

# SCIENCE ET ESPRIT

*Revue scientifique spécialisée  
en philosophie et en théologie*

VOLUME 70 – 2018

Collège universitaire dominicain  
Ottawa – Montréal

**SCIENCE ET ESPRIT**  
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE  
PARAISANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

*Rédaction, administration et service des abonnements*

*Science et Esprit*  
Collège universitaire dominicain  
96, avenue Empress  
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3  
Courriel: science-et-esprit@udominicaine.ca  
Site Web: www.udominicaine.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	International
Institutionnel	55 \$	75 \$
Individuel	50 \$	65 \$
Étudiant	40 \$	55 \$
Vente au numéro	15 \$	25 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

**Comité de rédaction**

<i>Directeur:</i>	Michel Gourgues, o.p.
<i>Articles en philosophie:</i>	Mark Nyvlt
<i>Articles en théologie:</i>	Hervé Tremblay, o.p.
<i>Recensions en philosophie:</i>	Iva Apostolova
<i>Recensions en théologie:</i>	Jean Doutré, o.p.
<i>Conseiller (philosophie):</i>	Eduardo Andujar
<i>Conseillère (théologie):</i>	Marie-Pierre Bussièrès

**Comité scientifique**

Maurice Borrmans (Lyon)  
Yves Bouchard (Sherbrooke)  
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)  
Thomas De Koninck (Québec)  
Pierre Gisel (Lausanne)  
Jean Grondin (Montréal)  
John Kloppenborg (Toronto)  
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)  
Hervé Legrand, o.p. (Paris)  
Georges Leroux (Montréal)  
Élisabeth Parmentier (Genève)  
Anne Pasquier (Québec)  
Peter C. Phan (Washington DC)  
Claude Piché (Montréal)  
Eleonore Stump (St. Louis MI)  
William Sweet (Antigonish)  
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)

## TABLE DES MATIÈRES

### L'ACTUALITÉ DE MALEBRANCHE

Liminaire: Actuel, Malebranche?	1
<i>Mitia Rioux-Beaulne et Maxime Allard, o.p.</i>	
La conception malebranchiste de l'idée en question :	3
Infidélité à Descartes et supériorité ontologique du monde intelligible	
<i>Aurélien Chukurian</i>	
L'appel à Thomas d'Aquin dans la polémique Arnauld-Malebranche	19
<i>Antoine Dabrowski</i>	
Les métamorphoses de la « folle du logis » : enjeux de la référence	29
à Malebranche dans le discours contemporain sur l'imaginaire	
<i>Michel Fournier</i>	
Malebranche, Berkeley and the Path to Idealism	41
<i>Hugh Hunter</i>	
La place de la raison et de la foi dans la morale malebranchiste	51
<i>Samuel Lizotte</i>	
La question de l'amour de soi chez Malebranche et la querelle	67
sur le pur amour de Dieu	
<i>Syliane Malinowski-Charles</i>	
Fontenelle, Malebranche et les limites de la philosophie	81
<i>Mitia Rioux-Beaulne</i>	

### REVUE CRITIQUE

Sur l'émergence de la <i>high christology</i>	101
<i>Sonny Perron-Nault</i>	

## RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

### Philosophie

- DANIEL C. DENNETT, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* (Matthew Newland) 109
- Christine DELSOL et Martin STEFFENS, *Le nouvel âge des pères* (Félix Gauthier-Mamaril) 113
- Jennifer Wilson MULNIX and Michael Joshua Mulnix, *Happy Lives, Good Lives: A Philosophical Examination* (Renze Nauta) 114
- LUC VIGNEAULT, Blanca NAVARRO PARDINAS, Sophie CLOUTIER et Dominic DESROCHERS (dir.), *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity* (Félix Gauthier-Mamaril) 116
- Justin E. H. SMITH, *The Philosopher: A History in Six Types* (Hugh Hunter) 118

### Théologie

- Jacques DESCREUX (dir.), « *Confiance, c'est moi!* » *Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques* (Jean Doutre, o.p.) 121
- Éliane et Régis BURNET, *Décoder un tableau religieux. Ancien Testament* (Anne-Marie Chapleau) 123
- Sherri BROWN and Francis MOLONEY, *Interpreting the Gospel and Letters of John. An Introduction* (Jean Doutre, o.p.) 125
- William LOADER, *Jesus in John's Gospel. Structure and Issues in Johannine Christology* (Jean Doutre, o.p.) 127
- Xavier MORALES, *La relativité de Dieu. La contribution de la Process Theology à la théologie trinitaire* (Emmanuel Durand, o.p.) 131
- Paul MURRAY, *Le vin nouveau de la spiritualité dominicaine. Un nectar nommé bonheur* (Jean Doutre, o.p.) 133

### LIVRES REÇUS

135

---

LIMINAIRE DU DOSSIER

**ACTUEL, MALEBRANCHE ?**

MITIA RIOUX-BEAULNE

MAXIME ALLARD, O.P.

Actuel? S'il faut se fier – et il faut s'y fier – à l'Abbé Prévost et son *Manuel lexique ou Dictionnaire portatif des mots françois: dont la signification n'est pas familière à tout le monde* de 1750, l'actuel se définit: « ce qui se fait ou ce qui se passe au moment présent<sup>1</sup> ». C'est d'ailleurs le sens qui, depuis lors, est directement associé à ce mot. L'actuel, c'est le sujet « brûlant », qui a cours, nouveau, contemporain, moderne... réel, qui offre un intérêt pour les contemporains. Mais ce sens de l'actuel, certifié depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, n'a pas toujours été actuel. Auparavant, dixit le *Furetière*, l'actuel, en philosophie et en théologie, voire en physique, c'était l'immédiat actif et effectif<sup>2</sup>.

Actuel, Malebranche? De son vivant, il le fut certainement. Il s'était engagé, activement, efficacement, avec toute sa capacité de réflexion et d'argumentation dans diverses querelles qui divisaient le XVII<sup>e</sup> siècle pour explorer des avenues que peu osaient arpenter.

Malebranche: actuel? Il le fut encore après sa mort. Au XVIII<sup>e</sup> siècle on le lut; ses écrits faisaient encore de l'effet! Pour piller ses idées, comme à la Renaissance on construisait de nouveaux palais en recourant aux ruines romaines, pour leur faire produire des effets inattendus, imprévisibles, effets qu'il aurait fort probablement reniés. Il fut lu pour railler certaines de ses idées philosophiques et des options théologiques et spirituelles qui les soutenaient ou en découlaient. L'attention et l'intérêt portèrent souvent sur ses propositions quant à la mécanisation de la nature, dans le sillage du programme cartésien.

Puis, lentement, il disparut de l'actualité. Il ne fut souvent plus qu'un paragraphe bref – lorsque c'était le cas – dans les chapitres des histoires de la philosophie sous les entêtes: « réception du cartésianisme » ou « rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle » en opposition à l'empirisme britannique. Cela dura, dans le

---

1. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50841s/f18.image>

2. [https://books.google.fr/books?id=4FU\\_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=4FU_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false)

monde francophone, jusqu'au renouveau des études cartésiennes qui menèrent Guérault, Gouhier, Rodis-Lewis, Robinet, à redonner de la pertinence aux écrits, idées, arguments et options malebranchiens. Depuis, lentement, dans divers milieux, on le relit; ses idées sont rediscutées: que l'on pense aux cours de Derrida sur Malebranche ou au *Cambridge Companion* qui lui est consacré, le *Malebranche* d'Andrew Pyle ou encore au tout récent *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception* de Walter Ott; sa réception est repensée, que l'on songe aux travaux de Delphine Antoine-Mahut, Angela Ferraro, Jean-Christophe Bardout en France, pour ne nommer qu'eux.

Dans la série de colloques « Actualité de... », organisée conjointement par la faculté de philosophie du Collège universitaire dominicain et le département de philosophie de l'Université d'Ottawa l'an dernier, Malebranche sembla un choix excitant, susceptible de donner lieu à des relectures, à un certain triage parmi ses propositions, à la tentation de « juger » et de séparer le « bon grain » de l'« ivraie », ce que lui-même avait fait dans le corpus cartésien et les divers augustinismes de son époque. Il s'agit donc d'offrir la possibilité de revisiter des textes philosophiques pour eux-mêmes, pour en suivre les effets dans les complexes processus de réception ainsi que dans la discussion philosophique sur diverses thématiques contemporaines, telles l'imagination, la causalité et l'occasionalisme, la nature des idées, etc. Autrement dit: comment l'aborder autrement que comme un monument, un simple écart cartésien ou un pré-humien, etc.? Comment le lire pour réfléchir aujourd'hui? Comment le faire à propos de l'imagination, cette (apocryphe) « folle du logis », et de l'amour de soi, auxquels il a consacré des pages denses inaugurant un renouveau qui alla s'amplifiant dans la modernité? Comment le faire avec sa conception de l'idée, des rapports de la raison avec la foi dans ses textes sur l'éthique, de sa manière d'invoquer Thomas d'Aquin? Comment envisager ses effets sur Fontenelle et Berkeley? Autant d'avenues explorées au cours de ces journées « Actualité de Malebranche » et que les articles de ce numéro de *Science et Esprit* proposent comme pistes pour relire *La recherche de la vérité* et le reste du corpus signé « Malebranche ».

*Département de philosophie*  
*Université d'Ottawa*

*Faculté de philosophie*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

---

## LA CONCEPTION MALEBRANCHISTE DE L'IDÉE EN QUESTION : Infidélité à Descartes et supériorité ontologique du monde intelligible

AURÉLIEN CHUKURIAN

L'article saluera l'actualité philosophique de Malebranche à travers le prisme de la théorie de l'idée élaborée dans son œuvre. L'intérêt porté à ce thème se justifie par le tournant qu'il marque dans le paysage de la philosophie des idées : poussant à son paroxysme la théorie cartésienne, au point même de la trahir, Malebranche investit l'idée d'un nouveau sens qui n'est pas sans poser d'après difficultés. Notre propos sera jalonné par deux étapes. Nous considérerons la valeur cartésienne de l'idée malebranchiste à travers la querelle opposant l'Oratorien à Antoine Arnauld : nous aborderons certains aspects de cette querelle qui ont trait à la nature des idées et à leur origine, reflétant l'héritage de la doctrine cartésienne de l'idée quant à la distinction entre sa réalité formelle et sa réalité objective. Nous nous emploierons en outre à dégager les enjeux philosophiques de la conception malebranchiste de l'idée. Pour ce faire, nous présenterons celle-ci en nous appuyant principalement sur l'hypothèse de l'anéantissement du monde, exposée dans les *Entretiens sur la Métaphysique, sur la religion et sur la mort*. Nous mentionnerons alors les problèmes philosophiques soulevés par la conception malebranchiste, au regard notamment de son onto-théologie : en assimilant les idées à des modèles intelligibles des choses sensibles et en logeant celles-ci en Dieu, Malebranche ne condamne-t-il pas les idées à demeurer des simples représentations dans lesquelles l'esprit s'enferme, sans retour possible sur l'extériorité sensible ? Nous évoquerons alors l'essai de solution envisagé par Malebranche, résidant dans l'union de l'âme et du corps, en interrogeant sa portée et ses limites. L'article sera ainsi l'occasion d'une réflexion plus générale concernant la théorie représentationnaliste de l'idée dont se réclament Malebranche et la tradition cartésienne à laquelle il appartient. Celle-ci considère comme nécessaire, pour l'esprit humain, la médiation de l'idée, afin de connaître les choses extérieures<sup>1</sup>.

---

1. Denis MOREAU, *Malebranche, une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, 2004, p. 90 : « Une position représentationnaliste est celle qui affirme la *nécessité*, dans tout acte de connaissance, d'une médiation qui ne se laisse réduire ni à l'esprit ni à la chose. »

Or, ce procédé méthodologique est-il pertinent ? En intercalant l'idée entre l'esprit et la chose, est-il encore possible d'articuler ces deux ordres de réalité ?

### 1. Étape propédeutique : la théorie cartésienne de l'idée

Il est nécessaire, dans un moment propédeutique, de partir de la manière dont Descartes conçoit l'idée. L'érigeant en intermédiaire de toute connaissance<sup>2</sup>, Descartes instaure une distinction entre la réalité formelle et la réalité objective de l'idée, reprenant un vocabulaire scolastique dont il déplace considérablement le sens. La réalité formelle de l'idée signifie l'acte de la pensée, de telle manière qu'elle se réduit à l'esprit qui la contient en lui. Dans cette optique, considérées du point de vue de leur réalité formelle, les idées ne sont rien de plus que des façons de penser. S'identifiant seulement à des modes de l'esprit, les idées sont toutes semblables. Le lien immarcescible entretenu entre l'idée et l'esprit permet au seigneur du Perron de revisiter la tradition augustinienne, répandue en son temps, selon laquelle les idées sont immanentes au Verbe divin.

