveau « animal de telle espèce », jusqu'au niveau « animal », puis la même chose se produit à ce niveau-là. Il est donc clair que c'est nécessairement par induction (*epagôgè*) que nous connaissons les premiers principes, car c'est ainsi que la sensation produit en nous l'universel.³

Pierre-Marie Morel rappelle le contexte de cet extrait : si la science démonstrative peut être assimilée au syllogisme et à la démonstration, et si le syllogisme démonstratif consiste à déduire avec nécessité à partir de prémisses certaines, vraies et immédiates (et donc indémontrables), alors, demande Aristote, « comment connaître scientifiquement ce qui est présupposé et non pas produit par la science ? »⁴ Pour éviter le projet absurde et contradictoire que serait celui de rechercher la cause des principes, et donc la cause de la cause (à l'infini), Aristote pose la question de l'acquisition des savoirs. Or, selon Aristote, nous ne possédons pas une connaissance innée et latente des principes (il serait, en effet, absurde que nous ayons des connaissances plus exactes et mieux fondées que la démonstration, mais moins manifestes qu'elle). Il faut donc admettre que « nous ne connaissons pas positivement les principes avant de les avoir présents à l'esprit, mais que nous avons en nous la faculté ou la puissance de les acquérir. (...) Aristote doit dès lors décrire le cheminement qui conduit de cette puissance première à la saisie des principes »⁵ (selon un point de vue *génétique*, et donc en traduisant « le problème épistémologique du fondement de la science en termes de psychologie des facultés »⁶) : c'est précisément l'objet de notre extrait. A partir de là, on irait de la sensation à l'expérience, en passant par la mémoire, puis à l'art (lorsqu'il s'agit de produire) et à la science (quand il s'agit de connaître ce qui est). Or, selon Aristote, ce qui permet ce passage,

³ Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19. Ce passage est traduit par Pierre-Marie Morel. Voir Pierre-Marie Morel, *Aristote*, pp. 69-70.

⁴ *Op. cit.*, p. 68.

⁵ *Op. cit.*, p. 69.

⁶ *Ibid.*.

c'est le fait que l'expérience est une première présence effective de l'universel dans l'âme : « l'universel qui s'est mis au repos tout entier dans l'âme, (...) l'un en dehors de la multiplicité des choses, qui se trouve un et identique en chacune d'elles ». Analysant la métaphore guerrière qui suit immédiatement cette définition, Pierre-Marie Morel écrit : « L'image de la bataille nous invite à comprendre ce repos comme le premier résultat d'un processus en cours : de même que les soldats reprennent position à partir d'un « homme de base », pour que la colonne soit à nouveau en ordre de marche, de même l'expérience réalise une première stabilisation de l'universel et permet ainsi une nouvelle progression. La multiplicité des perceptions d'individus humains conduit naturellement à la saisie de ce qui fait leurs caractères essentiels communs »⁷.

Il ne serait sans doute pas pertinent d'exagérer ce rapprochement théorique entre Malebranche et Aristote. Les pensées des deux philosophes sont suffisamment distinctes pour qu'on s'interdise de les identifier. Malebranche ne partagerait pas, par exemple, l'idée selon laquelle nous ne possédons pas une connaissance innée des principes⁸. Au contraire, Dieu est connu par lui-même ; il est vu « d'une vue immédiate et directe »⁹. Cela étant dit, il est incontestable que l'expérience malebranchienne mène, sinon à l'universel au sens aristotélicien du terme, du moins à une forme de généralité que fonde la présence de Dieu ou de la Raison souveraine et universelle au sein même du sensible. D'abord, en révélant Ses volontés, selon une méthode que nous avons précédemment décrite ; ensuite, en favorisant, du fait même de cette généralité constitutive de l'expérience (par opposition à la simple sensation), le passage du sensible à l'intelligible, et donc la collaboration de l'expérience et de la raison¹⁰.

⁷ *Op. cit.*, pp. 71-72.

⁸ Voir Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19. Ce passage est traduit par Pierre-Marie Morel. Voir Pierre-Marie Morel, *Aristote*, p. 66.

⁹ *RV*, OC I, p. 449.

¹⁰ On remarquera qu'analysant la connaissance aristotélicienne des principes et confrontant notre extrait des *Seconds Analytiques*, II, 19 avec un autre passage dans lequel Aristote paraît ne pas se satisfaire pleinement de la solution inductive et contrevient à l'empirisme (il s'agit des dernières lignes des *Seconds Analytiques* dans lesquelles point une perspective « intellectualiste » qui insiste sur le rôle de l'intellection ou acte de l'intellect (*noûs*) dans la saisie du vrai), Pierre-Marie Morel conclue que les deux perspectives, empirique et intellectuelle, ne s'opposent pas : « parce que l'induction est déjà un processus intellectuel, de saisie et d'organisation des degrés d'universalité, elle ne s'oppose pas au caractère intellectuel de la saisie des principes. (...) Notre opposition moderne entre empirisme et rationalisme (...) ne peut rendre compte d'une telle situation ». Pierre-Marie Morel, *Aristote*, p. 76. Cette conclusion du commentateur d'Aristote est étonnement proche de nos propres conclusions relatives à l'empirisme malebranchien.

ANNEXE 5

Des lois du mouvement

Dans le cadre de notre réflexion sur la nature et sur le rôle de l'expérience chez Malebranche, nous ne pouvons pas faire l'économie d'une étude de la mécanique malebranchienne. Cela étant dit, une enquête exhaustive serait redondante voire rébarbative. On aboutirait aux mêmes conclusions que celles auxquelles nous a conduit notre étude détaillée de l'*Éclaircissement XVI* (à savoir : l'utilisation de l'expérience en amont et en aval de la réflexion physique de Malebranche ainsi que la nécessaire collaboration de l'expérience et de la raison). Car si « le texte le plus tourmenté des *Œuvres complètes de Malebranche* porte sur les lois de la communication des mouvements »¹, ce tourment est très vraisemblablement le symptôme de la tension entre l'expérience et la raison qui anime l'esprit de notre philosophe sur cette question. C'est pourquoi, pour s'en convaincre, plutôt que d'analyser dans le détail ces textes souvent embarrassés et compliqués (« si compliqué<s> que Leibniz s'y reprit à plusieurs fois pour le<s> comprendre »²), nous souhaiterions rappeler « l'histoire des variations »³ de ce problème chez notre philosophe, en insistant sur les places respectives de la raison et de l'expérience à chaque moment décisif.

*

¹ *LCM*, Introduction par Pierre Costabel, OC XVII, p. 9. Voir également André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 113. André Robinet parle encore de « l'une des préoccupations constantes de Malebranche ». Voir André Robinet, « La vocation académicienne de Malebranche », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1959, p. 12. Mouy rappelle que ces hésitations ne sont nullement une objection à la philosophie malebranchienne. Parce qu'elle ne fournit pas les suppositions sur lesquelles elle raisonne, parce qu'elle est une « mécanique demi-expérimentale » bref, parce qu'elle n'est pas toute géométrique, la physique de Malebranche s'accommode de l'expérience et des découvertes contemporaines : « Puisque les conditions de réalité s'ajoutent aux conditions d'intelligibilité, on peut concevoir les lois du choc de plusieurs manières différentes, également intelligibles, entre lesquelles l'expérience décidera. Mais alors, il pourra arriver que l'expérience, mieux connue, oblige à changer celles qu'on avait formulées, sans que cette modification les rende moins intelligibles, et, par conséquent, sans que la philosophie ait à en subir le contre-coup, sans qu'on ait à concevoir autrement qu'on n'avait fait d'abord l'intelligible et ses rapports avec le réel. C'est pourquoi Malebranche s'est montré très disposé à les changer dès qu'on lui en a montré la fausseté » ; « son occasionnalisme laissait ces lois facultatives ». Sur tout ceci, voir Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, Vrin, 1927, pp. 10 et suivantes. Cf. Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 297 (Mouy parle ici de l'attitude, selon lui, « positiviste » de Malebranche).

² Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 67.

³ Voir *op. cit.*, p. 13.

1675-1692⁴

Dans les quatre premières éditions de la *Recherche* (1675-1688), le chapitre IX de la Seconde partie du Livre sixième s'achève par l'exposé des « règles de la communication des mouvements »⁵. Cet exposé suppose⁶ trois types de corps : les corps supposés durs par eux-mêmes, et qui se meuvent dans le vide (c'est la supposition cartésienne⁷) ; les corps à ressort et les corps mous. Si la considération des corps durs mus dans le vide est l'occasion pour Malebranche de reprendre les règles du choc de Descartes et de le « corriger (...) en se plaçant au même point de vue que lui »⁸, elle atteste également une forte présence de la raison dans la première mécanique malebranchienne⁹. Comme le précise André Robinet : « cette rectification reste purement spéculative et (...) n'atteint en rien le point de vue général cartésien d'une déductibilité des lois et règles à partir de l'analyse du concept d'étendue ».¹⁰ Cela étant dit, l'expérience joue déjà un rôle discriminant comme le souligne cette affirmation de notre philosophe :

Mais ces règles <les règles de Descartes corrigées par Malebranche> quoique certaines par les choses que j'ai dites sont contraires à l'expérience, parce que nous ne sommes pas dans le vide. La principale de toutes les expériences qui sont contraires à ce que je viens de dire des règles du mouvement, est qu'il arrive toujours que les corps

⁴ De façon générale, sur cette première forme des lois du choc d'après Malebranche, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 292-293. Voir également André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 113 et suivantes.

⁵ Voir *LCM, Pièce I 1675-1688* (qui résulte de la combinaison des différentes éditions de la *Recherche* qui, dans ses quatre premières formes, comporte une fin de chapitre consacrée au problème cartésien des lois du mouvement), OC XVII, p. 39. Nous utilisons donc le montage des textes qui, dans le tome XVII, met en relief l'évolution de la pensée de Malebranche dans le domaine mécanique.

⁶ Ce terme rappelle bien évidemment le caractère arbitraire et contingent des vérités physiques chez Malebranche ainsi que le rôle de l'expérience conçue comme une « demande ».

⁷ Voir, par exemple, l'article 53 de la deuxième partie des *Principia* de Descartes.

⁸ Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 38. On sait que, des sept règles cartésiennes, Malebranche conclut que la première, la deuxième, la troisième et la cinquième sont vraies mais que la quatrième, la sixième et la septième sont fausses. Voir *LCM, Pièce I 1675-1688*, OC XVII, p. 40. Pour Descartes, voir les articles 46 et suivants de la deuxième partie des *Principia*.

⁹ Dans un premier temps, Malebranche ne corrige, en effet, que les règles de Descartes faisant intervenir un corps en repos avec la fausse supposition que le repos aurait de la force pour résister au mouvement (la quatrième et la sixième) ou celle manquant de généralité (la septième). Par ailleurs, jusqu'en 1692 (inclus), Malebranche reconnaît avoir été « prévenu en faveur de M. Descartes, trompé par un raisonnement fort vraisemblable » (d'où un certain primat de la raison). Voir *LCM, Pièces VII et VIII 1700-1712* (5^{ème} et 6^{ème} éditions de la *Recherche*), OC XVII, p. 55. Enfin, comme nous le verrons bientôt, à partir de 1699, la première supposition ou les premières lois n'auront de valeur qu'intellectuelle, pour « exercer l'esprit ». Voir plus bas.

¹⁰ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 122. Plus loin, le commentateur de Malebranche écrira : « Dans le contexte de 1675, rien n'est plus opposé à la conception spéculative de la physique qui est celle de Malebranche, que les résultats expérimentaux accumulés par Mariotte dans son ouvrage. Cet ouvrage est à mettre au rang des travaux de ces expérimentateurs dont les résultats ne coïncident en rien avec les exigences de la réflexion spéculative sur les mouvements et leurs règles ». *Op. cit.*, p. 126.

durs qui se choquent rejaillissent, l'un d'un côté et l'autre de l'autre, ou du moins qu'ils ne vont point de compagnie après leur rencontre¹¹.

Malebranche décrit ensuite les effets du ressort et montre allusivement que « les corps parfaitement durs de la théorie cartésienne se comportent comme, dans l'expérience, les corps tout à fait mous »¹². Par ailleurs, son intérêt pour les corps élastiques – et donc pour les corps réels du monde physique¹³ – distingue notre philosophe de Descartes et anticipe la portée empirique de ses recherches.

Enfin, si on ajoute à cela le fait que la critique malebranchienne de la conception cartésienne de la « force de repos » et de la dureté des corps est tributaire de l'expérience théorique ordinaire (« un léger choc d'un petit corps en mouvement ébranle un gros vaisseau qui flotte dans l'eau, immobile »¹⁴) et de l'expérience scientifique (les expériences de Magdebourg), on peut affirmer que, dès l'origine du problème, le cartésien Malebranche accorde beaucoup à la raison mais cède déjà à l'expérience.

1692-1699¹⁵

Ce souci expérimental est particulièrement visible dans le petit opuscule, *Des lois de la communication des mouvements*, que Malebranche publie en 1692, pressé par certaines remarques de Leibniz¹⁶.

¹¹ *LCM, Pièce I 1675-1688*, OC XVII, p. 40. Comme le rappelle Mouy, « Descartes explique <également> que si les lois expérimentales du choc sont différentes des lois abstraites, c'est que les corps qui se heurtent sont environnés d'une matière subtile qui les soutient et partiellement les propulse. D'une manière générale, (...) le cartésianisme oblige à formuler une *cinématique abstraite* et à la relier par une *hypothèse physique* à la *cinématique concrète et expérimentale* ». Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 24 (c'est Mouy qui souligne). Par ailleurs, Malebranche convoque à nouveau l'expérience peu après notre extrait et affirme que « l'expérience apprend que l'air et la pesanteur résistent au mouvement, et cela d'autant plus que le mouvement est violent ». *LCM, Pièce I 1675-1688*, OC XVII, p. 42.

¹² Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 39. CF. *LCM, Pièce I 1675-1688*, OC XVII, p. 41.

¹³ Dans son opuscule, *Des lois de la communication des mouvements*, Malebranche dira de ces corps qu'ils sont « tels qu'ils sont » (dans la réalité). Voir plus bas.

¹⁴ Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 35. Dira-t-on « que l'eau a justement pour effet de donner du mouvement aux corps qui y sont plongés ou qui y flottent ? Mais c'est tout le contraire <affirme Malebranche> : on sait que les fluides font perdre, par frottement, du mouvement aux solides qui y sont contenus ». *Ibid.*. Voir *RV*, OC II, p. 433.

¹⁵ De façon générale, sur cette deuxième forme des lois du choc d'après Malebranche, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 293-302. Voir également André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 129 et suivantes.

¹⁶ André Robinet parle de la « reconsidération de la valeur de l'expérience à partir de 1690 ». André Robinet, « La vocation académicienne de Malebranche », p. 11. Voir également *LCM*, Introduction par Pierre Costabel, OC XVII, pp. 10 et suivantes. Pierre Costabel détaille l'histoire de cette polémique entre 1686 et 1692. Voir encore Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, pp. 65 et suivantes. Par ailleurs, sur

Cet opuscule est destiné à corriger la quatrième édition de la *Recherche*. Dans les premières lignes du texte de 1692, Malebranche prie, en effet, le lecteur de substituer cet écrit aux dernières pages du chapitre IX de la Seconde partie du Livre sixième¹⁷. Par ailleurs, le texte débute par une « dédicace » à Leibniz que Malebranche remercie publiquement pour ses objections¹⁸.

A partir de 1699¹⁹, le texte s'ouvre sur les trois suppositions suivantes :

Comme les lois du mouvement doivent être différentes selon les différentes suppositions qu'on peut faire sur les corps qui se choquent, et sur la matière qui les environne, je divise ce petit traité en 3 parties. Dans la 1. je suppose que les corps sont dans le vide et durs par eux-mêmes. Dans la 2. je considère les corps tels qu'ils sont, mais sans rapport à la résistance de l'air. Dans la 3. je regarde les choses comme elles sont sans faire aucune supposition arbitraire. Dans la 1. je crois selon mes suppositions démontrer à un esprit attentif les premières lois que je donne. Dans la 2de. je tâche de prouver les secondes. Dans la 3^{ème} je cherche les raisons physiques des règles que les savants ont données en conséquence des expériences qu'ils ont faites sur le choc des corps.²⁰

Si on regarde de plus près la troisième supposition malebranchienne, la plus « utile »²¹, on remarque que Malebranche utilise la même méthode que dans l'*Éclaircissement XVI*²² :

l'« amitié philosophique » unissant Malebranche et Leibniz, voir André Robinet, *Malebranche et Leibniz*. Relations personnelles, Paris, Vrin, 1955. Enfin, André Robinet affirme que, sous l'influence de Leibniz, « ces modifications apportées au système physique constituent la question la plus intrigante de l'évolution interne du système malebranchiste qui ingéra sans se modifier sensiblement une révolution considérable ». André Robinet, « La vocation académicienne de Malebranche », p. 12.