La signification, toute autre, de la réalité objective de l'idée désigne son contenu représentatif intrinsèque<sup>3</sup>, caractérisé par l'analogie avec l'image : « Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que *cette entité est dans l'idée*<sup>4</sup>. » La chose représentée dans l'idée possède une existence à part entière, indépendamment de la question de savoir si ce qui est représenté dans l'idée existe réellement, en

2. René DESCARTES, Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642, dans *Descartes, Œuvres Philosophiques*, Edition de Ferdinand ALQUIÉ, tome 2, Paris, Garnier, 1967-2010, p. 907 : « Nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, *que par les idées* que nous en concevons ; et, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction. » Un peu auparavant : « Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, *que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi.* » (p. 905)

3. De ce point de vue, nous prenons nos distances par rapport à l'interprétation proposée par Ferdinand Alquié de la réalité objective de l'idée. Ce dernier, dans *La découverte métaphysique de l'homme* (Paris, PUF, 1950, p. 209) comprend la réalité objective de l'idée comme « la réalité de la représentation elle-même (et non celle du contenu représenté, ni de la seule conscience qui rend la représentation possible) ». Or, en ce qui nous concerne, nous pensons au contraire que la réalité objective de l'idée renvoie à la réalité du contenu représenté : la réalité objective, c'est l'objet même en tant qu'il est objectivement dans l'esprit. Autrement dit, le vocabulaire de la réalité objective a comme rôle de mettre davantage l'accent sur le contenu représentatif que sur l'opération représentative elle-même : le représenté prime sur la représentation. À cet égard, à l'encontre de la lecture d'Alquié, nous favorisons davantage celles que proposent de la réalité objective de l'idée Henry Gouhier et Martial Guéroult. Il existe ainsi une forme de polémique entourant la signification de la réalité objective de l'idée. Loin d'être légère et superficielle, cette polémique est significative en tant qu'elle manifeste l'ambiguïté et l'équivocité de la notion de réalité objective dans la philosophie cartésienne.

4. René DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, « Réponses aux Secondes Objections, raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique », Paris, GF Flammarion, 1992, p. 286.

dehors de sa représentation idéale: l'idée est «la chose pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement<sup>5</sup>». La réalité objective de l'idée, «c'est la chose dans l'idée que j'en ai<sup>6</sup>». Ajoutons que chaque idée possède une réalité objective qui lui est propre. Cette différenciation se mue en hiérarchisation. Les idées ne possèdent pas la même réalité objective, au sens où elles possèdent plus ou moins de réalité de ce point de vue. Il y a des degrés de réalité objective, dont le critère de différenciation est l'être, assimilé par Descartes à la perfection. Une idée possède plus ou moins de réalité objective en fonction du degré d'être de la chose qu'elle représente.

Le contenu représentatif de l'idée dispose, dans la philosophie cartésienne, d'une indépendance et d'une épaisseur telles que l'idée revêt une dimension ontologique. Considérée du point de vue de sa réalité objective, l'idée s'identifie à une manière d'être «imparfaite<sup>7</sup>». La réalité objective de l'idée «est», ou plutôt, n'est pas pleinement, sans être pour autant «un pur rien<sup>8</sup>». L'existence objective d'une chose est moins parfaite que son existence formelle, la première apparaissant d'ailleurs au regard de la seconde comme une «déchéance<sup>9</sup>».

Toutefois, trois difficultés émaillent la conception cartésienne de l'idée: celle des idées dites matériellement fausses, que nous occulterons; celle de la valeur objective des idées; et enfin, celle du lien avec le réel. L'idée, pour une part, est-elle conforme à son objet? Et permet-elle, en outre, de rejoindre celui-ci? La véracité divine vient répondre à la première question et le lien de causalité à la seconde. Toutefois, dans la pensée de Malebranche, qui déplace la signification cartésienne de l'idée, la seconde difficulté atteindra son apogée, tandis que la première ne se posera plus.

## 2. La polémique entre Arnauld et Malebranche

La distinction cartésienne entre réalité formelle et réalité objective a été féconde: sa compréhension a enfanté deux théories opposées, celle de Malebranche et celle d'Arnauld. Une véritable polémique au sujet des idées a alors éclaté entre ces deux auteurs, et elle a permis de mesurer à quel point leur «cartésianisme» diffère. La querelle s'est déroulée entre 1683 et 1694<sup>10</sup> et a constitué, à l'époque,

5. René DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, «Réponses aux Premières Objections», p. 228.

6. Henry GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*<sup>4</sup>, Paris, Vrin, 1999, p. 123.

7. René DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, «Troisième Méditation», p. 109.

8. René DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, «Réponses aux Premières Objections», p. 228.

9. Marial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Paris, Aubier, 1953, p. 191.

10. Nous apporterons une précision sur ce point: la polémique prit fin, de manière officielle, en 1694, année de la mort d'Arnauld. Or, on observe que la querelle se poursuivit et se prolongea, de manière officieuse, durant quelques années, si bien qu'elle s'acheva véritablement en 1699. De fait, la controverse possède cette spécificité, pour le moins étonnante, de s'étendre au delà de la mort de l'un de ses protagonistes: juste avant sa mort, Arnauld avait en effet publié ses

un véritable évènement intellectuel. Celle-ci enveloppe toute une série de thématiques, l'une d'entre elles étant l'idée. Le désaccord entre Arnauld et Malebranche gravite autour de « la question de la *Nature des idées*, et non pas de leur origine<sup>11</sup> ». Arnauld estime que les idées sont des modalités représentatives, ce que Malebranche refuse explicitement, en les définissant comme des êtres représentatifs séparés de l'âme et distincts de la sensation.

Le désaccord entre Arnauld et Malebranche provient de la double nature de l'idée cartésienne, qu'ils interprètent de manière différente et opposée, chacun choisissant de ne retenir que l'un des deux aspects. Malebranche décrète comme impossible de penser ensemble la réalité formelle et la réalité objective de l'idée. L'idée ne peut être considérée, en même temps, comme un mode de l'âme et comme possédant un contenu représentatif intrinsèque. Malebranche décide alors d'abandonner le registre de la réalité formelle pour penser l'idée et se focalise sur la réalité objective: les idées malebranchistes sont des êtres représentatifs, existant de manière autonome et indépendante, qui, comme nous le verrons, sont logées en Dieu, ce qu'Arnauld conteste. Pour sa part, Arnauld refuse et juge inconcevable l'extériorité de l'idée, qu'il s'empresse de replacer au sein de l'esprit humain: l'idée est une modalité de l'âme. En définissant l'idée comme une modalité représentative, Arnauld met davantage l'accent sur la réalité formelle de l'idée que sur sa réalité objective: ce qui prime dans l'idée selon Arnauld, c'est son étoffe mentale, c'est-à-dire son appartenance à l'âme.

Dès lors, aucun des deux auteurs n'est véritablement fidèle à Descartes dans la mesure où chacun passe sous silence une composante essentielle de l'idée cartésienne. Malebranche a perçu l'intention ontologique exprimée par la réalité objective de l'idée cartésienne. Toutefois, il a dénaturé celle-ci en pensant l'idée comme extérieure à l'esprit, délaissant ainsi sa réalité formelle, indispensable dans la pensée cartésienne: l'idée, revêtant une dimension ontologique, n'en demeure pas moins une modalité de l'âme. A l'inverse, Arnauld corrompt l'idée cartésienne. Faisant de l'idée une perception, il ne rend pas compte de l'ontologie associée, dans la philosophie cartésienne, à la réalité objective de l'idée, qu'il réduit à la seule réalité formelle de la substance pensante.

La réalité formelle et la réalité objective constituent deux déterminations incontournables et irréductibles de l'idée cartésienne: à l'inverse, les deux frères ennemis cartésiens accordent une primauté à l'une ou à l'autre. De la querelle, il ressort que les idées, pour Malebranche, sont des êtres et résident en Dieu. Concentrons-nous sur ces deux aspects constitutifs de la conception

---

derniers textes anti-malebranchistes, auxquels l'Oratorien réagit et répondit quelques années plus tard, sans pouvoir engager de débat.

11. Antoine ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, chapitre 7, Paris, Fayard, 1986, p. 62 (Arnauld souligne).

malebranchiste de l'idée en nous appuyant sur un passage des *Entretiens*, au cours duquel est avancée l'hypothèse de l'anéantissement du monde.

### 3. La théorie malebranchiste de l'idée à l'aune de l'hypothèse de l'anéantissement du monde

#### 3.1 La visibilité des idées, contrastant avec l'invisibilité des corps physiques

L'hypothèse de l'anéantissement des corps créés est formulée au cours de l'article cinquième du premier des quatorze *Entretiens* présent dans l'ouvrage éponyme, *Entretiens sur la Métaphysique, sur la religion, et sur la mort*. Le premier *Entretien* met en scène un dialogue entre Théodore, représentant de Malebranche dans l'ouvrage, et Ariste, qui peut être considéré à bon droit comme l'allié du sensible, et qui tient lieu, à certains endroits, de la figure d'Arnauld. L'objectif du dialogue est double : Théodore tente de démontrer à un Ariste dubitatif la consistance ontologique de nos idées, ce que dernier n'arrive pas à comprendre, tout comme la façon dont nous connaissons les corps sensibles. Théodore soumet alors à Ariste l'hypothèse de l'anéantissement du monde par Dieu : les corps sont connus par l'intermédiaire des idées que l'on s'en fait, lesquelles jouissent d'un statut ontologique supérieur.

L'idée se dévoile comme la clef de voûte de l'hypothèse. Même quand nous supposons tous les corps qui nous environnent anéantis, nous pourrions toujours les voir, en vertu de leurs idées. Et nous les verrions effectivement de la même façon que nous les voyons actuellement. Ariste, médusé, s'étonne, et avance, aussitôt après l'hypothèse formulée par Théodore, l'exemple de la chambre. Théodore précise sa théorie de la connaissance des corps, dont le maître mot est l'invisibilité : « votre chambre est par elle-même absolument invisible<sup>12</sup> ». Pour Malebranche, « le monde que nous regardons, ou que nous considérons en tournant la tête de tous les côtés, n'est que de la *matière invisible* par elle-même<sup>13</sup> ». Les corps sont invisibles, non au sens où ils n'existent pas, mais au sens où nous n'y accédons pas immédiatement pour eux-mêmes<sup>14</sup>. Par exemple, nous ne percevons pas directement le soleil sensible tel qu'il est dans le ciel. Bien au contraire, « il faut prendre garde », avertit Malebranche, « que le soleil, [...], que l'on voit n'est pas celui que l'on regarde<sup>15</sup> ». La connaissance

12. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article sixième, dans Geneviève RODIS-LEWIS (ed.), *Malebranche. Conversations chrétiennes, suivi de Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, Paris, Gallimard, 1994, p. 230.

13. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article cinquième, dans Geneviève RODIS-LEWIS (ed.), *Malebranche*, p. 229.

14. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, III, II, I, dans Geneviève RODIS-LEWIS (ed.) *Œuvres de Malebranche* (Bibliothèque de la Pléiade), I, Paris, Gallimard, 1979, p. 320 : « Nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. »

15. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Dixième Éclaircissement, p. 921.

des corps se fait par l'intermédiaire de leurs idées: de ce point de vue, «les idées *sont seules visibles* par elles-mêmes<sup>16</sup>». Ainsi, pour reprendre l'exemple de la chambre, «ce n'est point proprement votre chambre que je vois, lorsque je la regarde<sup>17</sup>», mais l'idée de cette chambre.