¹⁷ Voir *LCM, Pièce III* 1692 (qui est constituée par le texte intégral de l'opuscule de 1692), OC XVII, p. 50.

¹⁸ Malebranche écrit : « On sera peut-être surpris de ce que j'ai attendu si tard à reconnaître mon erreur. Mais la vérité est que je négligeais cette matière : et si je n'eusse lu par hasard dans les *Nouvelles de la République des lettres* quelques objections de Monsieur de Leibniz, je n'y aurais peut-être pensé de ma vie ». *Ibid.*

¹⁹ Entre 1698 et 1699, Malebranche corrige, en effet, son opuscule. Voir *LCM*, Introduction par Pierre Costabel, OC XVII, pp. 12 et suivantes. Voir également Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, pp. 81 et suivantes.

²⁰ *LCM, Pièce VI* 1699 (qui comprend le texte intégral de l'opuscule de 1692 corrigé par Malebranche lors de ses travaux de 1698-1699, conformément aux annotations de Malebranche transcrites par J. Lelong pour Ch. Reyneau, le 11 juillet 1699), OC XVII, p. 52 et *op. cit.*, p. 159. On appréciera la distinction entre démontrer (une vérité de raison) et prouver (une vérité de fait).

²¹ Voir *op. cit.*, p. 112 et *op. cit.*, p. 161 : « L'examen des deux premières espèces de lois ne sert guères qu'à exercer l'esprit. Ces dernières sont de quelque usage... ». De la même façon, à partir de 1700, au sujet des trois suppositions réduites à deux (la seconde partie disparaît entièrement en 1700), on peut lire dans l'*Avertissement* qui ouvre le chapitre de la *Recherche* destiné à introduire l'opuscule de 1692 à la place de la fin du chapitre IX de la Seconde partie du Livre sixième des premières éditions : « Il n'y a que la seconde partie qui ait quelque utilité pour la Physique : l'examen de la première n'est bon que pour s'exercer l'esprit ». *LCM, Pièces VII et VIII* 1700-1712, OC XVII, p. 55. Cf. *op. cit.*, p. 79. Enfin, dans les mêmes éditions, au début de la seconde partie, Malebranche écrit : « Cette II. Partie mérite plus l'attention du lecteur que la première ». *Op. cit.*, p. 81.

²² Les deux textes sont contemporains. Rappelant que « le *Mémoire* à l'Académie sur la lumière, les couleurs et la génération du feu a pris naissance en même temps que les rédactions définitives des *Lois de la communication des mouvements* » (*Recherche de la vérité*, « Commentaire scientifique sur les *Éclaircissements XVI- XVII* », OC III, p. 383), Costabel remarque qu'on peut le considérer comme « le premier banc d'épreuve d'un système général issu de la méditation et de la mise au point des lois du choc » (*op. cit.*, p. 384).

lorsqu'il interroge les lois du mouvement, comme lorsqu'il analyse les propriétés de la lumière, Malebranche part, en effet, de l'expérience scientifique : les expériences de Mariotte²³ – que ne nomme pas le traité de 1692 – jouent ainsi, dans la mécanique malebranchienne, le même rôle que celles de Newton dans son optique. Il s'agit, pour notre philosophe, de rendre physiquement raison ou d'expliquer, c'est-à-dire de trouver les causes « des lois du mouvement que l'expérience nous a apprises »²⁴, conformément à la voie dite des suppositions que notre philosophe présente dans le chapitre VIII de la *Seconde partie* du Livre sixième de la *Recherche*. Cette approche entérine donc la collaboration entre la raison et l'expérience que l'on retrouve, ici aussi, en amont comme en aval de la conceptualisation des suppositions mécaniques. Malebranche semble ainsi avoir franchi un pas supplémentaire dans la fondation empirique de sa mécanique²⁵, même si, en 1692, notre philosophe récuse *in fine* l'expérience au profit de la physique *a priori* des premières lois²⁶. En effet, à la fin du traité de 1692, Malebranche écrit :

Pour moi je ne prétends pas avoir fort approché du but <trouver le vrai système dont dépend la raison des expériences du choc des corps>. Je n'ai ni le loisir de m'exercer à ce jeu, ni les expériences nécessaires pour me redresser, et pour me

²³ Comme le note Costabel, « les livres que Malebranche a pu lire sur cette matière ne sont pas très nombreux. Le principal est évidemment celui qu'il citera lui-même à la fin, le *Traité de la percussion ou du choc des corps*, de E. Mariotte (1673) exposé dès 1671 à l'Académie des Sciences ». *LCM, Notes de l'éditeur*, OC XVII, p. 201. Pour Mariotte, voir Edme Mariotte, *Traité de la percussion ou choc des corps. Dans lequel les principales règles du mouvement, sont expliquées & démontrées par leurs véritables causes. Troisième édition. Revue & augmentée de plusieurs propositions touchant l'accélération du mouvement des corps qui tombent. Par Mr. Mariotte, de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, Michallet Étienne, 1684. Pour Malebranche mentionnant Mariotte, voir *LCM, Pièce VI* 1699, OC XVII, p. 142 et *op. cit.*, p. 168. Cf. *LCM, Pièces VII et VIII* 1700-1712, OC XVII, p. 143. Dans ces derniers textes, le nom apparaît également en note. Voir *op. cit.*, p. 113.

²⁴ *Op. cit.*, p. 53.

²⁵ Ce que confirme la prise de distance (progressive) de Malebranche avec le principe cartésien de la conservation d'une égale quantité de mouvement dans l'univers. En effet, à partir de 1699, Malebranche écrit : « il me paraît certain, (...) que Dieu ne conserve pas toujours absolument une égale quantité de mouvement, mais qu'il en conserve toujours une égale quantité de même part ». *LCM, Pièce V* 1699 (qui comprend le texte intégral de l'opuscule de 1692 corrigé par Malebranche lors de ses travaux de 1698-1699, conformément aux annotations de Malebranche transcrites par J. Lelong pour Ch. Reyneau, le 20 juin 1699), OC XVII, p. 56 et *op. cit.*, p. 156. Cf. *LCM, Pièces VII et VIII* 1700-1712, OC XVII, p. 55 (c'est ici que Malebranche définit l'expérience comme une « révélation » et qu'il souligne le caractère contingent ou arbitraire des lois de la nature, et donc celui du principe cartésien lui-même). Cf. également *LCM, Pièce III* 1692, OC XVII, p. 56 (Malebranche supprime dans la rédaction définitive ce paragraphe I. de l'opuscule de 1692, qui laisse entendre que dès cette époque notre philosophe envisage déjà le rôle qui peut être assigné à l'expérience dans l'établissement (et donc dans la destitution) de ce principe de Descartes). Comme le remarque Mouy, l'abandon, par Malebranche, de ce principe signifie qu'il l'interprète *algébriquement* (alors que, pour Descartes, la vitesse n'est pas une grandeur *vectorielle* mais *scalaire* : l'auteur des *Principes* distingue, en effet, en elle la direction ou détermination et la vitesse proprement dite). Poussé par l'expérience, notre philosophe admet progressivement que la quantité de mouvement, en valeur absolue, peut changer sans cesse et que seule la somme algébrique reste constante. Voir Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 56 (« une grandeur scalaire est une grandeur qui n'est pas liée à la direction dans laquelle elle agit et qui, par conséquent, est toujours positive et représentée par des nombres arithmétiques ») ; *op. cit.*, p. 57 et *op. cit.*, p. 82.

²⁶ André Robinet écrit : « Malebranche n'ignore plus ni les critiques de Leibniz, ni les résultats de Mariotte : ce traité de 1692 est une ultime tentative pour en retarder la reconnaissance et prolonger le règne de la spéculation pure à la cartésienne ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 138.

conduire. Apparemment je me suis trompé dans les secondes lois, et je ne prétends pas avoir rien établi dans les troisièmes. Mais il me semble que j'ai suffisamment prouvé et expliqué les premières, et ce sont les seules qu'on avait quelque droit de me demander.²⁷

On peut, certes, s'étonner, voire s'amuser, avec Mouy par exemple²⁸, d'un tel abandon. Mais, loin de signifier le rejet de l'expérience, cet aveu de Malebranche témoigne de la nécessaire collaboration de la raison *et* de l'expérience. L'expérience, seule, ne suffit pas²⁹. Or, en 1692, notre philosophe ne dispose pas des moyens conceptuels lui permettant de comprendre pleinement les expériences embrouillées de Mariotte. Son empirisme est donc « aveugle »³⁰, aussi Malebranche en appelle-t-il à la « spéculation »³¹ le temps de chercher la raison physique des expériences du choc des corps³². André Robinet écrit :

²⁷ *LCM, Pièce III 1692*, OC XVII, p. 124. On appréciera l'intervention (souhaitée) de l'expérience dès l'élaboration des prémisses (« les expériences nécessaires pour me redresser, et pour me conduire »). Sur ce point, voir, par exemple, Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, pp. 161-162. A propos de ces troisièmes lois de 1692, André Robinet note également que si les résultats de l'expérience sont ici « considérés comme présentant un ensemble dont on peut discuter et qu'on ne doit pas entièrement négliger. Pourtant cette admission relative des résultats de l'expérimentation est entièrement annihilée par les réserves qui sont faites, au profit de la spéculation, et par le report de l'attention de Malebranche au modèle des premières lois ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 138. En outre, à propos des secondes lois de la même époque envisageant « les cas des corps à ressorts, mais comme tombant sous l'hypothèse de la conservation de la même quantité de mouvement », le commentateur de Malebranche concluait que « cette erreur d'aiguillage <à savoir, aborder paradoxalement les corps à ressort comme se rangeant au cas des corps infiniment durs> prouve une fois de plus la résistance de Malebranche à l'approche directe d'une conception créatrice et non ancillaire de l'expérimentation ». *Ibid.*.

²⁸ Voir Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 69. Voir également Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, p. 299 : « chose bizarre et même un peu comique, Malebranche écrit... ». Cet abandon est d'autant plus étonnant que la formule proposée par Malebranche pour rendre compte des troisièmes lois régissant les corps élastiques ou à ressort « est parfaitement exacte, tout à fait conforme aux exigences de Leibniz. Elle est obtenue par les méthodes de Mariotte et tirée de ses expériences ». Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 69.

²⁹ Malebranche suggère cette idée dans les premières pages de ses *Réflexions sur les troisièmes lois* : « Dans les règles qui regardent la Physique, il faut que les opérations qu'elles prescrivent répondent aux effets naturels et les représentent à l'esprit. Car si le calcul ne s'accorde point avec les opérations de la nature, il est clair que la règle qui le prescrit n'est point fondée en raison, quoiqu'elle puisse s'accorder <QUELQUEFOIS> avec l'expérience. Une telle règle au lieu de nous conduire à quelqu'intelligence de la vérité, nous est ordinairement une occasion d'erreur ». *LCM, Pièce III 1692*, OC XVII, p. 116. Costabel note alors : « Une règle qui n'est point fondée en raison ne saurait s'accorder que « quelquefois » avec l'expérience. (...) A l'inverse une règle qui s'accorde parfaitement avec l'expérience ne saurait être foncièrement contraire au fondement de raison ». *LCM, Notes de l'éditeur*, OC XVII, p. 226. « Les données de l'expérience ne sont pas souveraines. Elles n'ont de valeur qu'intégrées dans une élaboration rationnelle ». *Op. cit.*, p. 227.

³⁰ Nous pensons à nouveau aux termes qu'utilise Kant dans son *Introduction (Idée d'une logique transcendantale)* de la *Deuxième partie (La logique transcendantale)* de la *Critique de la raison pure* : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». Voir Kant, *Critique de la raison pure*, p. 144.

³¹ Voir *LCM, Pièce III 1692*, OC XVII, p. 124. Cf. André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 157-158.

³² Comme le note Costabel : « Un expérimentateur habile et avisé comme Mariotte travaillant sous la direction d'un esprit aussi rationnel et pénétrant que Malebranche, voilà ce qui permettrait assurément à la doctrine du choc de trouver le fondement désirable ». *LCM, Notes de l'éditeur*, OC XVII, p. 229. Notre philosophe souhaite

Le traité de 1692 énonce des règles, mais livre surtout des « réflexions sur les troisièmes lois », connues par une expérience qui continue à passer pour « arbitraire ». Or, considéré dans sa rédaction de 1692, ce texte est un réquisitoire *contre* Mariotte, sans aucune commune mesure avec la future rédaction si conciliante de 1700. (...) Ces expériences ne seront qualifiées de « fort exactes » et le nom de « M. Mariotte » ne sera avancé qu'à partir de 1700. Si l'expérience n'est pas qualifiée de « fort exacte », c'est parce que ce passage du « petit traité » s'acharne à prouver que ses résultats ne coïncident en rien avec les exigences de la spéculation. (...) Il faudra une « nouvelle occasion », fournie par les remarques de Leibniz en 1693 et 1698, pour que Malebranche examine de nouveau ces « troisièmes lois », renverse son opinion sur les résultats de Mariotte et aligne son explication spéculative sur des considérations naturelles plus en accord avec les données des expérimentateurs.³³

1700/1712³⁴

Cette « rationalisation » de l'expérience devient donc possible à partir de 1698/1699 (c'est-à-dire à partir de la compréhension des lois trouvées par Mariotte) et sera effective en 1700 lors de la publication du chapitre destiné à introduire l'opuscule corrigé de 1692 dans la cinquième édition de la *Recherche* sous le titre *Lois générales de la communication des mouvements*³⁵. « Or cette rédaction comporte de notables innovations, qui ne figurent pas dans les documents de 1698-99 »³⁶. Parmi elles, on notera la réduction des premières lois et la suppression de la deuxième supposition (et donc de la deuxième partie)³⁷ ou encore l'introduction explicite du principe de conservation du mouvement de même part³⁸.

donc une collaboration entre l'expérience et la raison. Aussi parler de la « prégnance de la physique spéculatrice » nous paraît-il exagéré (voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 158).

³³ *Op. cit.*, p. 152 (c'est André Robinet qui souligne). Sur la critique malebranchienne de Mariotte, voir encore *op. cit.*, p. 126 et *op. cit.*, pp. 155 et suivantes. André Robinet affirme qu'« en 1692, Malebranche ne se contente pas de dénoncer les insuffisances opératoires qui résultent de l'accumulation des « expériences » de Mariotte : il en critique et condamne la genèse et la représentativité ». *Op. cit.*, p. 156.

³⁴ De façon générale, sur cette troisième et dernière forme des lois du choc d'après Malebranche, voir Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, pp. 302-304. Voir également André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 168 et suivantes.

³⁵ Sur le retournement de Malebranche à l'égard de Mariotte, voir André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 168 et suivantes.