### 3.2 *L'ontologie supérieure des idées, archétypes intelligibles des choses sensibles*

Or, la visibilité de l'idée s'accompagne d'une ontologie: «Ce que je vois en regardant votre chambre, je veux dire en tournant mes yeux de tous côtés pour la considérer, *sera toujours visible*, quand même votre chambre serait détruite: que dis-je! quand même elle n'aurait jamais été bâtie<sup>18</sup>.» Ce que nous voyons en regardant la chambre, ce ne sont pas des dimensions sensibles, qui sont corruptibles et changeantes, mais des dimensions intelligibles, qui sont «immuables, éternelles, nécessaires<sup>19</sup>». Les idées se réclament d'une prééminence ontologique par rapport aux corps sensibles qu'elles représentent, dont elles délivrent l'essence et dont elles sont le modèle intelligible. Cette supériorité ontologique de l'idée sur la chose représentée est le point nodal de la conception malebranchiste de l'idée. D'un côté, elle sert à penser une universalité de nos connaissances, illustrée par l'exemple du protagoniste d'origine chinoise. Surtout, elle met en valeur une double tension par rapport à l'héritage cartésien, célébrant le statut de philosophe, et non seulement de disciple, de Malebranche. D'un côté, une telle prééminence invalide l'inhérence de l'idée en relation avec l'esprit humain: les idées sont désormais séparées de l'esprit. De l'autre, elle exprime un point de non-retour par rapport à la conception cartésienne de l'idée en tant qu'elle pousse à son apogée l'ontologie cartésienne. Si l'idée cartésienne est un être, elle constitue surtout et avant tout un moindre être par rapport à la chose qu'elle représente. L'idée est une manière d'être imparfaite: la manière dont une chose existe objectivement dans son idée est une manière d'être moins parfaite que celle par laquelle la chose existe formellement et actuellement. Il y a donc une dévalorisation, constitutive de la conception cartésienne, de l'idée par rapport à la chose, en comparaison de laquelle elle apparaît comme une déchéance. Dans la pensée cartésienne, «la chose demeure au-dessus de l'idée, ce pourquoi il n'y pas d'archétypes<sup>20</sup>». L'Oratorien institue une rupture par rapport à Descartes dont pourtant il se réclame: ne pourrions-nous pas affirmer alors que Malebranche commet un

16. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article sixième, p. 230.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Cinquième Entretien, article onzième, p. 308.

20. Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 193.

parricide vis-à-vis de son maître, démarche qui constitue d'ailleurs, selon Platon, le berceau de toute véritable philosophie<sup>21</sup> ?

Soulignons qu'Aryste ne parviendra pas, dans un premier temps, à admettre cette ontologie des idées. Héritier d'Arnauld, Aryste fait résider la réalité des idées dans celle de notre pensée, de sorte qu'elle s'identifie à une modalité de l'esprit : « Les idées que nous avons des objets *existent, dans le temps qu'elles sont présentes à notre esprit*<sup>22</sup>. » Par la suite, à la fin du premier entretien, Aryste se rendra<sup>23</sup>, et conviendra, avec Théodore, que les idées ont plus de consistance et résistent plus que la terre qu'il frappe du pied. Ainsi, par l'intermédiaire du personnage d'Aryste, fervent défenseur de la conception arnaldienne de l'idée, Malebranche reprend et met en scène la querelle qui l'oppose à Arnauld à propos de la nature des idées : la réconciliation ne pourra se faire qu'au prix d'un reniement.

### 3.3 Une ontothéologie : la vision en Dieu

Poursuivons. La nature des idées, et leur consistance ontologique, suggèrent qu'elles ne peuvent se trouver qu'en un lieu précis : Dieu. Si les idées se caractérisent par leur éternité, leur immuabilité, et leur nécessité, elles peuvent seulement se trouver en un être lui-même éternel, immuable, et nécessaire, attributs convenant proprement et exclusivement à la substance divine : « Si vos idées sont éternelles et immuables, il est *évident* qu'elles ne peuvent se trouver *que* dans la *substance éternelle et immuable de la divinité*<sup>24</sup>. » La conception malebranchiste des idées participe d'une « onto-théo-logie » : les idées sont, nécessairement, co-substantielles à la nature divine<sup>25</sup>. Dans cette optique, si les idées sont logées en Dieu, et si nous voyons ces idées, alors cela revient à admettre que nous voyons les idées en Dieu. Malebranche souligne l'union de l'âme à Dieu, qui rend possible la vision en Dieu des idées qui sont contenues en lui : « c'est en Dieu, et par leurs idées, que nous voyons les corps

21. PLATON, *Le Sophiste*, 242 a, *Œuvres Complètes de Platon* (Bibliothèque de la Pléiade), II, Paris, Gallimard, 1942, p. 295 : « il faut, à la vérité, avoir l'audace de s'attaquer à la thèse paternelle ».

22. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article cinquième, p. 227.

23. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article neuvième, p. 235 : « Je me rends, Théodore. Les idées ont plus de réalité que je ne pensais, et leur réalité est immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences, et nullement des modifications de leur être propre, qui, étant fini, ne peut recevoir actuellement des modifications infinies. »

24. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Huitième Entretien, article douzième, p. 369.

25. C'est ce point précisément qui interdit d'opérer tout rapprochement conséquent entre Malebranche et Platon, dans la mesure où, pour ce dernier, les Idées sont séparées de l'essence divine.

avec leurs propriétés<sup>26</sup>». Cependant, la thèse de la vision en Dieu ne coïncide pas avec une vision de Dieu: la vision de l'essence divine nous échappe et demeure réservée à la sphère béatifique.

La vision en Dieu instaure, une fois encore, une rupture par rapport à Descartes, prenant le contre-pied de la thèse cartésienne de la création des vérités éternelles, avancée pour la première fois dans les échanges avec le Père Mersenne dans les années 1630. Descartes soutient que les essences sont créées librement par Dieu, en leur conférant un statut d'éternité et d'immutabilité. Dieu, se caractérisant par son unité, agit selon une liberté d'indifférence, désignant l'indistinction et l'inséparabilité des opérations d'entendement, de volonté et de puissance. Une raison de bonté ou de vérité ne saurait précéder la volonté de Dieu. À l'inverse Malebranche affirme que les idées, loin de revêtir le statut de créature, sont éternelles et incréées: logées dans le Verbe divin, elles sont consubstantielles à Dieu. Par là, Malebranche réintroduit un rapport hiérarchique dans l'essence divine: sa volonté est déterminée par son entendement, l'indifférence divine cartésienne réduisant, à l'inverse, Dieu à un être aveugle et arbitraire<sup>27</sup>.

### *3.4 Difficulté majeure posée par la théorie malebranchiste de l'idée: rejoindre le sensible*

Or, la théorie malebranchiste des idées, conduisant à la vision en Dieu, présentée comme un héritage augustinien, se heurte à une difficulté redoutable. Si les idées nous font percevoir l'essence des corps matériels, c'est-à-dire si elles nous font percevoir «l'archétype du monde visible<sup>28</sup>», et non les corps sensibles eux-mêmes, qui demeurent invisibles à l'esprit, comment est-il possible d'accéder à tels corps particuliers? Si nous ne voyons pas cette chambre, mais son idée, comment pouvons-nous percevoir cette chambre particulière? L'idée en Dieu permet-elle de rejoindre la chose singulière, dont elle livre seulement l'archétype? Serions-nous condamnés à percevoir les choses matérielles seulement par le prisme de leurs idées?

#### *3.4.1 La solution de l'union*

Malebranche, conscient d'une telle difficulté, a tenté d'apporter une solution. Il convoque l'union de l'âme et du corps, pensée sur un mode occasionnaliste.

26. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, p. 349.

27. Il y aurait évidemment bien des manières de répondre à ces objections, lancées aussi par Leibniz, à l'encontre de la thèse cartésienne de l'indifférence divine (dont la signification est irréductible à celle de l'homme). L'indifférence prêtée par Descartes à Dieu ne signifie pas que Dieu agit de manière arbitraire à la façon d'un tyran.

28. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article cinquième, p. 228.

Les beautés intelligibles, c'est-à-dire les idées des choses matérielles, qui sont l'objet (unique) de notre perception, sont « rendues sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps<sup>29</sup> ». En tant que les lois de l'union de l'âme et du corps sont mobilisées, les idées intelligibles trouvent leur relais sensible dans le sentiment : c'est par le sentiment qu'elles deviennent sensibles. Les lois de l'union de l'âme et du corps déclenchent les sentiments toujours associés à la vision des idées.

Il s'ensuit que l'âme est le lieu d'une double union. Par son union avec Dieu, l'âme accède, à travers l'idée, au domaine de l'intelligible et de l'universel, tandis que par son union avec le corps, elle accède, à travers le sentiment, au domaine du sensible et du particulier. En un sens, cela revient à admettre deux sources hétérogènes de la perception des objets sensibles<sup>30</sup>, l'idée et le sentiment. Ainsi, Malebranche affirme-t-il qu'« il y a toujours *idée claire, et sentiment confus*, dans la vue que nous avons des objets sensibles : l'idée qui *représente leur essence*, et le sentiment qui nous *avertit de leur existence* ; l'idée qui nous fait connaître leur nature, leurs propriétés, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux, en un mot *la vérité*, et le sentiment qui nous fait sentir *leur différence*, et le rapport qu'ils ont à la commodité et à la *conservation de la vie*<sup>31</sup>. » La sensation apporte deux types d'informations par rapport à l'objet senti. Il y tout d'abord les informations de nature affective, qui renseignent sur le caractère utile ou nocif de l'objet sensible en question. Viennent ensuite les sensations qui ont trait à la taille et à la couleur de l'objet corporel : c'est ce type de sensation qui va permettre de particulariser l'objet senti, et de le distinguer d'autres objets.

Or, ne peut-on pas estimer que la solution souffre d'une lacune irrémédiable, au regard du caractère subjectif de la sensation ? Loin de décliner des propriétés appartenant à l'objet senti, celle-ci doit toujours être envisagée comme une modification de l'âme. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la confusion est toujours associée au sentiment : Malebranche pense tout ce que l'âme ressent comme confus et entaché de subjectivité. Par là on ne saurait mieux mettre en lumière le fossé séparant l'idée du sentiment : sentir n'est pas connaître<sup>32</sup>. C'est l'idée, logée en Dieu, qui nous éclaire, en tant qu'elle est

29. *Ibid.*

30. Nous laissons de côté la question de savoir si cette thèse autorise un rapprochement entre Malebranche et Kant : Ferdinand Alquié s'est notamment fait le champion de cette position, présentant l'Oratorien comme le précurseur, en quelque sorte, de la philosophie kantienne.

31. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Cinquième Entretien, article deuxième, p. 297.

32. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Troisième Entretien, article troisième, p. 253 : « Qu'il y a de différence, mon cher Ariste, entre la lumière de nos idées, et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir ; et qu'il est nécessaire de s'accoutumer à la distinguer sans peine ! »

toujours claire et distincte<sup>33</sup> : elle nous représente l'essence des corps. Le sentiment, en revanche, inhérent à l'âme et par essence confus, est dénué de toute valeur représentative et épistémologique : il est simplement éprouvé. Par conséquent, il semble difficile que le sentiment puisse présider à la connaissance et à la perception des objets sensibles singuliers. Tout le problème réside au fond dans l'absence de redoublement de la connaissance : comment le sentiment peut-il prendre le relais de l'idée pour faire connaître les choses dans leur singularité ? L'âme suffit-elle à cela ? Concevoir que les idées soient rendues sensibles par le sentiment, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, ne se heurte-t-il pas à l'hétérogénéité des deux sphères ? Il reste pourtant que ces deux sources de la perception ne peuvent être confondues avec deux sources égales de perception, dans la mesure où l'idée acquiert une portée objective et représentative dont ne jouit pas le sentiment, qui demeure subjectif et confus : le passage du monde intelligible au monde sensible semble demeurer problématique.

### 3.4.2 *L'appel, problématique, à la foi concernant l'existence des corps*

Le caractère éventuellement insuffisant de l'union de l'âme et du corps comme solution est en un sens confirmé par l'appel à la foi, qui vient encore accentuer la difficulté. Si l'essence des corps nous est connue par l'intermédiaire de leurs idées aperçues en Dieu, Malebranche reconnaît expressément que l'existence des corps matériels ne fait pas l'objet d'une démonstration exacte : « il est *très difficile de prouver* qu'il y a des corps<sup>34</sup> ». Échappant à la lumière naturelle de la raison, la garantie de leur existence est apportée par la lumière surnaturelle de la révélation : « c'est *la foi qui m'apprend* que Dieu a créé le ciel et la terre<sup>35</sup> », mais aussi que « le Verbe s'est fait chair, et d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé<sup>36</sup> ». Autrement dit, « il y a des corps,

33. À ce titre, Malebranche ne se confronte plus au problème cartésien des idées matériellement fausses.

34. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Sixième Éclaircissement, p. 830. .

35. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Sixième Entretien, article huitième, p. 325.

36. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Sixième Éclaircissement, p. 842. Voir aussi sur ce point le Premier Entretien, article cinquième, p. 228 : « Pour voir le monde matériel, ou plutôt pour *juger que ce monde existe*, car ce monde est *invisible* par lui-même, *il faut par nécessité que Dieu nous le révèle*. » À ce propos, ne pourrions-nous pas affirmer que la philosophie malebranchiste repose, en dernière instance, sur la Trinité, au sens de la distinction des personnes divines ? En effet, si les essences sont contenues et aperçues dans le Verbe de Dieu, n'est-ce pas alors « le Père qui devient le principe des existences » (Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 143) ? Nous émettons cette remarque à titre de simple hypothèse de lecture, suggérant par là que le problème de l'existence des corps appelle une solution théologique. Nous y reviendrons.

cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée<sup>37</sup> ». L'aspect problématique de la solution malebranchiste paraît évident dans la mesure où seule la révélation, qui n'est pas fondée en raison, peut apporter une preuve irréfutable de l'existence des corps sensibles<sup>38</sup>. Ainsi Malebranche convoque-t-il l'autorité de la foi, et notamment celle des Écritures<sup>39</sup>, enseignant que Dieu a créé un ciel et une terre<sup>40</sup>. Loin de la résoudre, la proposition de l'Oratorien ne consomme-t-elle pas la difficulté relative à l'existence des corps, de telle façon que, retentissant comme rationnellement insoluble, elle appelle, pour être résorbée, un prolongement théologique? Le rôle confié à la révélation dans l'existence des corps illustrerait au passage un autre point de césure par rapport à Descartes, eu égard à la séparation non contradictoire tracée par celui-ci entre raison et foi. En effet, la vision en Dieu repose sur un élément qui appartient à la révélation, au sens où les idées sont logées dans le Verbe divin, désigné aussi sous le nom de « Raison universelle<sup>41</sup> » ou souveraine raison. La raison humaine participe de la raison universelle, de sorte que c'est celle-ci qu'elle consulte dans la mesure où elle y est unie comme elle est unie à Dieu<sup>42</sup>. En faisant du

37. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Sixième Entretien, article huitième, p. 325. Voir aussi *De la recherche de la vérité*, Sixième éclaircissement, p. 842: « Il est certain par la foi, qu'il y a des corps. »

38. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Sixième Entretien, article huitième, p. 324: « La foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister. »

39. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Sixième Entretien, article huitième, p. 325: « Ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement, qu'il y a mille et mille créatures. » L'autorité de la Bible est fondée sur la foi, qui « m'apprend que l'Écriture est un livre divin » (*ibid.*). D'où une difficulté circulaire attachée à ce point, qui avait justement justifié chez Descartes l'annexion du champ de la théologie naturelle par la métaphysique, à laquelle est confiée le soin de prouver rationnellement l'existence de Dieu, ses attributs, et l'immortalité de l'âme (voir l'épître dédicatoire aux *Méditations Métaphysiques*).

40. À ce sujet, il apparaît que la célèbre formule malebranchiste, selon laquelle « c'est en Dieu que nous voyons les corps » est erronée: Malebranche prétend s'inspirer d'Augustin pour établir une telle proposition alors qu'il reconnaîtra qu'elle ne traduit ni sa pensée ni celle de son prédécesseur augustinien. Malebranche semble pourtant, au départ, défendre une telle conception, à l'aide d'une argumentation s'appuyant sur la formulation générale (et donc approximative) de la thèse de la vision en Dieu: si « nous voyons toutes choses en Dieu » (*De la recherche de la vérité*, III, p. 338), alors ne faut-il pas convenir du fait que « c'est aussi en Dieu que nous voyons les corps » (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Préface, p. 213)? Mais il rectifiera les choses peu après, sans aucune équivocité, précisant que ni lui-même, ni Augustin, n'ont « jamais dit que nous voyons les corps en Dieu » (*ibidem*, p. 215). En effet, les corps sont par eux-mêmes invisibles: « au sens strict, nous ne les voyons ni en Dieu, ni ailleurs » (Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 234). Ce sont les seules idées, et non leurs objets, que nous contemplons en Dieu et qui constituent la matière de notre perception.

41. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Dixième Éclaircissement, p. 902-903: Malebranche y parle de « Raison universelle », de « Raison immuable et nécessaire », qui sont des termes synonymes désignant le Verbe divin.

42. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Dixième Éclaircissement, p. 902: « La raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, est une Raison universelle. » Et encore: « Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une Raison immuable et nécessaire. » (p. 903)

Verbe divin, éternel puis incarné, la raison universelle qui renferme les idées intelligibles perçues par l'âme humaine, Malebranche fait *in fine* d'un élément théologique le ciment de sa philosophie, et particulièrement de sa théorie des idées: le Verbe révélé en Jésus Christ étant la Raison universelle éclairant l'homme, Malebranche institue le christianisme en vraie philosophie. À l'inverse, Descartes veillait à distinguer les sphères: se réclamant de la philosophie, discipline autonome émancipée du champ théologique, il prenait pour instrument herméneutique la seule lumière naturelle de la raison, séparée de la lumière surnaturelle de la foi, réclamant la grâce. Aussi, tout en prenant soin d'éviter les controverses de la théologie et de se tenir dans les bornes de la philosophie naturelle<sup>43</sup>, il veillait alors à articuler raison et foi sur la base de leur séparation préalable, en recherchant un accord entre ses principes philosophiques et les vérités de la foi chrétienne<sup>44</sup>.

### 3.4.3 Une démission de l'ontologie et les difficultés d'une théorie représentationnaliste

La conceptualisation malebranchiste de l'idée conduit inexorablement à une conséquence, terrible et implacable, celle d'une démission de l'ontologie: c'est «avec Malebranche que s'annonce le mouvement que, plus tard, Heidegger condamnera et dénoncera comme étant le propre de toute la philosophie occidentale. Ce mouvement est le renoncement à l'être et, d'abord, à l'être des choses<sup>45</sup>.» Mais préservons-nous de toute confusion, en comprenant bien la nature de ce «mouvement». Malebranche ne nie pas l'existence des choses sensibles extérieures, mais celle-ci échappe à l'esprit humain<sup>46</sup>. Congédiant explicitement l'ontologie des choses, la philosophie malebranchiste exalte une

43. René DESCARTES, Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644, dans Ferdinand ALQUIÉ (ed.), *Descartes, Œuvres Philosophiques*, III, Paris, Garnier, 1973-2010, p. 73.

44. René DESCARTES, Lettre à \*\*\* de 1633-1635, dans Ferdinand ALQUIÉ (ed.), *Descartes, Œuvres Philosophiques*, I, p. 486: «Maintenant je me propose, après avoir expliqué ma nouvelle philosophie, de faire voir clairement qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec toutes les vérités de la foi que ne fait celle d'Aristote.» La datation de cette lettre est difficile. On la désigne communément comme la Lettre dite à Boswell de 1641.

45. Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 151. Comme l'indique Alquié dans sa onzième note, si elle s'applique à Malebranche, «la condamnation heideggérienne paraît, en revanche, beaucoup moins convenir à Descartes» (p. 150). La difficulté relative à l'existence des choses sensibles, qui prend place de manière radicale chez l'Oratorien, se rencontre seulement de manière nuancée dans la philosophie cartésienne de l'idée: loin d'abandonner explicitement l'ontologie extérieure, Descartes se préserve contre une telle conséquence, dans la mesure où l'être des choses demeure supérieur à l'être des idées.

46. Ce point permet d'éviter une confusion fréquemment commise: Malebranche n'est pas immatérialiste. Il ne prive pas les choses extérieures de leur existence, mais la proclame inaccessible. A cet égard, nous tenons à insister sur la différence qu'il y a entre la philosophie de l'Oratorien et celle de Berkeley. Cependant, convenons du fait que la conception malebranchiste rend, en un sens, possible l'immatérialisme de Berkeley: ce dernier n'aura plus qu'à franchir le pas que n'a pas osé poser Malebranche en rejetant définitivement l'existence de la matière.

autre forme d'ontologie, celle des idées: «Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées; car nous *ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées*<sup>47</sup>.» La vision en Dieu finit par ne confronter le sujet qu'à une seule forme d'extériorité, celle, non pas de la chose, mais de l'idée et de Dieu dans laquelle elle est logée. D'ailleurs, à bien y réfléchir, on pourrait se demander si la philosophie malebranchiste de l'idée ne contient pas, dès le départ, la conséquence à laquelle elle aboutit: en conférant une double primauté à l'être des idées par rapport à celui des choses, auquel il est antérieur chronologiquement et supérieur ontologiquement, Malebranche ne condamne-t-il pas d'ores et déjà l'extériorité ontologique au profit des seules idées?

Radicalisant à outrance la doctrine cartésienne de l'idée, en logeant «les idées de Platon dans le Verbe de saint Jean<sup>48</sup>», Malebranche cristallise les difficultés d'un système reposant sur une théorie représentationnaliste de l'idée. Et c'est précisément ce qui en fait tout l'intérêt philosophique. La difficulté, semble-t-il majeure et insurmontable, réside, non pas dans la question de la conformité entre l'idée et son objet, que Descartes s'employait à résoudre par la véracité divine, mais dans la possibilité même d'une relation entre l'idée et la chose représentée: l'idée, selon la conception de Malebranche, ne permet pas de rejoindre la chose qu'elle représente et désigne une représentation dont l'esprit devient à jamais prisonnier. G. Rodis-Lewis a mis en exergue cette difficulté: «Loin de relier médiatement le sujet connaissant au sensible, l'idée malebranchiste contente l'esprit si pleinement, que son rapport à un objet concret créé reste hypothétique, et inaccessible à notre pensée<sup>49</sup>.» Il s'ensuit que l'idée se décline comme un paradoxe. Investie au départ du rôle d'intermédiaire censé assurer la connaissance des choses extérieures, l'idée devient *in fine* ce que nous connaissons. L'idée n'est pas cette médiation représentative permettant à l'esprit de rejoindre la chose représentée: à l'inverse, on observe qu'elle mène seulement à elle-même, de façon telle qu'elle devient l'horizon indépassable de notre connaissance.

## Conclusion

Nous parvenons au terme de notre propos qui, ayant pour fil rouge la conception malebranchiste de l'idée dans sa portée et ses limites philosophiques, s'est articulé en trois moments. En prenant pour point de départ la distinction cartésienne entre réalité objective et réalité formelle, nous avons mis en évidence la postérité, polémique, de celle-ci dans la manière dont Arnauld et

47. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, VI, II, VI, p. 701-702.

48. Denis MOREAU, *Deux cartésiens: la polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 138, citant Henry GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 240.

49. Geneviève RODIS-LEWIS, *Malebranche*, Paris, PUF, 1963, p. 103.

Malebranche en font la réception. La querelle a permis de dégager les éléments fondamentaux de la conception malebranchiste de l'idée, complétés par l'hypothèse métaphysique, formulée dans les *Entretiens*, de l'anéantissement du monde. Les idées jouissent d'une réalité ontologique supérieure, sont vues en Dieu, et délivrent l'essence des corps sensibles, lesquels demeurent invisibles par eux-mêmes. La thématique de l'idée nous a permis de dépeindre Malebranche, non pas comme un simple disciple de Descartes, mais comme un penseur à part entière. Contre le maître, l'Oratorien sépare les idées de l'esprit, accentue leur statut ontologique, et introduit un rapport hiérarchique en Dieu. Cependant, nous avons aussi souligné la difficulté sur laquelle achoppe la conception malebranchiste de l'idée. Elle sonne le glas de l'ontologie, de sorte qu'elle donne accès seulement à l'archétype intelligible du monde sensible, ce dernier demeurant inaccessible, seule la foi garantissant son existence: l'idée ouvre les portes d'un monde intelligible, lequel constitue, selon Théodore, non pas une terre étrangère, mais le monde réel, celui dans lequel nous vivons<sup>50</sup>, ayant plus de consistance ontologique que cette terre que nous frappons du pied. Néanmoins, faut-il pour autant considérer que la pensée malebranchiste débouche sur un échec? Bien au contraire, célébrons une telle philosophie, nous enseignant une vérité philosophique profonde, selon laquelle la réalité ne se trouve pas là où les sens nous retiennent. Ainsi la philosophie malebranchiste jouit-elle d'une « actualité » indéfectible, en tant qu'elle dessine les contours d'un nouveau royaume, intelligible et divin, « pays de la vérité<sup>51</sup> », fournissant une nourriture toute spirituelle, dont seules les âmes méditatives pourront jouir, mais à laquelle chaque intelligence pourra goûter si elle consent à réfléchir avec Malebranche.

*Université de Genève*

#### SOMMAIRE

L'article se propose de célébrer l'actualité de Malebranche à travers le prisme de la théorie de l'idée qu'il développe. D'une part, il s'agira de considérer la valeur cartésienne de la conception malebranchiste de l'idée en convoquant la querelle opposant l'Oratorien à un autre cartésien, A. Arnauld. D'autre part, à partir de l'hypothèse de l'anéantissement du monde proposée dans les *Entretiens*, l'article présentera les spécificités philosophiques de la conception malebranchiste de l'idée tout en soulevant les problèmes sur lesquels elle

50. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Premier Entretien, article cinquième, p. 229: « C'est dans ce monde-là [le monde intelligible dans lequel sont contenues les idées] que nous sommes et que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre et se promène dans un autre. »

51. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Deuxième Entretien, p. 239.

achoppe, au regard notamment de «l'onto-théologie» qu'elle implique: en logeant les idées en Dieu, Malebranche ne condamne-t-il pas celles-ci à demeurer de simples représentations dans lesquelles l'esprit humain s'enferme, sans retour possible sur l'extériorité sensible? À cet égard, l'article sera également l'occasion de se confronter aux difficultés suscitées par la conception représentationnaliste de l'idée, dont se réclament Malebranche et la tradition cartésienne à laquelle il se rattache.