³⁶ *LCM*, Introduction par Pierre Costabel, OC XVII, p. 13. Si on néglige la mise en formule et le calcul grâce aux notations algébriques (du fait de la publication du *Mémoire* de Carré), l'édition de 1712 n'apporte que des modifications de détail par rapport au texte de 1700. Voir *ibid.*

³⁷ Pourquoi Malebranche maintient-il les premières lois théoriques (celles concernant les corps des géomètres) jusqu'en 1712, malgré son adhésion aux travaux de Mariotte et malgré l'infléchissement consistant à subdiviser, à partir de 1700, la première partie de son *Traité* en deux suppositions (« dans la supposition de M. Descartes, que le mouvement ne se perd point (...) ; mais encore dans la supposition que les mouvements contraires se détruisent » (*LCM, Pièces VII et VIII 1700-1712*, OC XVII, p. 53)) ? Pour insister sur la dimension (pour partie) *rationnelle* de son projet ? Pour rappeler le caractère *arbitraire* et *contingent* de ces lois ? Plusieurs interprétations sont possibles. Pour André Robinet, « le maintien de ces premières lois ne répond pas à l'indulgence qu'on peut avoir envers une solution possible, mais résulte d'une simple condescendance de la

Par ailleurs, dans l'*Avertissement* qui ouvre ce chapitre, Malebranche écrit :

Dans la seconde partie de ce Traité, je ne fais aucune supposition arbitraire : je prends les corps tels qu'ils sont naturellement. J'examine quelle est la cause de leur dureté et de leur ressort : je tâche par ce moyen de rendre la raison Physique des lois du mouvement que l'expérience nous a apprises ; et mon principal dessein est de prouver clairement que les opérations prescrites, pour découvrir le résultat des mouvements des corps après leur choc, représentent nettement à l'esprit les effets naturels du choc ; ce qu'on n'a point fait, ce me semble, dans les livres que j'ai lus sur cette matière, quoique cela soit nécessaire pour donner à l'esprit quelque satisfaction.³⁹

Notre philosophe reconnaît donc ici la valeur exceptionnelle des travaux expérimentaux ainsi que leur caducité si l'on n'est pas capable de leur donner un statut rationnel⁴⁰. En 1700, Malebranche prétend être en mesure de faire apparaître la rationalité de ces lois du choc⁴¹. Grâce à l'insistance de Leibniz et à l'abandon du principe cartésien de la conservation d'une égale quantité de mouvement dans l'univers, ainsi qu'à sa nouvelle conception de la matière⁴², une collaboration entre l'expérience et la raison est désormais

pensée de Malebranche envers sa propre archéologie. Car ses lois sont maintenant condamnées et au nom de l'expérience, et aussi au nom de la raison spéculative. On ne saurait voir là aucune disposition combinatoire, même à court terme. Malebranche est entièrement désabusé sur l'utilité, la validité et la fécondité de ces lois qui véhiculent une somme considérable de « paradoxes » ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 177 (c'est André Robinet qui souligne).

³⁸ Voir *LCM*, Introduction par Pierre Costabel, OC XVII, p. 13.

³⁹ *LCM*, Pièces VII et VIII 1700-1712, OC XVII, p. 53. Costabel a raison d'affirmer que l'« on se tromperait donc lourdement en croyant qu'il <Malebranche> s'est converti à l'empirisme ». *LCM*, Notes de l'éditeur, OC XVII, p. 201. Il est vrai que notre philosophe juge que « la manière dont le problème se trouve traité autour de lui n'est pas suffisamment hypothético-déductive et ne satisfait pas l'esprit ». *Ibid.* Mais on aurait tort de penser que : « l'occasionalisme implique l'idéalisme », en appelant idéalisme « la doctrine ou la méthode qui affirme « la prépotence de la pensée » ». Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, p. 91. Cet extrait de l'*Avertissement* prouve, selon nous, le caractère rationnel ou raisonné de l'empirisme de Malebranche.

⁴⁰ « Une double raison doit dominer l'expérience. Une raison opératoire rend clairement compte, par les artifices symboliques de la mécanique mathématisée, des effets naturels. Ces effets naturels ne sont pas interrogés selon leur représentation sensible, mais selon leur représentation intelligible, c'est-à-dire suivant une seconde chaîne de raison, les « raisons physiques » qui se subordonnent et l'explication expérimentale et les raisons symboliques ». André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, p. 160. Mais, à nouveau, affirmer que l'expérience n'est ici qu'« ancillaire » nous paraît exagéré. Voir *ibid.*

⁴¹ Comme le remarque André Robinet : « les expériences de Mariotte dans son traité n'ont pas changé depuis 1673 : on peut donc dire que plutôt que l'expérience à la spéculation, c'est la spéculation qui n'était pas tout à fait adaptée à l'expérience. Si, essentiellement, la physique théorique de Malebranche ne se dessaisit jamais de la priorité spéculative sur le rôle adjuvant qui est assigné à l'expérience, existentiellement, c'est l'expérience qui a provoqué les reprises de spéculation indispensables pour en absorber le contenu révélé. Or, avant de trouver la bonne « spéculation », Malebranche aura mis vingt-cinq années, années d'autant plus longues que les résultats de l'expérience étaient depuis longtemps largement admis dans les milieux scientifiques ». *Op. cit.*, p. 169. On fera toutefois attention à ce que des formules comme « essentiellement, la physique théorique de Malebranche ne se dessaisit jamais de la priorité spéculative sur le rôle adjuvant qui est assigné à l'expérience » ne minorent pas la « capacité inventrice et pas seulement discriminatoire » de l'expérience malebranchienne. *Op. cit.*, p. 172. Voir également *op. cit.*, p. 175 et *op. cit.*, p. 192 (André Robinet parle du « rôle constructif de l'expérience »).

⁴² André Robinet écrit : « Une fois ces rectifications effectuées et ces explications fournies, on ne trouve plus rien dans les expériences qui soit contraire à la raison, ni rien dans les opérations qui puisse paraître étrange. C'est que l'explication des instants successifs de la percussion fait jouer une matière de nature unique et uniforme, composée de matière subtile plus ou moins comprimée. La disparition des éléments durs a pour effet

possible⁴³. André Robinet insiste alors sur l'« ambiguïté » de la formule « certainement on ne peut en ce cas <conserver ou non dans l'Univers une égale quantité absolue de mouvement> découvrir la vérité que par l'expérience » que l'on trouve dans les dernières lignes de cet *Avertissement*⁴⁴. Il écrit :

« Découvrir la vérité par l'expérience » voulait dire en 1692, faire appel à l'expérience après que la spéculation ait suivi son cours en présentant une gamme d'hypothèses possibles dont l'expérience avait à dire laquelle se réalisait concrètement. Selon cette attitude, dans l'essence comme dans l'existence, le cours épistémologique ne fait appel à l'expérience que comme affluent secondaire du cours spéculatif, de manière à voir dans quel lit la validité des suppositions épouse le terrain expérimental. Maintenant, « découvrir la vérité par l'expérience » signifie recourir aux travaux et aux résultats « exacts » des expérimentateurs, parce qu'ils ont une qualité imbattable et inventable spéculativement, et réorganiser la spéculation de manière à ce qu'elle coiffe l'ensemble des règles obtenues sensiblement. Entre une spéculation véritablement inventrice du réel qui fournit l'une des possibilités rationnelles dont l'expérience confirme la validité, et une spéculation qui doit se rectifier elle-même parce que l'expérience donne tort à toute spéculation qui aboutit à d'autres résultats, il y a un abîme.⁴⁵

L'histoire « tourmentée » de la mécanique malebranchienne prend donc fin aussitôt qu'un *accord* entre la raison et l'expérience est trouvé. Entre le rationalisme « vide » de Descartes et l'expérimentation « aveugle » de Mariotte, l'empirisme rationnel de Malebranche est une troisième voie satisfaisant les exigences des uns (les rationalistes) et des autres (les

de rendre l'explication physique plus continue, puisque tout se passe sans « saut » dans la réalité naturelle et qu'une même « supposition » suffit à tout commander ». *Op. cit.*, p. 183.

⁴³ Le principe de conservation du mouvement de même part lui-même satisfait, *in fine*, les prétentions empiriques et rationnelles de Malebranche. Notre philosophe écrit : « *il me paraît que cette proposition : Dieu conserve toujours dans l'Univers une égale quantité de mouvement, prise dans le sens vrai et conforme à l'expérience <i.e. que Dieu conserve toujours une égale quantité de mouvement de même part>, il me paraît, dis-je, qu'elle porte beaucoup plus le caractère des attributs divins...* ». *LCM, Pièces VII et VIII 1700-1712, OC XVII*, p. 75 (c'est Malebranche qui souligne). *CF. EMR, Entretien X, OC XII*, pp. 243-244.

⁴⁴ *LCM, Pièces VII et VIII 1700-1712, OC XVII*, p. 55.

⁴⁵ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences*, pp. 168-169. Le commentateur de Malebranche poursuit en ces termes : « Si la découverte de la vérité ne passe plus par la seule spéculation mais transite par l'expérience avant d'être assumée par la spéculation, on devra tenir un tout autre compte des travaux des « savants mathématiciens » qui n'étaient mentionnés, anonymement, en 1692, que pour être mieux combattus. Ils avaient à leur compte « un grand nombre d'expériences ». Mais qu'importe la quantité si l'expérience est fondamentalement fallacieuse au regard d'une spéculation dont on ne démord pas ! Or, ces expériences faites en grand nombre, les mêmes qu'en 1692, sont maintenant dites « fort exactes ». C'est pourquoi le nom de Mariotte apparaît en note, puisque ce que va dire le spéculatif tend aujourd'hui à justifier et à démontrer ce que l'expérimentateur a déjà prouvé ». *Ibid.*. Ce faisant, Malebranche ne peut plus, selon nous, être qualifié de « spéculatif » mais doit être considéré comme un empiriste, au sens où, dans sa philosophie, l'expérience – certes, rationnelle ou raisonnée, – est dorénavant véritablement fondatrice. André Robinet conclue son analyse des lois tirées de l'expérience en 1700 en affirmant que « son <celle de Malebranche> attitude est donc bien celle d'un savant qui admet comme exacts les résultats expérimentaux et qui s'interroge sur la meilleure manière de les interpréter rationnellement : on est loin, comme nous l'avons déjà indiqué, de la belle assurance déductive des premières années ». *Op. cit.*, p. 181.

empiristes). Ainsi, cette histoire « tourmentée » est peut-être celle de l'empirisme même de notre philosophe, qui se construit peu à peu, jusqu'à trouver la juste part qui revient à l'expérience et à la raison dans l'élaboration des théories physiques.

ANNEXE 6

Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?

Le titre de l'ouvrage d'Henri Gouhier *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*¹ laisse entendre qu'il existerait une expérience religieuse chez notre philosophe. Or la question mérite d'être posée². En effet, on ne trouve qu'une occurrence du terme expérience pris en un sens religieux dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes*. Il s'agit d'un passage du *Traité de l'amour de Dieu* dans lequel Malebranche expose sa thèse selon laquelle il serait impossible d'aimer Dieu sans plaisir. Il évoque alors le quiétisme et écrit :

Je ne prétends pas approuver ou réfuter tout ce qu'il y a de vrai et de faux dans ces propositions et de semblables, ni traiter à fonds du Quiétisme bon ou mauvais. Le respect que j'ai pour ceux qui ont entrepris d'éclaircir cette matière ne me le permet pas, et le peu de connaissance et d'expérience que j'ai des voies extraordinaires me le défend.³

Le contexte de cet extrait suggère explicitement que le ton employé ici par Malebranche est ironique : contre les quiétistes qui affirment que l'amour de Dieu est ou doit être indépendant du désir de la béatitude, Malebranche pose que l'amour (qu'il s'agisse de l'amour de l'homme pour Dieu ou de l'amour humain) est inséparable du plaisir. L'aveu de Malebranche d'avoir « peu de connaissance et d'expérience (...) des voies extraordinaires » n'est donc pas un euphémisme. Nulle fausse modestie ici. Au contraire, il est très

¹ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948.

² On remarquera que certaines expressions rencontrées plus haut ainsi que l'idée selon laquelle l'expérience est « une espèce de révélation » ne valident pas nécessairement l'affirmation réciproque selon laquelle la révélation serait un type particulier d'expérience. Ce sont deux idées distinctes. Etablir que l'expérience théorique est conçue par Malebranche comme une révélation (puisque'il faut connaître la volonté même de Dieu, seule responsable de l'acte libre de créer le monde) ou que la révélation divine elle-même utilise l'expérience et le sensible (c'est pourquoi on peut parler de fait(s) de la religion et chercher à prouver les vérités révélées) n'équivaut pas à confirmer l'existence d'une expérience particulière du divin. Ce point reste donc à établir. Or, malgré les suggestions de certains commentateurs de Malebranche, nous pensons qu'il n'y a pas d'expérience religieuse chez notre philosophe. Sur ces suggestions, outre les livres consacrés à cette question (notamment ceux de de Montcheuil ou encore de Gouhier et de Cuvillier que nous discutons ici), voir, par exemple, Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 59 (citant Gouhier) et *op. cit.*, p. 117 (faisant référence à F. Alquié) ; Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 139 ou encore Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, pp. 93 et suivantes.

³ TAD, OC XIV, p. 12.

vraisemblable que Malebranche *n'ait pas du tout* d'expérience mystique⁴ et qu'il ait *peu* de connaissance précise de la thèse quiétiste. Comme le note Emilienne Naert à la suite d'Yves de Montcheuil, « il connaît assez peu les doctrines de Molinos, mais, par contre, il est mieux renseigné que Leibniz, et c'est normal, sur les écrits de Fénelon »⁵. La forme de désintéressement que Malebranche combat est donc celle qu'il croit trouver dans le quiétisme de Molinos qu'avait réprouvé Innocent XI en 1687. Car « rien ne montre qu'il ait eu une connaissance précise et de première main de la doctrine du quiétisme sur le désintéressement de l'amour »⁶. Plus directement, c'est la doctrine de Fénelon dans les *Maximes des Saints* que Malebranche vise. A Lamy, il écrira : « Vous saviez que le cinquième amour qui se trouve, dans les *Maximes des Saints* me faisait beaucoup de peine »⁷. Une chose est sûre : c'est à tort que l'on interpréterait le passage du *Traité de l'amour de Dieu* en faveur de l'existence d'une expérience religieuse, qui plus est mystique, chez notre philosophe.

Avant de revenir sur cette question d'un « mysticisme » de Malebranche⁸, nous souhaiterions remarquer que l'existence d'une expérience religieuse chez notre philosophe ne va pas de soi *chez Gouhier lui-même*. En effet, le terme est *quasi* absent de son ouvrage – au titre pourtant suggestif – et, en analysant le texte de plus près, on remarque que le mot qualifie en réalité la méthode du commentateur de Malebranche et non un concept proprement malebranchien. Dans son *Avant-propos*, après avoir affirmé que son livre s'efforcera « de ne jamais la <la philosophie de Malebranche> séparer de *l'expérience religieuse* dont elle a

⁴ La mystique est ce qui a trait aux mystères, aux choses cachées ou secrètes. Il s'agit d'une forme particulière (et extraordinaire) d'expérience religieuse au moyen de laquelle l'homme espère entrer en communion directe et intime avec Dieu. Inutile de préciser qu'on a coutume d'opposer mysticité et raison.

⁵ Emilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959, p. 131.

⁶ Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946, p. 103.

⁷ *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, OC XIV, pp. 37-38. Pour mémoire, Malebranche écrit son *Traité de l'amour de Dieu* presque à contre-cœur, parce qu'on a déformé sa pensée. Comme le rappelle Emilienne Naert, « en 1697, dans le tome troisième *De la connaissance de soi-même*, Lamy fait appel au chapitre III, n°16 du *Traité de morale* et au VIIIème Entretien des *Conversations chrétiennes* pour établir que l'amour désintéressé (...) est possible à l'homme ; par le fait même, il pose Malebranche en défenseur du Pur Amour. Mais tel n'est pas le sentiment du philosophe ; pour exprimer clairement sa pensée sur la question, il écrit le *Traité de l'amour de Dieu*, puis entraîné par les nécessités de la polémique, les *Trois lettres* du Père Malebranche au Père Lamy, la *Réponse générale* datée du 8 décembre 1699 et le *Supplément à la lettre précédente* du 15 février 1700 ». Emilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, p. 129. Voir également Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Introduction. Pour Fénelon, voir François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 1001-1095. Fénelon distingue et hiérarchise, en effet, divers amours dont on peut aimer Dieu, le cinquième amour étant présenté comme un amour de charité pure (ou pur amour), c'est-à-dire comme un amour sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Voir *Trois Lettres*, 30 juin 1698, Lettre I, *Notes de l'éditeur*, OC XIV, p. 246.