## SUMMARY

The article deals with the actuality of Malebranche through the theory of the idea that he develops. On the one hand, it will be necessary to evaluate the Cartesian character of Malebranche's conception of the idea in reference to the controversy between the Oratorian and another Cartesian, A. Arnauld. On the other hand, based on the hypothesis of the annihilation of the world delivered in the *Entretiens*, the article will present the philosophical specificities of the conception of the idea while underlining the problems on which it stumbles, specially because of its "onto-theology": because they are lodged in God, do not ideas become representations of which the human mind is prisoner, without any possible return to sensitive exteriority? Therefore, the article will also be an opportunity to confront the difficulties aroused by the representationalist conception of the idea, to which Malebranche and the Cartesian tradition subscribe.



---

## L'APPEL À THOMAS D'AQUIN DANS LA POLÉMIQUE ARNAULD-MALEBRANCHE

ANTOINE DABROWSKI

À plusieurs niveaux, la figure de Malebranche vient clore, selon les expressions de Henri Gouhier, à la fois le cartésianisme augustinisé et l'augustinisme cartésianisé. De manière particulière, son épistémologie marque une étape tout à fait singulière dans la rencontre entre la pensée de Descartes et celle de saint Augustin au dix-septième siècle, à tel point que la vision en Dieu ne peut être attachée convenablement ni à l'une ou à l'autre de ces deux sources de Malebranche. La polémique avec Antoine Arnauld réussit à montrer comment Malebranche s'est vu obligé d'innover ou au moins de tracer son propre chemin au travers des diverses options cartésiennes et augustinienne.

Le dialogue entre Malebranche et Arnauld fait cependant plus que remettre en question l'interprétation de Descartes ou de saint Augustin. Une lecture attentionnée du débat fait ressortir les motivations profondes de Malebranche et en quel sens la vision en Dieu dépend d'un schéma métaphysique qui dicte la logique de sa démonstration.

Dans ce contexte, un élément intéressant ressort des objections d'Arnauld et des réponses de Malebranche qui s'y rapportent. Il s'agit d'un appel à l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Cet élément risque d'être ignoré pour au moins trois raisons.

La première, c'est la distance qui peut sembler infranchissable entre la pensée de saint Thomas et celle de Malebranche. Malebranche se dresse fortement contre la philosophie péripatéticienne. Il méprise une trop grande attention portée à ceux qui ne font, écrit-il, que commenter Aristote<sup>1</sup>. De manière encore plus forte, il condamne dans sa démonstration de la vision en Dieu la théorie de la connaissance qu'il attribue aux péripatéticiens<sup>2</sup>.

La deuxième difficulté découle du fait qu'à la fois Malebranche et Arnauld revendiquent un héritage cartésien et augustinien. Ce point commun peut jeter

---

1. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Préface, p. 9-10. Pour les citations de Malebranche et la *Défense de M. Arnauld*, je me réfère à l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1962.

2. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, III, II, I, p. 418-421.

dans l'ombre les références à saint Thomas, comme n'étant qu'accessoires aux discussions sur la vision en Dieu.

Enfin, la plupart de ces références se trouvent dans des textes qui demeurent en périphérie des ouvrages plus connus de Malebranche. Ces textes se situent surtout dans diverses lettres, dans les réponses aux objections d'Arnauld, ainsi que dans les écrits *Contre la prévention*.

Ce n'est pas que les rapprochements entre la tradition scolastique et la vision en Dieu chez Malebranche n'ont jamais été tentés. Desmond Connell, par exemple, propose de lire la vision en Dieu dans l'optique des questions scolastiques concernant la connaissance angélique<sup>3</sup>. En particulier, Connell a montré le rapprochement entre certains textes de Suárez et les modes de la connaissance chez Malebranche.

Pourtant, dans le débat avec Arnauld, nous avons quelque chose de différent. Il ne s'agit ni de sources cachées qui renverraient à un autre débat (notamment celui de la connaissance des anges), ni, à proprement parler, d'un commentaire de saint Thomas.

Dans cette étude, je propose donc de penser la pertinence philosophique de l'appel à saint Thomas pour l'élaboration de la vision en Dieu, tel que mis en lumière par la polémique Malebranche-Arnauld. Pour ce faire, je commencerai par identifier les références à saint Thomas dans le corpus malebranchien qui ont une valeur rhétorique. Je serai alors mieux en mesure de situer celles qui concernent le débat avec Arnauld. Celles-ci peuvent être analysées en trois temps. Ainsi, Malebranche s'inspire des questions sur Dieu chez saint Thomas d'abord pour développer la problématique de l'ontologisation de l'idée, ensuite pour enrichir son concept d'étendue intelligible infinie, et finalement pour réfuter la quatrième théorie possible de la connaissance des corps, théorie qui est décrite au troisième livre de la *Recherche de la vérité*.

## 1. Usage rhétorique de saint Thomas dans le corpus malebranchien

Les renvois à saint Thomas font parfois l'objet d'un usage rhétorique chez Malebranche. Cette rhétorique comporte deux facettes. Il s'agit premièrement d'associer saint Thomas à saint Augustin<sup>4</sup>. Ceci permet de justifier l'orientation augustinienne donnée aux textes de saint Thomas. Si saint Thomas semble s'opposer parfois à saint Augustin, ce ne serait alors qu'une question de langage ou de méthode. Malebranche n'aurait donc pas à répondre à une critique thomiste qui remettrait en cause les conclusions de Malebranche, qu'il affirme découler directement de saint Augustin.

3. Desmond CONNELL, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, New York NY, Humanities Press, 1967.

4. Nicolas MALEBRANCHE, *Réponses aux Réflexions*, p. 632; p. 761; XVI, p. 98.

Deuxièmement, l'usage rhétorique de saint Thomas sert non seulement à défendre une certaine interprétation de saint Augustin, mais aussi de Descartes. Malebranche insiste sur le fait que saint Thomas n'a pu écrire contre les philosophes cartésiens et qu'il est par conséquent imprudent de lire ses textes en les opposant d'emblée à Descartes<sup>5</sup>. Ainsi, une certaine distance doit être établie entre la philosophie thomasienne et la philosophie cartésienne. Ceci permet de distinguer deux langages philosophiques qui s'adressent à deux auditoires différents. Malebranche écrit : « Ils ont répondu aux objections des hérétiques et des libertins d'une manière autre que moi. Je le veux. Mais est-il défendu de prouver la religion en toutes manières possibles<sup>6</sup> ? » Autrement dit, pour convaincre un auditoire, il faut partir de ce qui est admis par celui-ci et si saint Thomas s'est servi du langage d'Aristote, on peut aussi se servir de celui de Descartes. Car, il ne peut être que bénéfique d'apporter, comme Malebranche l'a écrit, « des preuves nouvelles aux vérités anciennes<sup>7</sup> ».

En résumé, sur le plan rhétorique, Malebranche situe saint Thomas par rapport à ses deux sources majeures. En ce qui concerne saint Augustin, il cherche à lui associer saint Thomas. Par rapport à Descartes, il veut établir une distance fondée sur la différence de leur langage et de leur auditoire, en vue d'empêcher une critique de Descartes qui tirerait sa source de la philosophie thomasienne. Dans chacun de ces cas, Malebranche n'aborde pas en profondeur de question philosophique.

Les références à saint Thomas dans le débat avec Arnauld autour de la vision en Dieu se distinguent de ce type de renvoi rhétorique. Celles-ci développent véritablement un enjeu philosophique et concernent quelques questions précises de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*.

## 2. Le problème de l'ontologisation de l'idée

Une innovation fondamentale de Malebranche par rapport à Descartes, innovation dont dépend la vision en Dieu, concerne ce qui pourrait être appelé une ontologisation de l'idée. L'idée chez Malebranche ne peut plus être considérée comme une modification de l'esprit, comme c'est le cas pour Descartes. Chez Malebranche, l'idée, en tant qu'objet immédiat de l'esprit, est ce qui « touche et modifie l'esprit », n'étant pas elle-même manière d'être de l'esprit. Ce déplacement qu'effectue Malebranche par rapport à Descartes peut de fait être considéré comme un point crucial du débat avec Arnauld. C'est

5. Ces avertissements d'anachronismes importent surtout sur le plan théologique, par rapport au *Traité de la grâce*.

6. Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, Avertissement, p. 4.

7. Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, Avertissement, p. 4. Cette citation doit être lue en référence au thème de l'opposition entre la nouveauté en philosophie et la nouveauté en matière de dogme.

ainsi qu'Arnauld a forgé le terme d' « être représentatif » pour qualifier l'idée malebranchienne.

Arnauld en vient même à poser comme vaine toute entreprise qui viserait à décrire la possibilité de la perception, parce que « c'est la même chose que de demander comment la matière peut être divisible ou figurée<sup>8</sup> ». La raison sur laquelle Arnauld s'appuie pour confirmer cette objection, c'est que la perception constitue précisément la nature de l'esprit. Il semble qu'ici, Arnauld soit en train de défendre la notion cartésienne selon laquelle l'idée constitue la forme de la pensée. Nous pouvons donc comprendre, selon ce qu'écrit Arnauld, que les erreurs de Malebranche tirent leur origine du fait qu'il a posé une question qui n'aurait pas dû être posée.

Il y a donc fort à parier qu'il s'agit là d'un effort d'Arnauld qui a pour but de démontrer que Malebranche a eu tort de se départir de Descartes. L'objectification de l'idée en tant qu'être représentatif n'est donc pas possible puisqu'il est ridicule de déduire que l'idée doit être distinguée de la perception, cela parce qu'elle est « l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet<sup>9</sup> ». De sa définition de l'idée, Malebranche a donc tiré des conséquences anticartésiennes, nous dit Arnauld.

Arnauld place donc Malebranche devant un problème qui risque de détruire la démonstration de la vision en Dieu. Il s'agit de dire que la recherche d'un « objet intelligible » entre la perception elle-même et l'objet matériel perçu relève de la chimère. C'est ici que la question de saint Thomas sur les idées en Dieu devient intéressante pour Malebranche<sup>10</sup>. Celle-ci suppose en effet un cas particulier, celui de Dieu avant la création du monde. L'intelligence par laquelle Dieu a créé le monde présuppose l'existence d'une idée du monde antérieure à sa création, soutient Malebranche. En fait, il faudrait même affirmer que Dieu avait l'idée d'une « infinité [de mondes] possibles<sup>11</sup> ». Dans ce cas, il faut postuler l'idée en Dieu, car il n'est pas concevable de dire que Dieu ne connaît pas ce qu'il crée ni qu'il ne trouve hors de lui-même l'idée de sa création<sup>12</sup>. Ce cas de Dieu avant la création du monde permet à Malebranche d'affirmer que la séparation entre l'idée et l'objet matériel est fondamentale pour l'épistémologie.

Le cas de Dieu avant la création du monde constitue un changement de registre par rapport aux autres exemples de Malebranche, exemples plus connus, comme le cas des douleurs fantômes chez les amputés<sup>13</sup> ou encore celui de la perception d'une montagne d'or<sup>14</sup> qui, eux aussi, visent à montrer

8. Antoine ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Vrin, 2011, p. 54.

9. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, III, II, I, p. 414.

10. Saint Thomas d'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, 15, 1.

11. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 mars 1699, p. 910.

12. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 mars 1699, p. 910.

13. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, IV, XI, III, p. 103.

14. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, III, II, I, p. 414.

qu'une idée peut exister même s'il n'y a aucun objet extérieur qui y correspond. Ces derniers exemples se situent au niveau des sens et de l'imagination, tandis que l'exemple puisé chez saint Thomas vient véritablement les compléter et les solidifier au niveau de la théologie spéculative. L'appel à saint Thomas montre que l'ontologisation de l'idée se construit aussi et se justifie par une réflexion sur Dieu avant et devant la création du monde. Pour Malebranche, le fait que Dieu voit des possibilités infinies avant la création montre que l'idée est objet de la pensée et que sa réalité ne dépend pas de l'existence d'un objet extérieur<sup>15</sup>.