⁸ Certains de ses contemporains avaient déjà qualifié Malebranche de mystique. Ainsi Bourguet écrit à Leibniz le 23 décembre 1713 : « je l'<Malebranche> appellerais volontiers le Philosophe des Mystiques ». Leibniz lui-même écrira à Remond le 4 novembre 1715 (à propos de la définition malebranchienne des idées) : « ce langage mystique du Père <Malebranche> ». Voir respectivement Bourguet à Leibniz, 23 décembre 1713, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, III, Berlin, éd. Gerhardt, 1887, p. 560 et Leibniz à Remond, 4 novembre 1715, in *op. cit.*, p. 659.

vécu »⁹, il écrit : « nos études sont toujours des essais psychologiques »¹⁰ ; « nous allons des individus aux courants, puis nous demandons aux courants de nous conduire vers d'autres individus, qui les suivent ou les détournent »¹¹ ; « nous concevons avec peine des doctrines qui subsisteraient indépendantes des êtres qui les pensent ; le cartésianisme, l'augustinisme sont des mots qui nous donnent le vertige ; nous avons besoin de nous sentir parmi les hommes »¹². Suit une mise en garde adressée à l'historien : « installé à côté de Malebranche, son historien n'a pas le droit de le quitter pour explorer le passé et revenir riche d'une expérience que Malebranche n'a pas connue ; il eut une certaine vision du passé ; c'est elle qu'il convient de déchiffrer »¹³. Autrement dit, on apprécie ici le désir – fort louable – de Gouhier de respecter une méthode consistant à « se mettre en marche avec Malebranche »¹⁴. Mais l'existence d'un concept proprement malebranchien d'expérience religieuse n'est pas prouvée. Au mieux, le commentateur de Malebranche utilise une définition psychologique du terme expérience (l'expérience comme un vécu) mais la détermination du sens religieux de ce concept n'est pas établie.

Seule la conclusion de l'ouvrage permet d'entrevoir ce que serait, plus concrètement, une telle expérience religieuse chez notre auteur. Gouhier parle, en effet, de « mystère eucharistique »¹⁵. Selon lui, la philosophie de Malebranche serait « une métamorphose de cette expérience religieuse »¹⁶. A propos de l'Eucharistie, après avoir cité un passage de la *Méditation XVII des Méditations chrétiennes et métaphysiques* (consacrée aux *raisons de l'Institution de l'Eucharistie ; aux effets de ce Sacrement et aux préparations à le recevoir*)¹⁷, Gouhier écrit :

Expérience religieuse qui illumine chaque matin, mais expérience catholique qui éprouve la divine présence par la médiation d'un dogme, elle ne saurait se sublimer en sentiments confus. Malebranche ne communie pas avec l'absolu en noyant son être dans le flot trouble où la conscience va se perdre ; la puissance qui l'appelle est soumise à un corps de pensées fixes et une cité spirituelle lui impose une

⁹ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, p. 1 (c'est Gouhier qui souligne). On trouve la même expression (injustifiée) chez Armand Cuvillier. Voir Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, Vrin, 1954, p. 113 (c'est Cuvillier qui souligne) : « il a cherché à *penser* son expérience religieuse ».

¹⁰ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Op. cit.*, p. 3.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Op. cit.*, p. 409.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ On rappellera que, pour Malebranche, l'Eucharistie est « le plus auguste » des Sacrements. Il s'agit d'« une source de grâces toute extraordinaire et toute divine. Les autres Sacrements sont plutôt des canaux que des sources : ils répandent la grâce, mais ils n'en contiennent pas le Principe et l'Auteur ». Voir *MCM, Méditation XVII, OC X*, p. 189. Sur les autres Sacrements, voir plus bas.

discipline. Vivant par le dogme à l'intérieur d'une Eglise, son expérience porte en elle des exigences d'ordre aussi fortes que son inspiration ; elle proscrie toute intuition qui appréhenderait directement l'être infini, toute confusion qui transformerait l'amour en connaissance, toute délectation qui prendrait une apparence de certitude et porterait au cœur le message de Dieu. Entre sa raison et l'essence divine, il y a les idées ; entre sa volonté et le Père tout-puissant, il y a le Christ et son Eglise. Cette âme qui mange le pain descendu du ciel, Dieu ne l'a pas choisie en particulier pour se faire goûter d'elle ou lui confier ses desseins ; la lumière qu'elle invoque est celle qui éclaire tous les esprits ; la grâce qu'elle attend est celle dont tous les chrétiens peuvent espérer le secours ; elle n'est pas seule, face à face avec Dieu, et le silence des espaces infinis ne l'effraie pas, parce que la musique des siècles les emplît d'un chant triomphant. Analyser ou exalter l'émotion religieuse pour en tirer une métaphysique et une apologétique du besoin, Malebranche n'en serait pas capable ; il lui faut une œuvre de raison, plantée dans l'absolu, immuable comme un dogme, ouverte à tous les esprits comme son Eglise. La philosophie chrétienne est ce temple où l'intelligence adore en esprit et en vérité, temple où déjà s'élèvent les premiers accords des béatitudes éternelles¹⁸.

On mesurera d'ores et déjà l'ambiguïté du propos de Gouhier. Car, d'un côté, le commentateur de Malebranche affirme que le sacrement de l'Eucharistie est une expérience religieuse particulière. Gouhier écrit : « Expérience religieuse qui illumine chaque matin, (...) expérience catholique qui... ». D'un autre côté, il reconnaît que si expérience religieuse il y a ici, cette expérience ne saurait être coupée de la raison (en conséquence, il ne s'aurait s'agir d'une expérience mystique). Il affirme ainsi : « elle <l'expérience de l'Eucharistie> ne saurait se sublimer en sentiments confus » ; « Malebranche ne communie pas avec l'absolu en noyant son être dans le flot trouble où la conscience va se perdre » ; « elle <son expérience> proscrie toute intuition qui appréhenderait directement l'être infini, toute confusion qui transformerait l'amour en connaissance, toute délectation qui prendrait une apparence de certitude et porterait au cœur le message de Dieu ». Gouhier reprend ici le vocabulaire mystique pour le critiquer. Au lieu de cela, « il lui <à Malebranche> faut une œuvre de raison ». Sur ce terrain de la religion, Gouhier partage donc notre analyse selon laquelle l'expérience malebranchienne serait ambiguë, c'est-à-dire empirique *et* rationnelle.

Le problème est que l'affirmation selon laquelle le sacrement de l'Eucharistie serait une expérience religieuse à proprement parler ne va pas de soi. En effet, on sait que, pour Malebranche, Dieu fait tout comme cause véritable et ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles en conséquence des lois générales¹⁹. Or

¹⁸ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, pp. 409-410.

¹⁹ Il s'agit, bien évidemment, de la doctrine malebranchienne dite des causes occasionnelles qui apparaît au Livre sixième de la *Recherche. Le Traité de la nature et de la grâce* étendra à la grâce ce qui, jusque-là, n'était valable

l'Écriture nous apprend que Jésus-Christ a reçu la souveraine puissance dans le ciel et sur la terre, non seulement sur les corps mais sur les esprits ; non seulement pour distribuer les biens temporels, comme les anges à la Synagogue, mais pour répandre dans les cœurs la grâce intérieure qui nous rend enfants de Dieu²⁰. Les causes occasionnelles de ces lois générales de la grâce sont les divers mouvements de l'âme de Jésus-Christ. Mais il y a des désirs de deux sortes : les uns sont actuels, passagers, particuliers (et distribuent la grâce actuelle) ; les autres sont stables, permanents, généraux (et distribuent la grâce habituelle)²¹. C'est une grâce habituelle que nous recevons lorsque nous nous approchons des Sacrements²² avec les dispositions nécessaires²³. A propos de cet amour ou de cet état de grâce²⁴, Malebranche note toutefois que

Lorsqu'on est agité de quelque amour actuel, (...) on ne connaît point clairement ce que c'est que cet amour, mais on sent bien son action, car on a conscience ou sentiment intérieur de tous ses sentiments et de tous ses mouvements actuels. Mais il n'en est pas de même de l'amour habituel. Toutes les dispositions de l'âme lui sont entièrement inconnues, si ce n'est lorsqu'elles sont excitées. Et alors, quoiqu'elle sente bien qu'elle est disposée à aimer certains objets, elle ne peut juger que fort confusément de la force et de la grandeur de sa disposition actuelle, elle ne peut la comparer avec celle qu'elle n'éprouve point en elle dans ce moment. Et c'est pour cela que l'homme ne peut s'assurer, si c'est la charité ou la concupiscence qui règne en lui.²⁵

Autrement dit, si l'Eucharistie renforce la disposition à bien agir, si ce Sacrement peut, par ailleurs, être caractérisé comme une expérience au sens où la répétition de cette « action » (naturelle) peut entraîner une certaine connaissance théorique (on peut, en effet, penser le *fait* qu'est la communion sacramentelle), il paraît néanmoins illégitime de qualifier cette expérience de « religieuse » puisque l'âme ne ressent rien de particulier à son occasion. Malebranche affirmera :

O mon Sauveur, pardonnez à mon ignorance, à ma stupidité, à mon insensibilité. Je ne connaissais point l'efficace de vos Sacrements ; et parce qu'en les

que dans la nature. Pour un énoncé complet de ces lois naturelles et surnaturelles, voir, par exemple, *RVFI*, Seconde Lettre, OC VIII, pp. 705-706 et *EMR*, *Entretien XIII*, OC XII, pp. 319-320.

²⁰ Voir *TNG*, OC V, pp. 65 et suivantes.

²¹ Voir, par exemple, *MCM*, *Méditation XVI*, OC X, pp. 175-176. Pour mémoire, on appelle grâce actuelle le secours divin ponctuel orienté vers l'accomplissement de tel ou tel acte, par opposition à la grâce habituelle, grâce qui détermine une disposition (*habitus*) stable à bien agir.

²² Il y en a sept : le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'Eucharistie, l'Extrême-onction, l'Ordre et le Mariage. Voir *op. cit.*, p. 180.

²³ Voir, par exemple, *TNG*, OC V, pp. 90-91 ou *MCM*, *Méditation XVI*, OC X, p. 176.

²⁴ Voir *op. cit.*, p. 181 : « Tu sais bien que l'homme est en état de grâce, lorsque la charité domine dans son cœur ; et qu'il est en état de péché lorsque la concupiscence règne en lui ».

²⁵ *Op. cit.*, p. 182.

recevant je ne sentais rien d'extraordinaire, je les négligeais comme des éléments vides de grâces et sans vertu.²⁶

Obscur, l'amour habituel qu'est la charité²⁷ – qui est elle-même une grâce habituelle²⁸ – est inconnu en lui-même : seule son actualisation en tel ou tel amour (actuel) particulier est senti. Mais on ne saurait avoir l'expérience ou le sentiment intérieur de cet amour habituel *en tant que tel*. Or ce serait cela une expérience *religieuse* de l'Eucharistie. L'expression de Gouhier est donc impropre et ne renvoie pas à un concept malebranchien²⁹.

S'agissant du sentiment religieux – en tant que modification *particulière* de l'âme – que suggère, par exemple, ce passage de la *Méditation XV* des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* :

Je <c'est le Verbe qui parle> ne veux point, mon fils, te parler des communications toutes extraordinaires et toutes divines, que je fais de mon esprit à ces âmes épurées qui ne vivent que d'oraison. Ce sont des biens qui se doivent sentir, et qui ne se peuvent exprimer à ceux qui ne les ont jamais goûtés : ils passent tout sentiment et ne tombent point sous l'imagination.³⁰

il suffira de rappeler que le sentiment, ponctuel et particulier, n'est pas l'expérience³¹. Si le fait d'invoquer avec foi Jésus-Christ (dans l'oraison) excite en Lui des désirs actuels qui distribuent la grâce actuelle³², alors on peut supposer que le mouvement actuel d'amour correspondant (en moi) est, lui aussi, particulier et ne constitue donc pas une expérience proprement dite. Pour ne rien dire de l'irrationalité ni de l'obscurité intrinsèques d'un tel sentiment.

On peut d'ailleurs tenter l'interprétation selon laquelle, si on ne peut pas parler proprement d'expérience religieuse chez Malebranche (ni *a fortiori* d'expérience mystique), c'est précisément parce qu'une telle expérience est essentiellement irrationnelle. Or nous

²⁶ *Op. cit.*, p. 179.

²⁷ Voir *MCM, Méditation XV*, OC X, p. 169 : « ... lorsqu'un homme a la charité ou quelque autre amour habituel ».

²⁸ Voir *MCM, Méditation XIII*, OC X, p. 141 : « Or l'amour de l'ordre, la charité ardente et dominante, ne se peut acquérir par les forces du libre arbitre. C'est une grâce que l'homme ne peut obtenir que par le secours de la grâce. C'est une grâce habituelle... ».

²⁹ Ce raisonnement et ses conclusions valent bien évidemment pour *tous* les Sacrements.

³⁰ *MCM, Méditation XV*, OC X, p. 172. Voir également, de façon plus problématique, *Quatre Lettres, Première Lettre*, OC VII, p. 350 et *RPP*, OC XVI, p. 73.

³¹ Armand Cuvillier a donc tort de noter à propos de ce passage : « Il y a là un témoignage (...) qui semble (...) révéler chez Malebranche l'expérience intime de quelque chose de plus que le sentiment religieux sous sa forme ordinaire ». Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, p. 38.

³² A nouveau, voir, par exemple, *MCM, Méditation XVI*, OC X, pp. 175-176.

avons vu que l'expérience malebranchienne est toujours au point de jonction de l'empirique et du rationnel et collabore en permanence avec la raison. D'où le rejet, par notre philosophe comme par l'Église, du quietisme ou du fidéisme conçus comme des formes paroxystiques d'une prétendue expérience religieuse subjective, individuelle, sentimentale et capable de se passer de la raison³³.

On pourrait, il est vrai, à la suite de Cuvillier, redéfinir la notion de mystique et montrer qu'elle n'exclut pas la raison et donc que le malebranchisme peut être pensé comme une « mystique intellectualiste »³⁴. On pourrait interpréter à nouveau l'extrait de l'*Entretien XIV des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (et l'affirmation remarquable de Malebranche selon laquelle « Les faits de la Religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de Théologie »)³⁵ en soulignant à présent l'existence d'une expérience religieuse, mais *collective* ou *sociale*, chez notre philosophe³⁶ – seraient ainsi conjurés les dangers de la particularité et de la subjectivité du sentiment religieux –. Nous préférons toutefois rester fidèle à notre méthode d'enquête et affirmer qu'il n'y a pas d'expérience religieuse ni d'expérience mystique chez Malebranche, comme le prouve l'absence du terme « expérience » pris en un sens religieux dans l'*Index microfiches*³⁷. Ce qui ne revient bien évidemment pas à remettre en cause la sincérité de la foi de notre auteur. Mais on ne saurait, selon nous, parler, au sens technique du terme, d'expérience religieuse malebranchienne.

³³ Voir Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, pp. 45 et suivantes.

³⁴ Voir *op. cit.*, p. 60 ; *op. cit.*, p. 64 ; *op. cit.*, p. 69 et *op. cit.*, pp. 111-112. Armand Cuvillier parlera ensuite de « *rationalisme mystique* » et de « *conception mystique* de la raison elle-même ». Voir *op. cit.*, pp. 69-70 (c'est Cuvillier qui souligne). Enfin, le commentateur de Malebranche conclura : « ce qui nous paraît certain, c'est que c'est précisément par cet effort d'intellectualisation, de rationalisation d'une « expérience » intérieure, que Malebranche mérite d'être regardé comme étant par excellence le philosophe de notre âge classique, celui dont la pensée fonde en une harmonieuse et vivante unité les deux courants caractéristiques de notre grand siècle : le courant mystique et le courant rationaliste ». *Op. cit.*, pp. 113-114. Force est toutefois de constater qu'un extrait de la *Réponse générale* de Malebranche *aux lettres du R. P. Lamy* semble aller contre cette lecture ou cette interprétation de Cuvillier. Voir *RG*, 15 février 1700, OC XIV, p. 172 (c'est Malebranche qui souligne) : « Comment l'espérance d'être heureux en Dieu et de lui devenir semblables, lorsque nous le verrons tel qu'il est, peut-elle nous sanctifier, et nous introduire dans le Saint des Saints où est entré Jésus-Christ notre précurseur, si elle ne porte pas au pur Amour : à cet Amour de Dieu comme sagesse, vérité, Justice ou source de toute Justice, ainsi que parle le Concile, à cet Amour qui reforme notre âme sur son modèle immuable, nous sanctifie et nous rend parfaits comme Dieu est saint et parfait. Mais point d'expressions mystiques. Raisonnons. »

³⁵ Voir *EMR*, *Entretien XIV*, OC XII, pp. 338-339.

³⁶ Voir Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, p. 47 ; *op. cit.*, p. 52 (Armand Cuvillier parle d'« expérience collective de la catholicité ») et *op. cit.*, p. 54. C'est, en un sens, ce que fait Henri Gouhier lorsqu'il affirme, non sans ambiguïté, que la philosophie de Malebranche serait « une métamorphose de cette expérience religieuse » (celle de l'Eucharistie). Voir plus haut.

³⁷ Armand Cuvillier reconnaît que la Bibliothèque de Malebranche ne contenait aucun ouvrage des mystiques proprement dits. Voir Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, pp. 21 et suivantes. Par ailleurs, aucune des 18 occurrences des mots « mystique » (= 15) et « mystiques » (= 3) dans les OC de Malebranche n'est significative. Le mot renvoie, en effet, soit au « sens mystique » de l'Écriture Sainte (*i.e.* par rapport au Messie attendu, par opposition à la lettre du texte) ; soit au « corps mystique » de Jésus-Christ ou de son Église ; soit, enfin, à une expression de Lami qualifiant douze passages (qu'il appelle « *Canons mystiques* ») qui prouveraient, selon lui, que Malebranche soutient que l'Amour de Dieu est indépendant du désir d'être heureux.

ANNEXE 7

Index thématique principal

Les quatre sens du concept d'expérience chez Malebranche¹

L'expérience comme connaissance sensible et pratique

Recherche de la vérité, OC I, p. 257 ; *op. cit.*, p. 263 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 491 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 201 ; *op. cit.*, p. 306 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XIII*, OC III, p. 182 ; *op. cit.*, p. 183 ; *op. cit.*, p. 187 ; *op. cit.*, p. 188 ; *op. cit.*, p. 195 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 109 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), Seconde Lettre, OC VIII, p. 711 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 130 et *op. cit.*, p. 238.

L'expérience comme sentiment intérieur ou conscience

Recherche de la vérité, OC I, p. 11 ; *op. cit.*, p. 19 ; *op. cit.*, p. 114 ; *op. cit.*, p. 125 ; *op. cit.*, p. 205 ; *op. cit.*, p. 257 ; *op. cit.*, p. 258 ; *op. cit.*, p. 263 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 325 ; *op. cit.*, p. 349 ; *op. cit.*, p. 356 ; *op. cit.*, p. 391 ; *op. cit.*, p. 415 ; *op. cit.*, p. 440 ; *op. cit.*, p. 452 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 41 ; *op. cit.*, p. 76 ; *op. cit.*, p. 129 ; *op. cit.*, p. 134 ; *op. cit.*, p. 135 ; *op. cit.*, p. 138 ; *op. cit.*, p. 147 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 165 ; *op. cit.*, p. 171 ; *op. cit.*, p. 211 ; *op. cit.*, p. 226 ; *op. cit.*, p. 230 ; *op. cit.*, p. 252 ; *op. cit.*, p. 281 ; *op. cit.*, p. 282 ; *op. cit.*, p. 283 ; *op. cit.*, p. 285 ; *op. cit.*, p. 295 ; *op. cit.*, p. 377 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement II*, OC III, p. 40 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement VIII*, OC III, p. 74 ; *op. cit.*, p. 75 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement IX*, OC III, p. 126 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement X*, OC III, p. 144 ; *op. cit.*, p. 146 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissement XI*, OC III, p. 168 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 18 ; *op. cit.*, p. 75 ; *Traité de la nature et de la grâce*, OC V, p. 46 ; *op. cit.*, p. 68 ; *op. cit.*, p. 103 ; *Réponse au Livre de M. Arnauld, Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 70 ; *op. cit.*, p. 128 ; *op. cit.*, p. 129 ; *op. cit.*, p. 130 ; *op. cit.*, p. 131 ; *op. cit.*, p. 132 ; *op. cit.*, p. 133 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 169 ; *op. cit.*, p. 180 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Première Lettre*, OC VII, p. 359 ; *Quatre Lettres touchant celles de M. Arnauld* (1687), *Seconde Lettre*, OC VII, p. 392 ; *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* (1685), OC VII, p. 565 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), OC VIII, p. 647 ; *op. cit.*, p. 663 ; *op. cit.*, p. 684 ; *op. cit.*, p. 700 ; *op. cit.*, p. 705 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), *Seconde Lettre*, OC VIII, p. 718 ; *op. cit.*, p. 722 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), *Troisième Lettre*, OC VIII, p. 775 ; *Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques* (1687), OC VIII, p. 802 ; *op. cit.*, p. 833 ; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, 19 mars 1699, OC IX, p. 946 ; *op. cit.*, p. 960 ; *op. cit.*, p. 962 ; *op. cit.*, p. 985 ;

¹ Nous organisons ici les 377 occurrences des mots « expérience » (= 300) et « expériences » (= 77) dans les OC de Malebranche autour des trois ou quatre sens – selon que l'on subdivise ou non le volet théorique de l'expérience en distinguant l'expérience simplement théorique et l'expérience véritablement scientifique – que prend, selon nous, ce concept chez notre philosophe. Certaines occurrences plurivoques sont citées plusieurs fois.

Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnauld, 1 juillet 1694, OC IX, p. 999 ; *Réponse aux I. et II. Lettres de M. Arnauld*, 7 juillet 1694, OC IX, p. 1009 ; *Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (1704), OC IX, p. 1048 ; *op. cit.*, p. 1049 ; *op. cit.*, p. 1050 ; *op. cit.*, p. 1051 ; *op. cit.*, p. 1065 ; *op. cit.*, p. 1104 ; *op. cit.*, p. 1112 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Méditation V*, OC X, p. 53 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Méditation VI*, OC X, p. 60 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Méditation X*, OC X, p. 108 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Méditation XVI*, OC X, p. 187 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Méditation XX*, OC X, p. 231 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 23 ; *op. cit.*, p. 59 ; *op. cit.*, p. 62 ; *op. cit.*, p. 64 ; *op. cit.*, p. 65 ; *op. cit.*, p. 66 ; *op. cit.*, p. 84 ; *op. cit.*, p. 122 ; *op. cit.*, p. 133 ; *op. cit.*, p. 143 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien III*, OC XII, p. 76 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien IV*, OC XII, p. 101 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien V*, OC XII, p. 114 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien VI*, OC XII, p. 131 ; *op. cit.*, p. 132 ; *op. cit.*, p. 138 ; *op. cit.*, p. 139 ; *op. cit.*, p. 140 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien VII*, OC XII, p. 151 ; *op. cit.*, p. 154 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 170 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien XII*, OC XII, p. 294 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien XIII*, OC XII, p. 319 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien I*, OC XIII, p. 368 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien II*, OC XIII, p. 397 ; *op. cit.*, p. 405 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Entretiens sur la mort*, *Entretien III*, OC XIII, p. 430 ; *op. cit.*, p. 431 ; *Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois*, OC XV, p. 9 ; *op. cit.*, p. 13 ; *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, OC XV, p. 47 ; *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, p. 39 ; *Réponse à M. Régis*, OC XVII, p. 288 ; *op. cit.*, p. 297 ; *op. cit.*, p. 299 ; *op. cit.*, p. 303 ; *Écrit de Malebranche en réponse aux Répliques de Régis*, début mars 1694, OC XVII, p. 345 ; *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité, contre l'accusation de M. de la Ville*, OC XVII, p. 522 et *Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité*, OC XVII, p. 549.

L'expérience (simplement) théorique

Recherche de la vérité, OC I, p. 13 ; *op. cit.*, p. 23 ; *op. cit.*, p. 74 ; *op. cit.*, p. 149 ; *op. cit.*, p. 236 ; *op. cit.*, p. 246 ; *op. cit.*, p. 249 ; *op. cit.*, p. 257 ; *op. cit.*, p. 263 ; *op. cit.*, p. 270 ; *op. cit.*, p. 280 ; *op. cit.*, p. 283 ; *op. cit.*, p. 294 ; *op. cit.*, p. 330 ; *op. cit.*, p. 349 ; *op. cit.*, p. 400 ; *op. cit.*, p. 465 ; *op. cit.*, p. 481 ; *op. cit.*, p. 485 ; *Recherche de la vérité*, OC II, p. 27 ; *op. cit.*, p. 36 ; *op. cit.*, p. 132 ; *op. cit.*, p. 185 ; *op. cit.*, p. 201 ; *op. cit.*, p. 313 ; *op. cit.*, p. 322 ; *op. cit.*, p. 323 ; *op. cit.*, p. 425 ; *op. cit.*, p. 433 ; *Recherche de la vérité*, *Préface*, OC III, p. 8 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement IX*, OC III, p. 125 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement X*, OC III, p. 127 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement XIV*, OC III, p. 197 ; *Recherche de la vérité*, *Éclaircissement XVI*, OC III, p. 259 ; *Conversations chrétiennes*, *Avertissement*, OC IV, p. 4 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 35 ; *op. cit.*, p. 60 ; *op. cit.*, p. 99 ; *op. cit.*, p. 210 ; *op. cit.*, p. 213 ; *Traité de la nature et de la grâce*, *Extrait d'une lettre*, OC V, p. 6 ; *Traité de la nature et de la grâce*, OC V, p. 46 ; *op. cit.*, p. 68 ; *op. cit.*, p. 204 ; *Réponse au Livre de M. Arnaud*, *Des vraies et des fausses idées*, OC VI, p. 20 ; *op. cit.*, p. 43 ; *op. cit.*, p. 70 ; *op. cit.*, p. 129 ; *op. cit.*, p. 141 ; *op. cit.*, p. 169 ; *Trois Lettres touchant la Défense de M. Arnauld* (1685), *Première Lettre*, OC VI, p. 244 ; *Réponse à une Dissertation*

de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce (1685), OC VII, p. 531 ; *op. cit.*, p. 532 ; Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques (1686), OC VIII, p. 647 ; *op. cit.*, p. 657 ; *op. cit.*, p. 663 ; *op. cit.*, p. 684 ; *op. cit.*, p. 700 ; *op. cit.*, p. 705 ; Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques (1686), Seconde Lettre, OC VIII, p. 718 ; *op. cit.*, p. 722 ; Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques (1686), Troisième Lettre, OC VIII, p. 775 ; Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques (1687), OC VIII, p. 833 ; *op. cit.*, p. 865 ; Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld, 19 mars 1699, OC IX, p. 927 ; Ecrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce (1704), OC IX, p. 1104 ; *op. cit.*, p. 1112 ; *op. cit.*, p. 1119 ; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation V, OC X, p. 53 ; *op. cit.*, p. 56 ; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation VI, OC X, p. 59 ; *op. cit.*, p. 60 ; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation XII, OC X, p. 130 ; *op. cit.*, p. 133 ; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation XX, OC X, p. 231 ; Traité de morale, OC XI, p. 23 ; *op. cit.*, p. 51 ; *op. cit.*, p. 59 ; *op. cit.*, p. 133 ; *op. cit.*, p. 143 ; *op. cit.*, p. 236 ; *op. cit.*, p. 239 ; *op. cit.*, p. 255 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien I, OC XII, p. 31 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VI, OC XII, p. 131 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VII, OC XII, p. 154 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 163 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien IX, OC XII, p. 207 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien X, OC XII, p. 239 ; *op. cit.*, p. 243 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XII, OC XII, p. 294 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIII, OC XII, p. 314 ; *op. cit.*, p. 318 ; *op. cit.*, p. 319 ; *op. cit.*, p. 332 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIV, OC XII, p. 338 ; *op. cit.*, p. 339 ; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien I, OC XIII, p. 368 ; Réponse générale aux lettres du R. P. Lamy, 15 février 1700, OC XIV, p. 147 ; Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois, OC XV, p. 6 ; Réflexions sur la prémotion physique, OC XVI, p. 161 ; Réponse à M. Régis, OC XVII, p. 263 ; Ecrit de Malebranche en réponse aux Répliques de Régis, début mars 1694, OC XVII, p. 345 ; Remarques sur l'in quarto de la Recherche de la vérité, OC XVII, p. 549 et Réflexions de Malebranche sur les doutes de B. Fontenelle, OC XVII, p. 581.

L'expérience scientifique

Recherche de la vérité, OC I, p. 81 ; *op. cit.*, p. 83 ; *op. cit.*, p. 93 ; *op. cit.*, p. 109 ; *op. cit.*, p. 110 ; *op. cit.*, p. 118 ; *op. cit.*, p. 135 ; *op. cit.*, p. 136 ; *op. cit.*, p. 139 ; *op. cit.*, p. 163 ; *op. cit.*, p. 197 ; *op. cit.*, p. 198 ; *op. cit.*, p. 227 ; *op. cit.*, p. 243 ; *op. cit.*, p. 310 ; *op. cit.*, p. 318 ; *op. cit.*, p. 319 ; *op. cit.*, p. 398 ; *op. cit.*, p. 482 ; *op. cit.*, p. 483 ; Recherche de la vérité, OC II, p. 43 ; *op. cit.*, p. 62 ; *op. cit.*, p. 90 ; *op. cit.*, p. 91 ; *op. cit.*, p. 201 ; *op. cit.*, p. 278 ; *op. cit.*, p. 306 ; *op. cit.*, p. 333 ; *op. cit.*, p. 334 ; *op. cit.*, p. 387 ; *op. cit.*, p. 399 ; *op. cit.*, p. 402 ; *op. cit.*, p. 403 ; *op. cit.*, p. 405 ; *op. cit.*, p. 425 ; *op. cit.*, p. 429 ; *op. cit.*, p. 432 ; *op. cit.*, p. 436 ; *op. cit.*, p. 437 ; *op. cit.*, p. 438 ; *op. cit.*, p. 439 ; *op. cit.*, p. 444 ; Recherche de la vérité, Eclaircissement XVI, OC III, p. 258 ; *op. cit.*, p. 266 ; *op. cit.*, p. 268 ; *op. cit.*, p. 287 ; *op. cit.*, p. 288 ; *op. cit.*, p. 289 ; *op. cit.*, p. 291 ; *op. cit.*, p. 292 ; *op. cit.*, p. 295 ; *op. cit.*, p. 300 ; *op. cit.*, p. 301 ; *op. cit.*, p. 302 ; *op. cit.*, p. 304 ; Recherche de la vérité, Eclaircissement XVII, OC III, p. 313 ; *op. cit.*, p. 317 ; *op. cit.*, p. 320 ; *op. cit.*, p. 321 ; *op.*

cit., p. 323 ; *op. cit.*, p. 324 ; *Recherche de la vérité, Éclaircissements, Addition*, OC III, p. 351 ; *Conversations chrétiennes*, OC IV, p. 60 ; *op. cit.*, p. 198 ; *Traité de la nature et de la grâce*, OC V, p. 30 ; *op. cit.*, p. 204 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), OC VIII, p. 647 ; *op. cit.*, p. 657 ; *op. cit.*, p. 663 ; *op. cit.*, p. 684 ; *op. cit.*, p. 700 ; *op. cit.*, p. 705 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), Seconde Lettre, OC VIII, p. 718 ; *op. cit.*, p. 722 ; *Réponse au livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* (1686), Troisième Lettre, OC VIII, p. 775 ; *Deux Lettres touchant les II. et III. volumes des Réflexions philosophiques et théologiques* (1687), OC VIII, p. 833 ; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, 19 mars 1699, OC IX, p. 927 ; *Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (1704), OC IX, p. 1104 ; *op. cit.*, p. 1112 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation V*, OC X, p. 53 ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques, Méditation VI*, OC X, p. 59 ; *op. cit.*, p. 60 ; *Traité de morale*, OC XI, p. 59 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien III*, OC XII, p. 80 ; *op. cit.*, p. 83 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VI*, OC XII, p. 131 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien VII*, OC XII, p. 154 ; *op. cit.*, p. 160 ; *op. cit.*, p. 161 ; *op. cit.*, p. 163 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien IX*, OC XII, p. 207 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien X*, OC XII, p. 239 ; *op. cit.*, p. 243 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XI*, OC XII, p. 262 ; *op. cit.*, p. 265 ; *op. cit.*, p. 266 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XII*, OC XII, p. 282 ; *op. cit.*, p. 294 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIII*, OC XII, p. 319 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien XIV*, OC XII, p. 338 ; *op. cit.*, p. 339 ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, Entretien I*, OC XIII, p. 368 ; *Réponse à M. Régis*, OC XVII, p. 263 ; *op. cit.*, p. 266 ; *op. cit.*, p. 267 ; *op. cit.*, p. 271 ; *op. cit.*, p. 272 ; *op. cit.*, p. 273 ; *op. cit.*, p. 274 ; *op. cit.*, p. 275 ; *op. cit.*, p. 278 ; *op. cit.*, p. 342 ; *Écrit de Malebranche en réponse aux Répliques de Régis*, début mars 1694, OC XVII, p. 345 ; *Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation*, OC XVII, p. 495 ; *Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie conformément au sentiment des catholiques*, OC XVII, p. 500 et *Réflexions de Malebranche sur les doutes de B. Fontenelle*, OC XVII, p. 581.