### 3. L'étendue intelligible infinie

La théorie des idées en Dieu fait aussi naître un problème concernant la simplicité de l'essence divine<sup>16</sup>. Ce problème est conceptualisé dans la polémique avec Arnauld et montre bien toutes les implications du *Xe Éclaircissement*.

Arnauld fait référence à la troisième question de la *Prima pars* de la *Somme*, touchant la simplicité de Dieu. La première objection de cette question, écrit Arnauld, « suppose qu'être corps, c'est avoir trois dimensions » et donc c'est d'être étendu. Par conséquent, affirmer une étendue en Dieu équivaldrait au fait de le concevoir comme un être corporel, ce qui répugnerait à sa simplicité. « *Le Docteur Angelique n'avoit garde de donner dans ces rêveries*<sup>17</sup> », écrit Arnauld et c'est pourquoi il comprend de manière analogique les passages de l'Écriture qui parlent de Dieu comme ayant trois dimensions.

Arnauld laisse entendre, en terminant cette critique particulière, que l'opinion de Malebranche, qui conçoit que l'étendue peut s'accorder avec la simplicité divine, détruit toute véritable distinction entre Dieu et la création, ce qui justifierait « *un libertin qui voudrait renouveler l'opinion des Stoiciens*<sup>18</sup> ». En résumé, pour Arnauld le fait de chercher comme Malebranche une étendue en Dieu, suppose Dieu comme être corporel et tend du coup à rejoindre des thèses spinozistes. Saint Thomas évite cette erreur, écrit Arnauld, en comprenant bien, premièrement, que ce qui est matériel est étendu et, deuxièmement, que la simplicité de Dieu empêche de le considérer comme étendu.

Face à cette critique, Malebranche répond que certaines réalités, tout en étant elles-mêmes imparfaites, renvoient à quelque chose de parfait. Tel est le cas de la matière qui, parce qu'elle est divisible et limitée, ne peut être un attribut de Dieu. Ceci étant dit, Dieu doit avoir en lui toutes les perfections et même celles qui se rapportent à la matière. Malebranche croit que saint Thomas permet le développement de cette distinction. D'abord, Malebranche

15. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 mars 1699, p. 910. Dans le cas de Dieu, Malebranche dira que l'existence d'un objet extérieur dépend plutôt de sa *volonté*.

16. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 mars 1699, p. 950.

17. Antoine ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, p. 258.

18. Antoine ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, p. 260.

soutient que saint Thomas a raison de dire que Dieu n'est pas « étendu à la manière des corps<sup>19</sup> ». L'étendue intelligible qui est en Dieu, en tant qu'elle permet la représentation des corps, doit donc être distinguée d'une étendue locale et donc de la matière elle-même. Il ne s'agit pas pour Malebranche d'expliquer comment cette étendue intelligible infinie représente les corps, car, selon ses propres mots, cela relève du mystère<sup>20</sup>.

Pour Malebranche, ce qui importe de comprendre, c'est que Dieu ne peut voir qu'en lui-même tous les êtres. L'étendue intelligible doit être postulée du moment que la simplicité divine empêche de lui attribuer une étendue locale. Quel est donc le sens d'intelligible ? Malebranche y accorde un sens de participation et il soutient, contrairement à ce qu'on pourrait penser, que saint Thomas – autant que saint Augustin – lui aurait donné les armes conceptuelles pour construire sa notion d'étendue intelligible infinie.

Dans son *Écrit contre la prévention*, on trouve le propos suivant : « Or, j'avais vu dans Saint Augustin que l'idée de l'étendue, ou l'étendue intelligible ne peut se trouver qu'en Dieu, qu'elle n'occupe aucun lieu et se trouve partout ; dans Saint Thomas que ce n'est que l'essence divine en tant qu'elle est imparfaitement imitable et participable par l'étendue créée<sup>21</sup>. »

Cet aveu d'une influence directe de saint Thomas peut paraître surprenant, en ce sens que Malebranche revendique des racines autant thomasiennes qu'augustiniennes au concept d'étendue intelligible infinie. Il faut pourtant prendre cette proposition au sérieux. Malebranche soutient qu'il s'est exprimé clairement et simplement au sujet de l'étendue intelligible infinie et qu'au fond, il ne fait que suivre saint Thomas en affirmant que « de toute éternité, et avant qu'il y eût rien de créé, Dieu voit dans sa substance, en tant que *représentative* des créatures, ou *participable* par les créatures [...] tous les êtres comme possibles<sup>22</sup> ».

Ainsi, Malebranche soutient que dans la mesure où les corps tiennent leur existence de leur participation avec Dieu, il n'est pas concevable que ceux-ci soient représentés autrement que par la substance de Dieu elle-même. Car, il n'y a pas de perfection que Dieu n'ait pas. Le résumé de Malebranche s'appuie largement sur ce passage de la *Somme* :

Dieu contenant en lui toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes, mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits, comme si je disais : de l'homme à l'animal, ou de six, nombre entier, aux fractions qu'il renferme. Or, il est clair que par l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits non seulement en général, mais d'une connaissance

19. Nicolas MALEBRANCHE, *Trois lettres*, I, p. 262.

20. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 mars 1699, p. 955.

21. Nicolas MALEBRANCHE, *Écrit contre la prévention*, p. 1067.

22. Nicolas MALEBRANCHE, *Trois lettres*, I, p. 206.

propre. Celui qui connaît le nombre six connaît sa moitié : trois, d'une connaissance propre.

Ainsi donc, comme son essence comprend tout ce qu'il y a de perfection dans l'essence de quelque autre chose que ce soit, et bien davantage, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être quelconque a consistance selon qu'elle participe en quelque manière la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres<sup>23</sup>.

En plus de la question de la simplicité, Arnauld veut aussi chercher chez saint Thomas de quoi détruire l'usage du mot intelligible chez Malebranche. Pour Arnauld, la distinction entre l'étendue formelle et intelligible demande une précision du sens d'« intelligible ». Arnauld soutient que, chez saint Thomas, « un Soleil intelligible n'est autre chose [...] que le Soleil matériel selon qu'il est dans l'entendement de celui qui le connaît : *secundum esse quod habet in cognoscente*<sup>24</sup> ». Malebranche répond en insistant sur la notion de participable. Ainsi il écrit : « Tout cela parce que la substance divine est représentative de toutes choses participables par les créatures créées et possibles<sup>25</sup>. » L'insistance sur la notion de participation pour comprendre l'étendue intelligible infinie semble donc être fortement liée à une certaine interprétation de saint Thomas.

#### 4. Réfutation de la quatrième théorie

Nous venons de voir que le fait de montrer, à l'aide de saint Thomas, comment Dieu n'a qu'à considérer sa propre essence pour voir les réalités créées, sert à justifier et à préciser le concept d'étendue intelligible infinie. Cet usage des questions 14 et 15 de la *Prima Pars* sert aussi à réfuter la quatrième théorie possible de la connaissance, décrite au sixième chapitre de la seconde partie du livre trois de la *Recherche de la vérité*.

Replaçons cette théorie dans son contexte. Dans le passage en question, Malebranche présente cinq explications de la vision des objets matériels. À part de la vision en Dieu, il s'agit de la dernière possibilité pour expliquer comment nous voyons les objets matériels. Malebranche vient tout juste de réfuter la théorie péripatéticienne de la connaissance, la théorie de l'âme productrice d'idées ainsi que la théorie des idées innées. Ces théories permettent toutes différents régimes d'aide de la part de Dieu pour la connaissance des objets matériels.

23. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 14, 6. La traduction est celle de l'édition numérique de la Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984.

24. Nicolas MALEBRANCHE, *Trois lettres*, I, p. 205. Cf. *Somme théologique*, I, 14, 6. Notons que cette question de saint Thomas porte sur la connaissance qu'a Dieu des réalités.

25. Nicolas MALEBRANCHE, *Trois lettres*, I, p. 208.

La quatrième théorie fait de l'âme une réplique de l'entendement divin. L'esprit est alors autosuffisant en ce qui concerne la connaissance des corps et se trouve par conséquent détourné de Dieu sur le plan épistémologique. La réfutation de Malebranche tend d'ailleurs à suggérer que, si elle ne fait pas mention de Dieu, c'est parce qu'elle est devenue dieu elle-même! Et c'est là, selon Malebranche, tout l'orgueil de cette théorie.

Le principe de saint Thomas que Dieu voit tous les êtres possibles, car il « renferme dans son essence les perfections de tous ces êtres<sup>26</sup> » est alors mis en contraste avec la nature de l'âme. Pour Malebranche, saint Thomas, en expliquant comment Dieu voit les réalités créées, a explicité les conditions nécessaires pour ce type de connaissance. Une fois ces conditions constatées, elles peuvent être mises en comparaison avec les qualités de l'âme. À ce moment se manifesterait la contradiction qui dévoile la fausseté d'une théorie qui voudrait que l'âme n'ait qu'à considérer ses propres perfections pour voir toutes les réalités.

Dieu « connaît parfaitement son essence<sup>27</sup> », écrit Malebranche, ce qui n'est pas le cas de l'âme humaine. En effet, Malebranche soutient que l'âme ne se connaît que de manière très imparfaite, ne sachant même pas tout ce dont elle est capable. Elle ne se connaît d'ailleurs elle-même que par « sentiment intérieur ou par conscience<sup>28</sup> ». Ceci montre bien pour Malebranche comment l'âme diffère infiniment de Dieu et cette différence doit avoir un impact sur la façon dont l'âme connaît les choses. L'homme ne peut voir toutes les réalités en elles-mêmes parce que tous les êtres ne participent pas à son essence<sup>29</sup>. Avec les propos de saint Thomas, Malebranche glisse donc de l'ordre ontologique à une conclusion de l'ordre épistémologique.

## Conclusion

Un examen de l'usage de saint Thomas dans le débat Arnauld-Malebranche fait ressortir plusieurs éléments qui ne se réduisent pas simplement à une question d'archéologie des sources. L'identification des références à saint Thomas montre certes qu'il y a des textes de Malebranche qui méritent d'être revisités (en particulier ses lettres et son traité *Contre la prévention*). Mais il y a plus.

Les passages concernant saint Thomas permettent de comprendre que pour Malebranche, le problème de savoir comment Dieu voit les choses est aussi important que celui de savoir comment on voit les choses par l'idée pour éventuellement démontrer qu'elles sont en Dieu. C'est en s'inspirant de saint

26. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 Mars 1699, p. 955.

27. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 Mars 1699, p. 955.

28. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, III, II, VII, p. 451.

29. Nicolas MALEBRANCHE, *Lettre III*, 19 Mars 1699, p. 955.

Thomas que Malebranche construit son explication de la vision en Dieu, plus qu'ailleurs, sur une forte notion de participation et de ressemblance.

Comprendre plus en profondeur comment Malebranche a lu les questions de saint Thomas sur Dieu pourrait contribuer à complexifier l'ordre habituel de présentation de la vision en Dieu. Si cette étude n'a fait qu'effleurer les options des questions 3, 4, 14 et 15 de la *Prima pars*, il en ressort néanmoins qu'il y a là un lieu jugé intéressant par Malebranche pour penser et repenser les problématiques de la vision en Dieu. Cela seul suggère que l'envergure de l'influence de saint Thomas sur la pensée de Malebranche n'est pas encore assez claire. Sans vouloir la gonfler, elle mérite, je pense, d'être mieux comprise.

Le titre de la conférence dans laquelle cette étude s'inscrit est *L'Actualité de Malebranche*. Or, au terme de ma présentation, on peut se demander si je n'ai pas contribué à montrer l'*in-actualité* de Malebranche. Quoi de plus inactuel, pourrait-on penser, qu'un vieux débat, adossé sur le théologique, concernant le rapport entre la connaissance humaine et divine ?

Le problème de l'inactualité n'est pourtant pas tellement dans le sujet qui est traité. On pourrait, je pense, montrer que le rapport entre la connaissance de Dieu, la création du monde et la connaissance humaine est une question tout à fait actuelle. Ce qui contribue à rendre un penseur inactuel, c'est lorsqu'il reste figé dans un passé trop déterminé, trop réducteur, à tel point qu'on ne voit plus comment ses concepts dépassent des contingences historiques. Un tel penseur, s'il peut être utile pour un cours d'histoire de la philosophie, n'arrive jamais à se montrer pertinent au delà d'une époque singulière. Pour rendre une pensée actuelle, il faut donc aussi la détacher d'une trop grande rigidité historique. C'est à un tel effort que j'espère associer ma présentation. Prendre l'exemple de l'appel à saint Thomas, c'est donner un point d'appui (parmi tant d'autres possibles) pour hisser Malebranche par-dessus une lecture réductrice de la rencontre particulière entre l'augustinisme et le cartésianisme au 17<sup>e</sup> siècle. Cela contribue à ouvrir la voie à de nouvelles possibilités et à montrer que les options conceptuelles chez Malebranche, même trois cents ans après sa mort, sont loin d'être épuisées.

*Faculté de philosophie*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

#### SOMMAIRE

La polémique entre Malebranche et Arnauld sur les idées met en scène un choc entre différentes options cartésiennes et augustinienne. Dans ce contexte, il peut être surprenant de constater que les références à la pensée de saint Thomas reviennent constamment, mais de manière subtile. Quel est le rôle de cet appel

à saint Thomas dans le débat entre Malebranche et Arnauld? Cet article propose de répondre à cette question d'abord en considérant la valeur rhétorique des références thomasiennes dans le corpus malebranchien. Ensuite, il évalue leur importance par rapport à l'ontologisation de l'idée et le développement du concept d'étendue intelligible infinie. Finalement, il montre comment l'appel à saint Thomas est au cœur de la réfutation de la quatrième théorie possible de la connaissance, telle que présentée par Malebranche.

#### SUMMARY

The Malebranche-Arnauld polemic on ideas sheds light on the plasticity of concepts proper to Cartesian and Augustinian epistemology. With this framework, references to the thought of St. Thomas can be easily neglected. What is the role of these references to St. Thomas in the debate between Malebranche and Arnauld? This paper proposes to answer this question first by considering the rhetorical value of the references to St. Thomas in the Malebranchian corpus. It then evaluates their importance in relation to the ontologization of the idea and the development of the concept of infinite intelligible extension. Finally, it demonstrates that the references to St. Thomas are at the heart of the refutation of the fourth possible theory of knowledge described by Malebranche.

---

## LES MÉTAMORPHOSES DE LA « FOLLE DU LOGIS » : Enjeux de la référence à Malebranche dans le discours contemporain sur l'imaginaire

MICHEL FOURNIER

Le chercheur qui s'intéresse à la pensée de Malebranche peut être agréablement surpris de voir son nom apparaître, à côté de ceux de Cervantès et de Proust, dans le programme des classes préparatoires des grandes écoles scientifiques françaises en 2006-2007. Ayant pour thème les « Puissances de l'imagination », ce programme visant la préparation de l'épreuve littéraire<sup>1</sup> portait sur le deuxième livre de *La Recherche de la vérité*<sup>2</sup>, une partie de *Don Quichotte* et *Un amour de Swann*. La présence du texte de Malebranche, qui se joint à deux œuvres ayant contribué à la définition de notre rapport moderne à l'imaginaire, peut être interprétée comme un signe de la reconnaissance de l'actualité de la réflexion de ce philosophe. L'inscription du deuxième livre de *La Recherche de la vérité* au concours a d'ailleurs donné lieu à de nouvelles éditions de ce texte<sup>3</sup>, dont l'influence s'est étendue à un lectorat plus vaste que le groupe des élèves directement visés. Bien des curieux ont ainsi pu se laisser séduire par ces éditions aux couvertures souvent attirantes, qui jouissaient d'une visibilité accrue dans certaines librairies. Cette actualité de la réflexion malebranchiste a connu une autre affirmation quelques années plus tard, en 2010, lorsque ce philosophe a fait l'objet d'une des quatre séances du cycle consacré à l'imagination dans le cadre de la série radiophonique *Les nouveaux chemins de la connaissance*<sup>4</sup>.

La présence du deuxième livre de *La Recherche de la vérité* dans le programme du concours des grandes écoles scientifiques fut, bien sûr, favorisée

---

1. Cette épreuve est également désignée comme l'« épreuve de français » ou « l'épreuve de français/philosophie ».

2. Seules les deuxième et troisième parties du livre II étaient au programme.

3. Des éditions en format poche, publiées chez Vrin, Gallimard (« Folio ») et Flammarion (« GF »), de même qu'une édition plus scolaire aux éditions Ellipses, se sont alors ajoutées à l'édition publiée chez Presses Pocket (1991), qui a été réimprimée en 2006.

4. Le lecteur pourra écouter cette émission, en baladodiffusion, sur le site de France-Culture <http://blog.franceculture.fr/raphael-enthoven/category/cycles/le-cycle-limagination/>

par le thème « Puissances de l'imagination », de même que par le fait qu'il était écrit dans un langage relativement accessible. Ce choix peut aussi s'expliquer par l'importance de la référence à Malebranche dans le discours contemporain sur l'imaginaire<sup>5</sup> dans le cadre duquel la réflexion malebranchiste est essentiellement associée à l'expression, qui lui a été attribuée par Voltaire, qualifiant l'imagination de « folle du logis<sup>6</sup> ». Ce discours sur l'imaginaire a fait de Malebranche le représentant d'une rationalité tyrannique contre laquelle se serait affirmée, à la suite de Baudelaire, du surréalisme et des travaux de Gaston Bachelard et de Gilbert Durand, la défense de l'imagination créatrice et de l'imaginaire, auquel l'imagination permet d'accéder<sup>7</sup>. Ainsi, dans son *Introduction à la mythodologie* parue en 1996, Gilbert Durand évoque Malebranche et la « folle du logis » lorsqu'il déplore que « [l]'on [ait] parqué l'image dans le domaine inférieur du rêve et de la fantaisie<sup>8</sup> ». On retrouve un autre exemple de ce discours dans l'ouvrage de Guy Lazorthes intitulé *L'imagination. Source d'irréel et d'irrationnel. Puissance créatrice*, paru aux éditions Ellipses en 1999. Dès le premier paragraphe du prologue, l'auteur convoque le philosophe : « L'imagination est la pire et la meilleure de nos facultés. Elle est exposée aux critiques. Pascal la qualifia de "maîtresse d'erreur et de fausseté". Malebranche l'appela "la folle du logis"<sup>9</sup>. » Dans son *Introduction à la sociologie de l'imaginaire* (2005), Valentina Grassi dénonce encore la « grande

5. Sur les questions liées à l'analyse du discours, voir Dominique MAINGUENEAU, *Discours et analyse du discours. Une introduction*, Paris, Armand Colin, 2014 et *Les phrases sans texte* (« U linguistique »), Paris, Armand Colin, 2012, de même que Ruth AMOSSY, *Stéréotypes et clichés. Langue, discours et société*, Paris, Armand Colin, 2005 et *L'Argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin, 2010.

6. Sur la question de l'attribution de cette expression, voir Nicolas MALEBRANCHE, *Œuvres* (« Bibliothèque de la Pléiade »), II, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, Gallimard, 1992, p. 1225 ; de même que Véronique WIEL, « Du bon usage de l'imagination selon Malebranche », *L'information littéraire*, 58 (2006), p. 20-27. Sur la question de l'imagination chez Malebranche, voir également, en plus des textes qui seront mentionnés dans la suite de cet article, Agnès MINAZZOLI « Introduction », Nicolas MALEBRANCHE, *De l'Imagination. De la Recherche de la vérité*, livre II, Paris, Presses Pocket, 1991, p. 5-24 et Mitia RIOUX-BEAULNE, « Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières : Malebranche et Fontenelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (2009), p. 489-510.

7. Je reviendrai, plus loin dans ce texte, sur la distinction entre l'imagination et l'imaginaire. Sur le développement des notions d'imagination et d'imaginaire, voir Marielle MACÉ, « Pour aborder le thème », dans Marielle MACÉ (coord.), *Les puissances de l'imagination*, Paris, Belin, 2006, p. 230-234 ; Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'imaginaire* (« Que sais-je ? »), Paris, Presses universitaires de France, 2003 ; Hélène VÉDRINE, *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Le Livre de Poche, 1990 ; Claude-Pierre PÉREZ, *Les Infortunes de l'imagination. Aventures et avatars d'un personnage conceptuel de Baudelaire aux postmodernes* (« L'Imaginaire du Texte »), Vincennes, Presses universitaires de Vincennes, 2010 ; de même que, du même auteur, « "L'imaginaire" : naissance, diffusion et métamorphoses d'un concept critique », *Littérature*, n° 173 (2014), p. 102-116.

8. Gilbert DURAND, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 22.

9. Guy LAZORTHE, *L'imagination. Source d'irréel et d'irrationnel. Puissance créatrice* (« Culture et histoire »), Paris, Ellipses, 1999, p. 5.

dévaluation de l'imaginaire<sup>10</sup> » effectuée par le cartésianisme, en affirmant que « l'image est reléguée dans les ténèbres de l'irrationnel et de l'irréel, à tel point que le cartésien Malebranche arrive à définir l'image comme la "folle du logis"<sup>11</sup> ».

Dans la suite de cet article, je m'intéresserai à un aspect de la réception récente de la réflexion malebranchiste en étudiant les manuels qui ont servi à l'enseignement dans les classes préparatoires, en vue de l'épreuve portant sur « Les puissances de l'imagination<sup>12</sup> ». Le corpus que j'ai analysé est formé de sept ouvrages, qui sont tous intitulés *Puissances de l'imagination* ou *Les puissances de l'imagination*, et qui ont paru aux éditions Armand Colin, Belin, Bréal, Ellipses, Flammarion et SEDES, de même qu'aux Presses universitaires de France<sup>13</sup>. Ces manuels présentent un dispositif énonciatif qui peut, c'est du moins ce que je tenterai de montrer, être fort riche en renseignements pour le chercheur qui s'intéresse aux questions de réception. Ils intègrent tout d'abord un discours spécialisé sur les différentes œuvres au programme, sous la forme de chapitres qui leur sont exclusivement consacrés. Tous les ouvrages de mon corpus présentent une structure de ce genre, en consacrant un chapitre à *Don Quichotte*, un chapitre au livre II de *La Recherche de la vérité* et un chapitre à *Un amour de Swann*. Ce discours spécialisé est lui-même encadré par un discours plus général ou un discours de synthèse qui, dans un premier temps, présente le thème du programme et, dans un deuxième temps, développe une analyse comparative des trois œuvres à l'étude. Dans la plupart des manuels, ce discours prend la forme d'un avant-propos ou d'une introduction et d'un quatrième chapitre, qui succède aux chapitres consacrés aux trois œuvres. On retrouve également, dans plusieurs manuels, une section plus pratique consacrée aux diverses composantes de l'épreuve littéraire. Dans certains manuels,

10. Valentina GRASSI, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne* (« Sociologie de l'imaginaire et du quotidien »), Ramonville Saint-Ange, Éditions Éres, 2005, p. 19.

11. *Ibid.*

12. Sur les classes préparatoires, voir Muriel DARMON, *Classes préparatoires. La fabrique d'une jeunesse dominante* (« Laboratoire des sciences sociales »), Paris, La Découverte, 2013. Sur l'institution des grandes écoles, voir, en plus de l'ouvrage de Muriel DARMON, Pierre BOURDIEU, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

13. France FARAGO (dir.), Michèle DOUÉRIN et Gilles VANNIER, *Les puissances de l'imagination*, Paris, Armand Colin, 2006; Marielle MACÉ (coord.), Agnès DELAGE, Thierry HOQUET et Stéphane CHAUDIER, *Les puissances de l'imagination*, Paris, Belin, 2006; Diane BARBIER et Emmanuel PESTOURIE (coord.), Florence BALIQUE, Florence GODEAU, Cyril MORANA et Martine RUATTI, *L'épreuve littéraire. Puissances de l'imagination*, Paris, Bréal, 2006; Véronique ANGLARD (dir.), Véronique FABBRI et Jean-Luc VINCENT, *Puissances de l'imagination*, Paris, Ellipses, 2006; Alain BRUNN, Nicolas CORREARD, Philippe DESOCHÉ et Françoise LERICHE, *Puissances de l'imagination* (« GF »), Paris, Flammarion, 2006; Denis COLLIN, Caroline ANDRIOT-SAILLANT, Christophe MIQUEU, Sylvie PEYTURAUX et Alain QUESNEL, *Les puissances de l'imagination*, Paris, SEDES, 2006; Catherine DURVYE (coord.), Christophe CERVELLON, Frédéric LAUPIES et Jean-Paul SANTERRE, *Puissances de l'imagination*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

cette section intègre des exemples de résumés ou de sujets de dissertations possibles. Alors que les chapitres spécialisés rassemblent une série d'énoncés formant un état présent du discours critique sur les œuvres, le discours général reprend, de son côté, un nombre important d'énoncés provenant de la *doxa* sur l'imagination et l'imaginaire. L'horizon scolaire dans lequel s'inscrivent les manuels impose d'emblée cette négociation avec la *doxa*, car comme le sait tout bon élève, et tout bon auteur de manuel de ce genre, l'important n'est pas seulement de produire une réponse véridique, mais aussi une réponse qui correspond aux attentes de l'évaluateur ou qui est susceptible de mériter des points supplémentaires<sup>14</sup>.