L'expérience religieuse ?

Traité de l'amour de Dieu, OC XIV, p. 12.

En lisant rapidement cet *Index*, on constate, premièrement, la rareté des occurrences du mot expérience pensée comme la connaissance du rapport que les choses entretiennent avec nous, en vue de la conservation de soi. Néanmoins, nous n'estimons pas que cette relative absence du terme pris en ce sens signifie une indifférence de Malebranche à son égard. Nous espérons avoir montré que l'expérience comme connaissance sensible et pratique joue, au contraire, un rôle fondamental dans la réflexion malebranchienne sur la pédagogie et sur la médecine.

On notera, deuxièmement, l'importance du sens « psychologique » du concept d'expérience entendue comme sentiment intérieur ou conscience. Notre philosophe ne restreint donc pas ce concept à son sens théorique et souligne son importance dans plusieurs domaines de l'existence humaine.

Enfin, troisièmement, on appréciera le nombre élevé des occurrences du terme expérience pris en son sens théorique, qu'il s'agisse de l'expérience « simplement théorique » ou de l'expérience scientifique. L'ampleur de cet usage malebranchien du terme atteste l'existence d'un empirisme de Malebranche, même si notre travail devait préciser le sens et la nature de cette expression.

« En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité, se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre ; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme l'on a déjà dit ; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. »¹

Nicolas Malebranche

¹ RV, OC I, p. 294.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Malebranche « précurseur »

Au terme de cette étude, nous espérons avoir montré qu'il est pertinent de parler d'un « empirisme » de Malebranche. Certes, cela ne signifie pas que la philosophie malebranchienne recourt naïvement, c'est-à-dire aveuglement et unilatéralement, à l'expérience sensible ou qu'elle rejette la théorie comme on peut le lire parfois dans certains dictionnaires de la langue française¹. On a suffisamment insisté sur l'absurdité d'une telle approche dans le contexte philosophique, métaphysique ou encore théologique du malebranchisme et ce, malgré la commune critique de l'innéisme par notre philosophe et par les empiristes.

En outre, on rassurera ceux qui s'étonneraient encore d'une telle ouverture des recherches malebranchiennes en direction d'un éventuel empirisme de Malebranche, en rappelant, avec Ferdinand Alquié, que ce va-et-vient – que nous avons qualifié d'ambigu – de la philosophie malebranchienne entre le sensible et l'intelligible, l'empirique et le rationnel mais aussi entre la passivité et l'« activité » de l'entendement, n'est autre que l'expression de « de la réalité même de l'homme qui se révèle à la fois, et contradictoirement, comme finitude et comme liberté »². Qu'est-ce, en effet, que recevoir un donné sinon accepter notre condition nécessairement finie ? L'expérience malebranchienne signifie ainsi que l'homme est sans cesse dépassé par une réalité qui l'excède et qui, au moins en partie, lui est étrangère. Qu'il s'agisse de la connaissance de mon âme (impossible ici-bas) ; de la volonté de Dieu (que lui seul connaît par lui-même) ou encore de l'évanouissement de l'idée particulière en Dieu, à chaque fois, une réalité transcende l'homme et impose le recours à l'expérience. La psychologie devient alors la saisie de régularités et donc de lois selon lesquelles telle ou telle pensée ou tel ou tel sentiment est produit(e) puis s'associe et la physique devient une « construction » méthodique.

¹ Par exemple le *Dictionnaire culturel en langue française* – sous la direction d'Alain Rey – ou le *Littré*.

² Voir Ferdinand Alquié, *L'expérience*, Paris, PUF, 1961, p. 3 : « Ce que le langage nomme expérience n'est donc pas réductible à une notion simple ; c'est un état complexe où l'esprit et le monde ont chacun leur part. Et nous apercevons bientôt que la sagesse du langage n'a pas ici à être dépassée ; on ne saurait séparer action et passion spirituelles si, au niveau de la connaissance humaine, elles sont, non deux essences distinctes, mais les aspects complémentaires de la réalité même de l'homme qui se révèle à la fois, et contradictoirement, comme finitude et comme liberté ».

Il est vrai qu'en accordant ainsi un rôle majeur à l'expérience on pourrait craindre la « disparition »³ ou un « évanouissement de la chose »⁴, et donc un certain « subjectivisme » voire un « scepticisme ». Mais l'ambiguïté du concept d'expérience sauve précisément la philosophie malebranchienne de ce danger⁵. On ne saurait conclure de la psychologie « associationniste » (vers laquelle tend la psychologie de Malebranche) ni du « constructivisme » physique à l'abolition de la réalité. Dieu garantit la logique du sensible et la rationalité de l'expérience. Car ce donné qui transcende l'homme n'est pas irrationnel. Aussi ce dernier a-t-il le devoir de joindre le travail de l'entendement à la « donation » empirique. Seule une collaboration entre l'expérience et la raison permet d'atteindre la vérité. D'où la médecine et la pédagogie malebranchiennes envisagées comme des arts (en utilisant la terminologie d'Aristote) ; d'où également la psychologie expérimentale ou cette « science » de l'homme, mais aussi l'expérience théorique *probante* et l'expérimentation scientifique qui sont toujours, chez Malebranche, le lieu d'un exercice *conjoint* de l'expérience et de la raison.

Enfin, cette dimension empirique de la philosophie malebranchienne est, selon nous, « constitutive » ou fondamentale. C'est pourquoi nous avons fait le choix de la *synchronie* plutôt que de la diachronie. En effet, nous n'avons pas insisté sur l'évolution interne de la pensée de notre auteur relativement à la question du statut et du rôle de l'expérience. On aurait pu, avec André Robinet par exemple, mettre davantage en avant la « reconsidération de la valeur de l'expérience à partir de 1690 »⁶ ainsi que le « tournant » que constitue l'activité académicienne de Malebranche dès 1699. Interrogeant les rapports méthodiques de l'expérience et de la raison dans la conclusion de son livre *Malebranche de l'Académie des sciences*, André Robinet écrit en effet :

la première œuvre scientifique, en tous ses compartiments, porte la marque expresse et implicite d'une « séparation » entre la raison et l'expérience. L'œuvre mûre et tardive, proprement académicienne, aux prises avec les résultats apportés par les expérimentateurs, s'efforce de surmonter ce partage. Un renversement s'opère, qui réhabilite l'expérience dans le processus d'invention spéculatif de la science, après l'avoir vouée à un rôle ancillaire.⁷

Selon le commentateur de Malebranche,

jusque vers 1699, l'expérience a toujours tort contre la spéculation. Elle peut la confirmer ; elle ne saurait l'infirmer. Elle doit satisfaire à la chaîne des déductions *a priori* : si elle ne le peut, c'est que tout ce qui vient de l'expérience reste empirique, ou

³ Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 72.

⁴ *Op. cit.*, p. 85.

⁵ On rappellera que la langue anglaise réduit cette ambiguïté en distinguant « experience » et « experiment ».

⁶ André Robinet, « La vocation académicienne de Malebranche », p. 11.

⁷ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, p. 433.

que les travaux des expérimentateurs sont par trop malhabiles. A long terme, le monde constaté sera aligné sur le monde conceptuel. Ce sera à l'œil de discerner le visible suivant l'enseignement de l'esprit.⁸

Cette lecture a bien évidemment le mérite de mettre en lumière le rôle essentiel que joue l'expérience dans la philosophie malebranchienne. Chez Malebranche, l'expérience ne sert pas qu'à prouver sensiblement ce que la raison démontre nécessairement.

Car une chose est de prétendre que l'expérience sert à illustrer les déductions spéculatives, ou même qu'elle peut aider à discriminer entre les diverses « hypothèses » que l'univers possible de la rationalité abstraite invente, et que, uniquement, la volonté créatrice réalise. Autre chose est de prendre les travaux des expérimentateurs en ligne de mire pour aligner sur leurs résultats, exprimés en symboles pertinents, les spéculations physiques qui expliquent la genèse « évidente » de ce monde tiré de l'idée d'étendue.⁹

Mais parler de « renversement »¹⁰ ou de « renouvellement »¹¹ revient, selon nous, à accorder une place trop grande (et erronée) à l'idée de rupture ou de séparation. Nous estimons, au contraire, que le souci d'un ancrage empirique de sa pensée est une préoccupation *constante* de Malebranche. C'est pourquoi l'expression « le rôle montant de l'expérience dans la méthodologie malebranchiste »¹², qu'utilise également André Robinet dans le même ouvrage, nous paraît plus heureuse. Ou, pour le dire autrement et de façon imagée, si « tournant » il y a dans la philosophie malebranchienne, c'est au sens de la continuité ou de la linéarité de la courbe, et non dans le sens d'un changement brutal de direction.

On pourrait d'ailleurs soupçonner une telle interprétation « exclusive » ou « séparatrice » d'être le reliquat du préjugé rationaliste et intellectualiste qui entache trop souvent la lecture de Malebranche. André Robinet paraît lui-même être la victime de ce préjugé lorsqu'il écrit, quelques paragraphes seulement après notre premier extrait de son livre *Malebranche de l'Académie des sciences* :

⁸ *Op. cit.*, p. 436. Voir également *op. cit.*, p. 438 : « Ce n'est que peu avant son entrée à l'Académie des Sciences que Malebranche fit de l'expérience vertu ».

⁹ *Op. cit.*, p. 436. Voir également *op. cit.*, p. 439 : « Maintenant, l'expérience « montre », la raison « confirme » ».

¹⁰ *Op. cit.*, p. 433.

¹¹ *Op. cit.*, p. 437.

¹² *Op. cit.*, p. 70.

La déduction spéculative part des propriétés de l'essence de la matière, les dégage les unes des autres, en combine les éléments et décrit la genèse des tourbillons. *Une telle hégémonie spéculative restera caractéristique de la pensée de Malebranche tout au long de son œuvre*, soit que l'expérience vienne après coup « illustrer » les conclusions de la raison, soit qu'elle indique les solutions annonciatrices que la raison devra expliquer en son propre champ d'intelligibilité claire et distincte. Car à la supposer exacte, l'expérience ne donne pas sa « raison ». ¹³

Or, on l'a vu, ce n'est pas parce que la raison est omniprésente chez notre philosophe, y compris dans les « compartiments »¹⁴ les plus empiristes de sa pensée, que l'expérience n'y joue aucun rôle *fondateur*. Le croire est entériner une certaine vision (fallacieuse) de l'histoire de la philosophie. Nous pensons, en effet, avec Andrew Pyle, que :

Historians of philosophy have often divided seventeenth and eighteenth century philosophers into two warring camps, setting the 'Continental Rationalists' against the 'British Empiricists'. This is, of course, a grossly oversimplified picture, and one that may well have outlived its usefulness. It might be better to start with the traditional notion of a *science* as a body of knowledge capable of *a priori* demonstration from self-evident axioms or first principles, and then to ask, of any given philosopher, how many *sciences* in this strong sense he believes in. How much can be demonstrated *a priori* ; how much must be left to the teachings of experience ? At one extreme, we have the universally acknowledged paradigm of a *science*, Euclidean geometry. At the other extreme, we have the study of history, the empirical nature of which no rationalist would be so foolish as to deny. The interesting and contentious cases lie in between these extremes. A philosopher of rationalist persuasion might be characterised as one who is optimistic about the prospects of a *science* of, say, dynamics or psychology.

If we pose the problem in these terms, a case begins to emerge for seeing Malebranche as a closet empiricist, even as a precursor of Hume¹⁵.

Or nous avons pu constater l'absence de psychologie rationnelle chez Malebranche ainsi que le caractère « tourmenté » de la mécanique malebranchienne dans laquelle la raison et l'expérience tissent des liens complexes. Si l'on adopte la « division » des sciences proposée par Andrew Pyle, alors on doit exclure Malebranche de la catégorie des

¹³ *Op. cit.*, p. 435 (c'est nous qui soulignons). Voir également *op. cit.*, p. 434 : « Aussi, méthodologiquement définie, la physique malebranchiste est-elle d'essence spéculative » et *op. cit.*, p. 440 : « jusqu'au bout, la position spéculative reste primordiale et tente de reconquérir d'une main ce qu'elle cède à l'expérience de l'autre ».

¹⁴ *Op. cit.*, p. 433.

¹⁵ Andrew Pyle, *Malebranche*, p. 235 (c'est Andrew Pyle qui souligne). Armand Cuvillier rencontre une difficulté similaire à propos du « mysticisme » de Malebranche. Il cite alors Hannequin et Thamin, dans *l'Histoire de la Langue et de la Littérature françaises*, de Petit de Julleville : « Répétons-le, Malebranche est un mystique, si l'on prend soin toutefois de retrancher du sens de ce mot ce que nous y mettons justement aujourd'hui pour opposer le mysticisme au rationalisme ». Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, p. 116. On pourrait dire la même chose de l'empirisme de Malebranche qui ne doit pas être opposé à un quelconque rationalisme.

« philosopher<s> of rationalist persuasion ». Mais ce n'est pas parce que les vérités de fait – qui se prouvent – se distinguent des vérités de raisons – qui se démontrent – ni parce que l'expérience est « une espèce de révélation »¹⁶ que Malebranche estime que les « sciences » qui utilisent ces données empiriques ne sont pas de vraies sciences. On a vu, au contraire, le caractère expérimental et réfléchi de la psychologie malebranchienne ainsi que le rôle probant et la certitude de l'expérience théorique et de l'expérience scientifique. Le rejet de la « dynamique » et de la psychologie en dehors du champ de la science proprement dite ne signifie pas que Malebranche serait un philosophe « pessimistic ». Mais, il est vrai, cela fait de lui « a closet empiricist » (*i.e.* un empiriste « secret » ou « honteux »). L'expression n'est pas si mauvaise si l'on se rappelle que Malebranche ne va jamais jusqu'au bout de la logique empirique (en affirmant, par exemple, que les facultés mêmes de l'esprit se développeraieent génétiquement à partir d'une perception intégralement fondatrice¹⁷ (comme chez Condillac)). On regrettera cependant à nouveau la prudence d'Andrew Pyle qui paraît ne pas assumer l'originalité de sa lecture : l'empirisme de Malebranche est, selon nous, revendiqué.

Comme le suggère le philosophe britannique, on pourrait dès lors envisager Malebranche comme « a precursor », c'est-à-dire, étymologiquement, comme celui qui « court devant » ou qui « devance ». Or, en courant ainsi sur le chemin qui mène du rationalisme de l'âge classique à l'empirisme des lumières, Malebranche ne quitte pas la voie ouverte par Descartes et sa lecture admirative du traité *De L'homme*. Il la poursuit. D'un point de vue historique, la philosophie malebranchienne serait ainsi une philosophie « transitive ».¹⁸ Le malebranchisme permettrait ou faciliterait donc un passage, en même temps qu'il questionnerait la pertinence même d'un tel découpage entre, d'un côté, les philosophes dits « rationalistes » et, d'un autre côté, ceux dits « empiristes ». Nous espérons que notre étude viendra ainsi confirmer et compléter, sur un point particulier, les travaux de Delphine Antoine-Mahut¹⁹ et d'Angela Ferraro²⁰.

¹⁶ LCM, OC XVII, p. 55.

¹⁷ Voir, par exemple, Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Voir également André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, p. 9.

¹⁸ Avec le verbe latin « ire », dont est composé l'adjectif « transitif », nous filons volontairement la métaphore de la marche et du mouvement que suggère le mot « précurseur ».

¹⁹ Voir Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIème et XVIIIème siècles*.

²⁰ Voir Angela Ferraro, *La Réception de Malebranche en France au XVIIIème siècle : métaphysique et épistémologie*.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Œuvres complètes de Malebranche

Les références aux œuvres de Malebranche sont données d'après l'édition des *Œuvres complètes* publiées sous la direction d'André Robinet, Paris, Vrin, 23 volumes, 1958-1970, abrégées OC.

Recherche de la vérité (Livres I-III), OC I

Recherche de la vérité (Livres IV-VI), OC II

Recherche de la vérité, Éclaircissements, OC III

Conversations chrétiennes, OC IV

Traité de la nature et de la grâce, OC V

Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, OC VI-VII

Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, OC VIII-IX

Méditations chrétiennes et métaphysiques, OC X

Traité de morale, OC XI

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entretiens sur la mort, OC XII- XIII

Traité de l'amour de Dieu, Lettres et réponse au R. P. Lamy, OC XIV

Entretien d'un philosophe chrétien, et d'un philosophe chinois, OC XV

Réflexions sur la prémotion physique, OC XVI

Pièces jointes, Ecrits divers, OC XVII-1

Mathematica, OC XVII-2

Correspondance et Actes 1638-1689, OC XVIII

Correspondance et Actes 1690-1715, OC XIX

Malebranche vivant, Biographie, Bibliographie, OC XX

Index des citations bibliques, patristiques, philosophiques et scientifiques, OC XXI

Index général, Vocabulaire d'auteur, Index des occurrences, Concordance des hautes fréquences, OC XXII

Index microfiché de l'ensemble des concordances, OC XXIII

Autres éditions utilisées

Malebranche, *Œuvres*, éditées par Geneviève Rodis-Lewis, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979

Malebranche, *Œuvres*, éditées par Geneviève Rodis-Lewis, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992

*

Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Livres I-III), Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2006

Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Livres IV-VI), Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2006

Malebranche, *Éclaircissements, Réponse à Régis, Annexes*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2006

Malebranche, *Conversations chrétiennes, Méditations sur l'humilité*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2010

Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion Le Roux-Michaud et Denis Moreau, Paris, Vrin, 2017

Autres sources primaires

Jacques Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même, ou la Recherche des sources de la morale*, Rotterdam, Chez Pierre Vander Slaap, 1692, disponible sur GALLICA

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1997

_, *Seconds Analytiques*, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, GF Flammarion, 2005

_, *Métaphysique*, Livre E, *Œuvres complètes*, Pierre Pellegrin (dir.), Paris, GF Flammarion, 2014

_, *Topiques*, Jacques Brunschwig (trad.), Paris, GF Flammarion, 2015

_, *De l'âme*, Jules Tricot (trad.), Paris, Vrin, 2017

_, *Métaphysique. Livre Alpha*, Jean-François Pradeau (trad.), Paris, PUF, 2019

Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, [1683], Paris, Vrin, 2011

Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, [1683], Paris, Vrin, 1993

Francis Bacon, *Novum Organum*, [1620], Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur (trad.), Paris, PUF, 2004

Francisci Baconi Baronis De Verulamio Operum Volumen 2 Francisci Baconi Baronis De Verulamio ... Novum Organum Scientiarum, Amstelaedami, Apud Henricum Wetstenium, 1694

Robert Boyle, *Chymista scepticus, vel dubia et paradoxa chymico-physica, circa experimenta, quibus spagyrici vulgares conari solent evincere suum sal, sulphur, et mercurium esse vera rerum principia. Utinam jam tenerentur omnia, & inoperta, ac confessa veritas esset ! Nihil ex decretis mutaremus. Nunc Veritatem cum eis, qui docent, querimus.* Sen, Londini, Apud Johannem Crook, 1662

Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, [1746], *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1947

_, *Traité des sensations*, [1754], *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1947

_, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, [1746], Paris, Vrin, 2002

Géraud de Cordemoy, *Le discernement du corps et de l'âme en six discours : pour servir à l'éclaircissement de la physique*, Paris, Florentin Lambert, 1666, disponible sur GALLICA, reprint Paris, Vrin, 2016

René Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Pierre Costabel et Bernard Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974

_, *L'entretien avec Burman*, Jean-Marie Beyssade (trad.), Paris, PUF, 1981

_, *Règles pour la direction de l'esprit*, Dopp Joseph J. Sirven (trad.), Paris, Vrin, 1996

- _, *Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface, Denis Moreau (trad.), Paris, Vrin, 2009
- _, *Œuvres complètes*, Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, depuis 2009
- _, *Œuvres philosophiques I 1618-1637*, Paris, Garnier, 2018
- _, *Œuvres philosophiques II 1638-1642*, Paris, Garnier, 2018
- _, *Œuvres philosophiques III 1643-1650*, Paris, Garnier, 2018
- Robert Desgabets, *Critique de la "Critique de la recherche de la vérité", où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien*, Paris, Jean Du Puis, 1675, disponible sur GALLICA
- François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, *Œuvres I*, [1697], Paris, Gallimard, 1983
- Simon Foucher, *Nouvelle dissertation sur la "Recherche de la vérité", contenant la Réponse à la "Critique de la Critique de la Recherche de la vérité", où l'on découvre les erreurs des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des cartésiens*, Paris, Robert J. B. de la Caille, 1679, disponible sur GALLICA
- Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Paris, Durand, 1759
- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Alain Renaut (trad.), Paris, GF Flammarion, 2001
- Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, 1666, disponible sur GALLICA
- François de Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, [1678], Paris, Vrin, 2009
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, III, Berlin, éd. Gerhardt, 1887
- _, *Die Philosophischen Schriften*, V, Berlin, éd. Gerhardt, 1882
- John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, [1690], Coste (trad.), Paris, Vrin, 1998
- _, *Examen de l'opinion du P. Malebranche : la vision de toutes choses en Dieu*, [1693], Jean-Michel Vienne (trad.), Paris, Vrin, 2013
- Edme Mariotte, *Traité de la percussion ou choc des corps. Dans lequel les principales règles du mouvement, sont expliquées & démontrées par leurs véritables causes. Troisième édition. Revue & augmentée de plusieurs propositions touchant l'accélération du mouvement des corps qui tombent. Par Mr. Mariotte, de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, Michallet Étienne, 1684
- Isaac Newton, *Optique*, [1704], Jean-Paul Marat (trad.), Paris, Dunod, 2015
- Pierre-Sylvain Régis, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, t. I, Paris, Denys Thierry, 1690, disponible sur GALLICA
- Jacques Rohault, *Traité de physique*, Paris, Chez la Veuve de Charles Savreux, 1671, disponible sur GALLICA

Sources secondaires

Monographies

- Ferdinand Alquié, *L'expérience*, Paris, PUF, 1961
- , *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974
- , *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Seghers, 1977
- Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014
- Étienne Balibar, J. Locke, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998
- Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999
- , *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2000
- Jean-Christophe Bardout, Vincent Carraud et Denis Moreau (dir.), *Nouvelles recherches sur La Recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2020
- Aliénor Bertrand, *Le vocabulaire de Condillac*, Paris, Ellipses, 2002
- Lucien Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1929
- Frédéric de Buzon, *Malebranche. Les Conversations chrétiennes*, Paris, PUF, 2004
- , *Nicolas Malebranche La Recherche de la vérité De l'imagination (2^e et 3^e parties)*, Paris, Folioplus, 2006
- , Élodie Cassan et Denis Kambouchner (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015
- Raffaele Carbone, *Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Naples-Paris, La Città del Sole-Vrin, 2007
- , *La vision politique de Malebranche*, Paris, Garnier, 2018
- André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, Paris, Vrin, 2003
- , *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2012
- Desmond Connell, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967
- Armand Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, Vrin, 1954
- Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, Bloud et Gay, 1924
- Ginette Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958
- Angela Ferraro, *La Réception de Malebranche en France au XVIII^e siècle : métaphysique et épistémologie*, Paris, Garnier, 2019
- Daniel Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, Stéphane Bornhausen (trad.), Paris, PUF, 1999
- , *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, Olivier Dubouclez (trad.), Paris, PUF, 2004
- Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926
- , *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948
- Antoine Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009
- Martial Gueroult, *Malebranche. I, La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955

- _, *Malebranche. II, Les cinq abîmes de la providence. L'ordre et l'occasionalisme*, Paris, Aubier, 1959
- _, *Malebranche. III, Les cinq abîmes de la providence. La nature et la grâce*, Paris, Aubier, 1959
- _, *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970
- _, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Vrin, 1987
- Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, Paris, Vrin, 1931
- Augustin Le Moine, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1936
- Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950
- Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946
- Denis Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre A. Arnauld et N. Malebranche*, Paris, Vrin, 1999
- _, *Malebranche*, Paris, Vrin, 2004
- Pierre-Marie Morel, *Aristote*, Paris, GF Flammarion, 2003
- Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, Vrin, 1927
- _, *Le Développement de la Physique Cartésienne 1646-1712*, Paris, Vrin, 1934
- Steven Nadler, *Malebranche and Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1992
- _, *The Cambridge companion to Malebranche*, New York, Cambridge University Press, 2000
- _, *Le meilleur des mondes possibles : la rencontre entre Leibniz, Malebranche et Arnauld*, S. Gallé-Soas (trad.), Montrouge, Bayard, 2011
- Emilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959
- Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005
- Marie-Frédérique Pellegrin, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006
- _(dir.), *Malebranche, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015
- Bruno Pinchard (dir.), *La légèreté de l'être. Études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998
- Andrew Pyle, *Malebranche*, London, Routledge, 2003
- André Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955
- _, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965
- _, *Malebranche de l'Académie des sciences*, Paris, Vrin, 1970
- Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963
- Alexandra Roux, *L'ontologie de Malebranche*, Paris, Hermann, 2015
- Marion Saliceti, *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'École Doctorale de Philosophie de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, soutenue le 15 Janvier 2016
- Tad Schmaltz, *Malebranche's Theory of the Soul. A Cartesian Interpretation*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996
- Christophe Schmit, *La Philosophie naturelle de Malebranche au XVIIIème siècle. Inertie, causalité, petits tourbillons*, Paris, Garnier, 2020
- Claire Schwartz, *Malebranche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015
- _, *Malebranche. Mathématiques et philosophie*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019
- Laetitia Simonetta, *La Connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, Paris, Champion, 2018
- Joseph Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Alcan, 1923

Véronique Wiel, *Écriture et philosophie chez Malebranche*, Paris, Honoré Champion, 2004

Articles

Michel Adam, « Malebranche et Aristote », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1967, pp. 227-242

Ferdinand Alquié, « Science et métaphysique chez Malebranche et chez Kant », in *Revue philosophique de Louvain*, 1972, pp. 5-42

Delphine Antoine-Mahut, « Sommes-nous tous des Lycanthropes ? Imagination, folie et vision en Dieu dans *De la recherche de la vérité* de Malebranche », in *Rivista di storia della filosofia*, 2016, pp. 677-692

_, « Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé », in *La Lettre clandestine*, 2017, pp. 181-200

Jean-Christophe Bardout, « Malebranche ou l'individuation perdue », in *Les Études philosophiques*, 1996, pp. 489-506

_, « Toute-puissance et singularités », in Bruno Pinchard (dir.), *La légèreté de l'être. Études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 95-119

_, « Y a-t-il une théorie occasionnaliste des passions ? », in *XVII^{ème} siècle*, 1999, pp. 347-366

_, « Clauberg et Malebranche, de l'Ontosophia à la « vision en Dieu » », in Theo Verbeek (dir.), *Johannes Clauberg (1622-1665)*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 135-145

_, « Brèves remarques sur l'Art de penser dans le Livre VI de la *Recherche de la vérité* de Malebranche », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000, pp. 59-67

_, « Science divine et philosophie selon Malebranche », in Olivier Boulnois, Jacob Schmutz et Jean-Luc Solère (dir.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 223-248

_, « Le modèle occasionnaliste. Emergence et développement au tournant des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles », in *Revue internationale Quaestio*, 2002, pp. 461-492

_, « Le malebranchisme de Fénelon : occasionnalisme et vision en Dieu », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2003, pp. 151-172

_, « Causalité ou subjectivité : le développement du sentiment d'existence, de Descartes à l'Encyclopédie », in *Revue internationale Quaestio*, 2003, pp. 163-205

_, « Malebranche et la situation métaphysique de la morale. Note sur le déclin de la prudence », in *XVII^{ème} siècle*, 2005, pp. 95-109

_, « A Reception without attachment : Malebranche confronting Cartesian Morality », in Tad Schmaltz (dir.), *Receptions of Descartes*, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy, London, Routledge, 2005, pp. 42-62

_, « Cause and Reason : Is There an Occasionalist Structure to Malebranche's Philosophy ? », in Daniel Garber and Steven Nadler (dir.), *Oxford Studies in Early modern philosophy*, vol. II, Oxford Clarendon Press, 2005, pp. 173-192

_, « De quoi témoigne le sens intime ? Sentiment et connaissance de soi autour de Lelarge de Lignac », in *Dix-huitième siècle*, 2007, pp. 41-54

_, « Le brouillage malebranchiste de l'égologie : une subjectivité sans sujet ? », in Olivier Boulnois (dir.), *Généalogies du sujet de s. Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, pp. 287-310

- _, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France au siècle des Lumières », in Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014, pp. 11-38
- _, « Malebranche face au débat de la philosophie chrétienne », in Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Philosophie et inspiration chrétienne, nouvelles perspectives*, Paris, Parole et Silence, 2015, pp. 47-75
- _, « Malebranche et les mondes impossibles », in Marie-Frédérique Pellegrin (dir.), *Malebranche, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, pp. 473-490
- Émile Van Biéma, « Comment Malebranche conçoit la Psychologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 127-146
- Maurice Blondel, « L'anti-cartésianisme de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 1-26
- Charles Blondel, « La psychologie de Malebranche », in *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, 1938, pp. 59-76
- Émile Boutroux, « L'Intellectualisme de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 39-48
- Émile Bréhier, « Les jugements naturels chez Malebranche », in *Revue philosophique*, 1938, pp. 142-150
- Frédéric de Buzon, « Repos ou mouvement conspirant : Leibniz et les articles 54 et 55 de la partie II des *Principia philosophiae* », in *Revue d'histoire des sciences*, 2005, pp. 105-122
- _, « Aspects de la folie chez Malebranche », in *XVIIème siècle*, 2010, pp. 247-257
- _, Vincent Geny et Béatrice Guion (dir.), « Malebranche et la littérature », in *XVIIème siècle*, 2012, pp. 199-200
- _, « Littérature et fiction : Leibniz et Malebranche », in *XVIIème siècle*, 2012, pp. 241-256
- _, « Le bon usage de l'imagination : Malebranche lecteur des *Regulae ad directionem ingenii* », in *Rivista di storia della filosofia*, 2012, pp. 671-690
- _, « *Le son est au son comme la corde à la corde* : sur la réception par Malebranche du principe de la théorie musicale », in *XVIIème siècle*, 2017, pp. 55-68
- Pierre Costabel, « Malebranche et la rencontre de l'expérience », in *Oratoriana*, 1965, pp. 63-85
- Victor Delbos, « Malebranche et Maine de Biran », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 147-162
- Ginette Dreyfus, « Les différents aspects de la liberté humaine chez Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1946, pp. 239-258
- Pierre Duhem, « L'optique de Malebranche », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 37-91
- Daniel Garber, « Science and Certainty in Descartes », in Michael Hooker (dir.), *Descartes : Critical and Interpretive Essays*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 114-151
- Pierre Guenancia, « L'idée comme représentation », in Kim Sang Ong-Van-Cung (dir.), *La voie des idées ?*, Paris, CNRS, 2006, pp. 59-70
- Bernard Joly, « Malebranche et la chimie. La chimie chez les philosophes à l'âge classique », 2007, pp. 1-14 ((hal-01614338))
- Denis Kambouchner, « La lumière sur la balance : Malebranche et la « physique » de la volonté », in *Revue philosophique de Louvain*, 2009, pp. 583-605
- Xavier Kieft, « Le problème de l'inconscient selon Descartes », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007, pp. 307-321

- Delphine Kolesnik-Antoine, « Les occasionnalismes en France à l'âge classique : le "cas" arnaldien », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006, pp. 41-54
- _, « Rhétorique et système dans "La Recherche de la vérité" de Malebranche », in *Skepsis*, 2006, pp. 57-70
- _, « Comment rendre l'âme "comme" matérielle ? Le cas de Malebranche », in *Corpus*, 2011, pp. 205-220
- _, « La réception malebranchiste de l'anthropologie pascalienne. L'exemple de la transmission du péché originel », in *Chroniques de Port-Royal : bulletin de la Société des amis de Port-Royal*, 2013, pp. 199-219
- _, « La fabrique de l'homme en question : l'anthropologie entre médecine et philosophie en Europe, XVIIe-XVIIIe siècles », in *Revue de Synthèse*, 2013
- Charles Larmore, « Descartes' Empirical Epistemology », in Stephen Gaukroger (dir.), *Descartes : Philosophy, Mathematic and Physics*, Sussex, The Harvester Press, 1980
- Édouard Mehl, « Malebranche et les lois de Kepler », in Jean-Christophe Bardout, Vincent Carraud et Denis Moreau (dir.), *Nouvelles recherches sur La Recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2020, pp. 279-300
- Denis Moreau, « Arnauld contre Malebranche : le polémiste et le méditatif », in A. Arnauld (1612-1694) : philosophe, écrivain, théologien, Paris, Chroniques de Port-Royal, 1995, pp. 335-350
- _, « Malebranche, le désordre et le mal physique : *et noluit consolari* », in Bruno Pinchard (dir.), *La légèreté de l'être. Études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 147-172
- _, « Vérités et « rapports entre les idées » : remarques sur l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu chez Malebranche », in *L'enseignement philosophique*, 1998, pp. 7-19
- _, « The Malebranche-Arnauld Debate », in Steven Nadler, *The Cambridge companion to Malebranche*, New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 87-111
- _, « Malebranche and Physical Evil : Manichaeism or Philosophical Courage ? », in Elmar Kremer and Michael Latzer (dir.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 81-100
- _, « Malebranche et Leibniz : les ambiguïtés du « grand rationalisme » chrétien », in Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, Anthologie, t. III, Paris, Cerf, 2010, pp. 257-272
- _, « Extensions du domaine de l'occasionalisme : les miracles de l'Ancien Testament et la distribution de la grâce dans le *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche », in Matteo Favaretti Camposampiero, Mariangela Priarolo and Emanuela Scribano (dir.), *Occasionalism : From Metaphysics to Science*, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 243-267
- Steven Nadler, « Ideas and Perception in Malebranche », in *Studies in Early Modern Philosophy*, 1988, pp. 41-60
- _, « Occasionalism and General Will in Malebranche », in *Journal of the History of Philosophy*, 1993, pp. 31-47
- _, « Malebranche on Causation », in Steven Nadler, *The Cambridge companion to Malebranche*, New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 112-138
- Marie-Frédérique Pellegrin, « Aristarque est-il un cartésien ? Refus philosophique ou refus apologétique du doute chez Malebranche », in *La Lettre clandestine*, 2001, pp. 85-102
- _, « L'obscurité de l'âme christique chez Malebranche. Le Christ et la rédemption de tous les hommes », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003, pp. 379-396
- _, « Le libertinage, maladie des intellectuels chez Malebranche », in *Libertinage et philosophie au XVIIème siècle*, 2009, pp. 255-265
- _, « Lecteurs et auteurs : des malades contagieux ? », in *XVIIème siècle*, 2012, pp. 215-225

- _, « Sorciers et loups-garous, « rêveries des démonographes ». La contagion imaginative chez Malebranche », in *Rivista di storia della filosofia*, 2012, pp. 691-704
- _, « Malebranche mort ou vif », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015, pp. 451-456
- _, « Les femmes. Fonctions et pouvoirs de l'imagination », in Jean-Christophe Bardout, Vincent Carraud et Denis Moreau (dir.), *Nouvelles recherches sur La Recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2020, pp. 181-200
- Hans Pollnow, « Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1938, pp. 194-214
- André Robinet, « La vocation académicienne de Malebranche », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1959, pp. 1-18
- _, « Aux sources jansénistes de la première œuvre de Malebranche », in *Les Études philosophiques*, 1974, pp. 465-479
- Geneviève Rodis-Lewis, « La connaissance par idée chez Malebranche », in André Robinet (dir.), *Malebranche, l'homme et l'œuvre*, Paris, Vrin, 1966, pp. 111-152
- Sophie Roux, « De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu », in Delphine Antoine-Mahut (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014, pp. 78-123
- Yves Séméria, « Le philosophe et l'insecte, Nicolas Malebranche (1638-1715) ou : l'entomologiste de Dieu », in *Bulletin mensuel de la Société linnéenne de Lyon*, 1985, pp. 1-6
- Patricia Touboul, « Quel genre d'artiste est Dieu ? D'une possible réponse de Malebranche aux objections de Fénelon sur le *Traité de la nature et de la grâce* », in *XVIIème siècle*, 2017, pp. 79-96
- Véronique Wiel, « Du bon usage de l'imagination selon Malebranche », in *L'information littéraire*, 2006, pp. 20-27

Autres ouvrages et articles cités ou consultés

- Saint Augustin, *Les Confessions, Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998
- Jean-Christophe Bardout, *Penser l'existence. Tome I : L'existence exposée (époque médiévale)*, Paris, Vrin, 2013
- Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, GF Flammarion, 1979
- Frédéric de Buzon, « Que lire dans les Deux infinis ? Remarques sur une lecture leibnizienne », in *Les Études philosophiques*, 2010, pp. 535-548
- _, « Leibniz, Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte (appendice à l'article précédent) », in *Les Études philosophiques*, 2010, pp. 549-555
- _, « Beeckman, Descartes And Physico-Mathematics », in Daniel Garber and Sophie Roux (dir.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, New-York, Springer, 2012, pp. 143-158
- _, « Leibniz, Étymologie et origine des nations », in *Revue Française d'histoire des idées politiques*, 2012, pp. 383-400

- , « La *Logique* de Port-Royal vue d'Allemagne, formes, lumière naturelle, raisonnements complexes », in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2012, pp. 93-112
- , « Le timbre musical : aspects modernes », in *Musimediane*, 2013 (revue en ligne)
- , « Le Corbusier et la Musique. Remarques sur le Modulor », in Mickaël Labbé (dir.), *Le Corbusier, Penser en architecture, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2013, pp. 69-90
- , *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013
- , « Diderot, la perception des rapports : la musique prise entre réalisme et empirisme », in Maud Pouradier (dir.), *Esthétiques de Diderot, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 2014, pp. 23-40
- , « Le concept de la physique », in Frédéric de Buzon, Élodie Cassan et Denis Kambouchner (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, pp. 181-212
- Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994
- Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002
- Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2010
- Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien : « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps » : Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009
- Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Œuvres*, t. II, Lyon et Berlin, [1758-1768], reprint Hildesheim, Olms, 1965-1974
- Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du "Discours de la méthode" et des "Essais"*, Paris, Vrin, 1988
- Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001
- , *Descartes et la visibilité du monde. Les principes de la philosophie*, Paris, PUF, 2009
- , *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris, PUF, 2019
- Denis Moreau, « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », in *Les Études philosophiques*, 1996, pp. 131-156
- , « L'Idée de la philosophie », in Frédéric de Buzon, Élodie Cassan et Denis Kambouchner (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, pp. 19-40
- , *La philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2016
- Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, GF Flammarion, 1976
- , *Pensées, Opuscules et lettres*, Laurence Plazenet et Philippe Sellier (dir.), Paris, Garnier, 2010
- Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969
- Fernando Vidal, « La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung », in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000, pp. 29-55

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc., Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert (dir.). University of Chicago : ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (dir.) : <https://encyclopedia.uchicago.edu>

Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...* ([Reprod.]) / par feu Messire Antoine Furetière, 1690, disponible sur GALLICA

Rodolphus Goclenius, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera et studio Rodolphi Goclenii senioris.....*,1613, disponible sur GALLICA

Adolphe Hatzfeld et Arsène Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue Française du commencement du XVIIème siècle à nos jours : précédé d'un traité de la formation de la langue*, Paris, Delagrave, 1926, disponible sur GALLICA

Dictionnaire de l'Académie française, Paris, Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762, quatrième édition, disponible sur GALLICA

TABLE DES MATIÈRES

<i>REMERCIEMENTS</i>	p. 3
<i>SIGLES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉS</i>	p. 4
<i>INTRODUCTION GÉNÉRALE</i>	p. 6
<i>PREMIÈRE PARTIE : La fonction pratique de l'expérience sensible</i>	p. 20
Chapitre 1 - Sens / Expérience / Art (/ Science)	p. 21
A. <i>Faut-il recourir aux médecins ?</i>	p. 21
B. <i>La médecine comme art</i>	p. 23
Chapitre 2 - Malebranche « pédagogue »	p. 31
A. <i>La pédagogie comme art</i>	p. 33
B. <i>Une solution pédagogique étonnante : la mortification de soi, ou comment organiser avec art l'expérience en vue du bon développement physique et moral de l'enfant</i>	p. 39
ANNEXE 1 Malebranche et les médecins	p. 44
<i>DEUXIÈME PARTIE : Expérience et connaissance de soi</i>	p. 53
Chapitre 1 - Expérience / sentiment intérieur / conscience	p. 54
A. <i>« Il faut étudier les sciences dans leur rang »</i>	p. 54

B. <i>Expérience et sentiment intérieur</i>	p. 57
C. <i>Expérience et conscience ?</i>	p. 71
D. <i>Vers la constitution d'une véritable psychologie</i>	p. 83
Chapitre 2 - Malebranche « psychologue »	p. 85
A. <i>L'impossible psychologie ?</i>	p. 85
B. <i>Un étonnant flottement</i>	p. 88
C. <i>La fin d'une ambiguïté</i>	p. 94
D. <i>Réflexion et expérience</i>	p. 102
E. <i>La psychologie : art de se connaître ou science de l'âme ?</i>	p. 126
F. <i>« L'oreille qui juge », ou l'art des Musiciens</i>	p. 135
G. <i>L'art de se connaître soi-même : Abadie ou Malebranche ?</i>	p. 139
Conclusion des <i>Première et Deuxième parties</i>	p. 141

TROISIÈME PARTIE : L'expérience théorique et l'expérience scientifique selon Malebranche p. 147

Première section _ L'expérience théorique

Chapitre 1 - Expérience et révélation	p. 150
A. <i>L'expérience nous apprend que...</i>	p. 150
B. <i>Le problème de l'existence des corps</i>	p. 153
C. <i>« une espèce de révélation... »</i>	p. 159
D. <i>Des raisons de croire</i>	p. 170

Chapitre 2 - Fait et expérience

- A. *Qu'est-ce qu'un fait selon Malebranche ?* p. 179
- B. *Une expérience probante* p. 179
- C. *Vérités de fait / vérités de raison* p. 183
- p. 204

Chapitre 3 - Preuve & démonstration

- A. *Expériences et preuves démonstratives* p. 213
- p. 217

L'expérience théorique _ Conclusion de la *Première section* de la *Troisième partie* p. 227

ANNEXE 2 Index thématique des occurrences des mots « preuve » et « preuves » dans les Œuvres complètes de Malebranche p. 231

ANNEXE 3 Fait et raison p. 236

Seconde section _ L'expérience scientifique

Chapitre 1 - Une demande indiscrete

- A. *L'expérience comme une demande* p. 239
- B. *(Hypothèse,) supposition et expérience chez Malebranche* p. 239
- C. *De la dureté, et d'autres effets de l'agitation de la matière subtile* p. 245
- D. *Supposition et expérience dans l'Eclaircissement XVI* p. 265
- p. 275

L'expérience scientifique _ Conclusion provisoire de la *Seconde section* de la *Troisième partie* p. 308

ANNEXE 4 Les sept sens du terme « supposition(s) » chez Malebranche p. 315

Chapitre 2 - Malebranche « expérimentateur »	p. 318
A. « <i>De ceux qui font des expériences</i> »	p. 318
B. <i>Le problème de l'induction</i>	p. 323
Chapitre 3 - Malebranche et Bacon	p. 333
A. <i>La figure de Bacon</i>	p. 333
B. <i>Le mépris de Locke</i>	p. 338
C. <i>Malebranche lecteur de Bacon</i>	p. 340
L'expérience scientifique _ Conclusion de la <i>Seconde section</i> de la <i>Troisième partie</i>	p. 345
ANNEXE 5 Des lois du mouvement	p. 348
ANNEXE 6 Y a-t-il un sens à parler d'une expérience religieuse chez Malebranche ?	p. 358
ANNEXE 7 Index thématique principal Les quatre sens du concept d'expérience chez Malebranche	p. 365
CONCLUSION GÉNÉRALE	p. 371
BIBLIOGRAPHIE	p. 376

Titre : Malebranche et l'expérience

Mots clés : Malebranche _ empirisme _ expérience _ expérimentation

Résumé : On a souvent insisté sur l'intellectualisme, sur le rationalisme ou encore sur l'inscription métaphysique de la pensée de Malebranche. En témoignent, par exemple, les études d'Émile Boutroux, de Ferdinand Alquié et de Jean-Christophe Bardout. S'il ne s'agit bien évidemment pas de remettre en question la pertinence de ces travaux, sensibiliser, comme nous souhaiterions le faire ici, les recherches malebranchiennes à l'éventualité d'un ancrage empirique de la pensée de notre philosophe nous paraît non seulement légitime mais aussi pertinent : à charge, bien évidemment, pour nous, de déterminer la nature de cet « empirisme » de Malebranche.

Notre travail s'organise autour des quatre sens du concept d'expérience que notre analyse des 377 occurrences des mots « expérience » (= 300 occurrences) et « expériences » (= 77 occurrences) – telles qu'elles paraissent dans l'*Index microfiches* du tome XXIII des *Œuvres complètes* de Malebranche – nous a permis de découvrir : premièrement, l'expérience conçue comme la connaissance (sensible et pratique) du rapport que les choses entretiennent avec nous, en vue de la conservation de soi ; deuxièmement, l'expérience (psychologique) pensée comme la connaissance de soi ou comme un vécu ; troisièmement, l'expérience (théorique) définie comme la confrontation sensible à une extériorité dans le but de connaître ; enfin, quatrièmement, l'expérience (scientifique) envisagée comme la mise à l'épreuve ou la mise à l'essai d'une hypothèse en vue de sa confirmation (ou de son infirmation) par les faits (nous parlerions aujourd'hui d'expérimentation).

Title : Malebranche and the experience

Keywords : Malebranche _ empiricism _ experience _ experiment

Abstract : Malebranche's mind has often been emphasized for its intellectualism, its rationalism, or yet again for falling within the scope of metaphysics. This is evidenced, for instance, by the studies from Emile Boutroux, Ferdinand Alquié and Jean-Christophe Bardout. If the relevance of these works is obviously not to be questioned, it seems not only legitimate but also relevant to raise awareness of the eventuality that this philosopher's mind is embedded in empiricism ; it will thus be my responsibility to determine the nature of Malebranche's 'empiricism'.

My work hinges upon the four meanings of the concept of experience, that our analysis of the 377 occurrences of the words "experience" (= 300 occurrences) and "experiences" (= 77 occurrences) – as they appear in the *Microfiche index* of volume XXIII of Malebranche's *Complete Works* – enabled to discover : first, the experience perceived as knowledge (sensitive and practical) of the relation that things have with us, with a view to self-conservation ; second, the experience (psychological) seen as knowing oneself or as one's life story ; third, the experiment (theoretical) defined as the sensitive confrontation to an exteriority in order to know ; lastly, the experiment (scientific) seen as a probation or trial of a hypothesis so as to be confirmed (or contradicted) by facts (what I will call experimentation).