### 1. De la « folle du logis » à la « communication contagieuse des imaginations fortes »

Le traitement que les manuels accordent à la formule « la folle du logis » est un point d'entrée qui permet d'étudier la façon dont ils abordent la réflexion malebranchiste sur l'imagination. Cette question ne se limite pas à la justesse de l'attribution d'une expression, car la formule « la folle du logis » cristallise en quelque sorte une représentation de la pensée de Malebranche, voire de la conception « classique » de l'imagination. Aucun des chapitres consacrés au philosophe, dans les manuels que j'ai analysés, n'attribue cette expression à Malebranche, mais seulement deux d'entre eux proposent une rectification explicite de cette attribution erronée. Dans le manuel paru aux éditions Flammarion, l'auteur mentionne que l'expression n'est pas de Malebranche, mais il atténue la portée de cet énoncé en précisant qu'il existe, chez le philosophe, des expressions similaires<sup>15</sup>. Le manuel paru aux éditions Belin, de son côté, s'attaque directement à cette formule afin de mettre de l'avant une nouvelle représentation de la pensée du philosophe. Après avoir mentionné la présence d'expressions associant l'imagination et la « folie » dans les textes de Malebranche, par exemple dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Thierry Hoquet souligne que « [p]ourtant, la formule exacte, *la folle du logis*, ne se trouve pas telle quelle dans son œuvre<sup>16</sup> ». On passe de la formule à la pensée qu'elle occulte lorsque l'auteur enchaîne : « mieux vaut donc se lancer dans la lecture du texte pour voir ce qu'il dit vraiment de l'imagination.

14. Voir Muriel DARMON, *Classes préparatoires*, p. 193.

15. Philippe DESOCHÉ, « Deuxième partie: Malebranche, *De la recherche de la vérité* », *Puissances de l'imagination*, Flammarion, p. 84.

NDLR Pour distinguer ces publications portant toutes sur le même ouvrage de Malebranche et dont la référence intégrale a été indiquée à la note 13 ci-dessus, on indiquera simplement à la suite du titre le nom de la maison d'édition.

16. Thierry HOQUET, « Les puissances de l'imagination dans *De la recherche de la vérité* de Malebranche », *Les puissances de l'imagination*, Belin, p. 76.

On s'apercevra que si Malebranche en traite bien comme l'une des causes de nos erreurs, il cherche également à rendre compte de ses fonctions positives<sup>17</sup>.

Sans aborder explicitement la question de la justesse de l'expression « folle du logis », les autres manuels adoptent une stratégie de réhabilitation du même ordre en insistant sur la présence d'une distinction entre le « bon » et le « mauvais » usage de l'imagination dans la pensée de Malebranche. Dans le manuel paru aux éditions Ellipses, Véronique Fabbri intitule d'ailleurs une section de son chapitre « Malebranche ou du bon usage de l'imagination<sup>18</sup> ». Après être revenu sur la distinction entre « imagination passive et imagination active<sup>19</sup> », Frédéric Laupies présente lui aussi ce bon usage, dans le manuel paru aux Presses universitaires de France, en qualifiant de « libération de l'imagination<sup>20</sup> » le processus qui fait passer de la passivité à l'activité, notamment au moyen de l'attention.

Les chapitres consacrés au philosophe abordent différents aspects de sa réflexion sur l'imagination afin d'en démontrer la complexité et l'actualité. Le chapitre de Michèle Douérin, dans le manuel paru aux éditions Armand Colin, offre un excellent exemple de cette défense de l'actualité de la pensée de Malebranche. La critique des superstitions et de la force des préjugés est associée au développement de la pensée des Lumières<sup>21</sup>. La description du destin des « traces » ayant marqué la mémoire pendant l'enfance est rapprochée de la réflexion psychanalytique<sup>22</sup>. La question de l'imitation et de la « communication contagieuse des imaginations fortes<sup>23</sup> » est abordée non seulement à partir des enjeux de la persuasion, mais aussi en fonction de la problématique de la communication des représentations collectives, et des rapports de pouvoir qui régissent leur transmission. La réflexion de Malebranche est alors présentée en fonction d'un parallèle avec la critique de l'idéologie<sup>24</sup>. C'est peut-être là le point à partir duquel se définit le mieux une actualité de Malebranche dans les différents manuels, car il permet de démontrer, pour reprendre les

17. *Ibid.*

18. Véronique FABBRI, « Malebranche, *De l'imagination*, deuxième et troisième parties », *Puissances de l'imagination*, Ellipses, p. 82-93. Alexandra Roux, pour sa part, intitule l'épilogue de son commentaire de l'ouvrage de Malebranche « De la folie au bon usage de l'imagination » [Alexandra ROUX, *De l'imagination. De la Recherche de la vérité*, livre II, parties II et III (« Philo textes »), Paris, Ellipses, 2006, p. 113-119]. Véronique Wiel emploie également cette expression dans le titre de son article signalé à la n. 6, « Du bon usage de l'imagination selon Malebranche ».

19. Frédéric LAUPIES, « Malebranche, *La Recherche de la vérité* », *Puissances de l'imagination*, Presses universitaires de France, p. 80.

20. Frédéric LAUPIES, « Malebranche, *La Recherche de la vérité* », p. 81-87.

21. Michèle DOUÉRIN, « *La Recherche de la vérité* de Malebranche », *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 148.

22. Michèle DOUÉRIN, « *La Recherche de la vérité* de Malebranche », p. 135.

23. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, *Œuvres* (« Bibliothèque de la Pléiade »), I, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, Gallimard, 1979, p. 243.

24. Michèle DOUÉRIN, « *La Recherche de la vérité* de Malebranche », *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 146.

mots de Thierry Hoquet, que, loin de n'être qu'« une faculté poétique qui forge des chimères<sup>25</sup> », l'imagination est « un véritable principe politique<sup>26</sup> » chez ce philosophe. Michèle Douérin insiste également sur cet enjeu en associant la « propagation de l'imagination<sup>27</sup> » à « la force du lien de dépendance, affectif ou institutionnel<sup>28</sup> », de même qu'à « la soumission à la hiérarchie et, en premier lieu, au pouvoir politique<sup>29</sup> ». La plupart des manuels rejoignent les conclusions de Denis Moreau qui remarque, dans *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, que « [l']anthropologie malebranchiste débouche [...] sur une sociologie des images et des postures<sup>30</sup> ». On voit ainsi se dégager des différents chapitres spécialisés une conception complexe de l'imagination, qui pourrait donner lieu à un dialogue avec des travaux en psychologie sociale ou en sociologie de la connaissance<sup>31</sup>. La réflexion malebranchiste sur l'imagination semble alors d'autant plus actuelle qu'elle peut véritablement contribuer au développement de l'esprit critique de l'élève, en mettant en lumière le fonctionnement de l'imaginaire social<sup>32</sup>.

## 2. Malebranche et le discours général des manuels

Cette mise en relief de l'actualité de Malebranche est cependant en partie limitée par la structure même des manuels, qui confère implicitement à l'introduction et au chapitre de synthèse, et non pas aux chapitres spécialisés, la tâche de présenter l'« actualité » des œuvres à l'étude. Avant de pouvoir espérer changer la nature de la référence à Malebranche dans le discours sur l'imagination et l'imaginaire, le discours spécialisé des manuels doit pouvoir s'immiscer dans le discours qui l'encadre. Or, tout en intégrant plusieurs idées provenant des chapitres spécialisés, le discours de synthèse de la plupart des manuels présente certaines « résistances » en ce qui concerne la réévaluation de l'apport malebranchiste à la réflexion sur l'imagination. Dans deux manuels, ces résistances s'expriment explicitement lorsque le discours général reprend la formule faisant de Malebranche le pourfendeur de la « folle du logis ». Le manuel paru aux éditions SEDES, qui attribue l'expression au philo-

25. Thierry HOQUET, « Les puissances de l'imagination dans *De la recherche de la vérité de Malebranche* », *Les puissances de l'imagination*, Belin, p. 128.

26. *Ibid.* Voir également p. 123.

27. Michèle DOUÉRIN, « *La Recherche de la vérité de Malebranche* », *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 154.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. Denis MOREAU, *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 57.

31. Voir, par exemple, les travaux de Gérald Bronner, en particulier *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006.

32. Voir Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; de même que Pierre POPOVIC, *La mélancolie des Misérables. Essai de sociocritique*, Montréal, Le Quartanier, 2013.

sophe<sup>33</sup>, développe, à l'aide de sous-titres, une distinction entre « La folle du logis<sup>34</sup> » et « L'imagination, puissance créatrice<sup>35</sup> ». Le manuel paru aux éditions Armand Colin, de son côté, s'ouvre sur un passage évoquant la célèbre formule : « "Folle du logis" selon Malebranche, "maîtresse d'erreur et de fausseté" pour Pascal, mais "reine des facultés" aux yeux de Baudelaire [...]»<sup>36</sup>. »

Le discours général des différents manuels intègre toutefois, dans presque tous les cas, l'idée selon laquelle la réflexion malebranchiste conduit non pas à une simple condamnation de l'imagination, mais plutôt à une critique du mauvais usage de cette faculté. Si certains manuels semblent davantage « concéder » qu'il existe un bon usage de l'imagination selon Malebranche, d'autres présentent cette conception positive sans aucune réticence. C'est le cas notamment du manuel paru aux éditions Bréal, qui cite le passage dans lequel le philosophe fait de la puissance de l'imagination « l'origine de la finesse, et de la force de l'esprit<sup>37</sup> ». Dans les différents manuels, la réflexion de Malebranche nourrit une analyse complexe des manifestations problématiques de l'imagination qui apparaissent dans les œuvres de Cervantès et de Proust. La théorie malebranchiste des traces permet de rendre compte de l'obsession de Swann pour Odette et de celle de Don Quichotte pour la chevalerie. La folie de Don Quichotte est également expliquée par la critique de la « contagion » livresque et des effets de la mauvaise lecture des textes. La question de la « communication contagieuse des imaginations fortes<sup>38</sup> » est d'autant plus reprise par le discours de synthèse qu'elle peut être appréhendée à travers la notion d'« imitation », un terme davantage chargé de connotations négatives dans une perspective moderne. Certains manuels intègrent fort bien cet apport de l'analyse de Malebranche en soulignant que « [l]es représentations collectives plongent [...] l'homme dans une illusion culturelle collective<sup>39</sup> » ou en insistant sur la dimension ambivalente de l'imitation qui, tout en étant « indispensable<sup>40</sup> », « contribue pourtant à fonder le lien social sur une illusion<sup>41</sup> ».

33. Denis COLLIN, « Étude du thème. Les puissances de l'imagination », *Les puissances de l'imagination*, SEDES, p. 3.

34. Denis COLLIN, « Étude du thème. Les puissances de l'imagination », p. 23.

35. Denis COLLIN, « Étude du thème. Les puissances de l'imagination », p. 37. Ces deux sections, précédées d'une première partie sur l'image et l'imagination (p. 5), sont suivies d'une section intitulée « L'imagination au pouvoir » (p. 55).

36. France FARAGO, « Les puissances de l'imagination », *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 3.

37. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, *Œuvres* (« Bibliothèque de la Pléiade »), I, p. 246-247 ; cité par Diane BARBIER et Emmanuel PESTOURIE, « Puissances de l'imagination », *Puissances de l'imagination*, Bréal, p. 167.

38. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, *Œuvres*, I, p. 243.

39. Véronique ANGLARD, « Puissances de l'imagination. Synthèse », *Puissances de l'imagination*, Ellipses, p. 179.

40. Diane BARBIER et Emmanuel PESTOURIE, « Puissances de l'imagination », *Puissances de l'imagination*, Bréal, p. 152.

41. *Ibid.*

Si l'intégration de la réflexion de Malebranche permet au discours de synthèse de mettre en lumière les effets de l'imagination dérégulée, elle ne va cependant pas jusqu'à être au cœur de la définition d'un « bon » usage de cette faculté, que la plupart des manuels présentent en reprenant la topique de l'éloge de l'imagination comme « puissance créatrice ». Un seul manuel semble véritablement échapper à ce discours, celui paru aux éditions Belin, parce que l'auteur du chapitre de synthèse, Marielle Macé, établit et maintient une distinction entre la conception classique de l'imagination et le discours moderne sur l'imaginaire<sup>42</sup>. Comme le rappelle cette auteure, le discours moderne sur l'imaginaire, qui envisage celui-ci comme « un monde à part entière<sup>43</sup> » rassemblant « l'ensemble des produits de l'imagination<sup>44</sup> », conçoit l'imagination non plus comme « la faculté de former des images, de fabriquer des entités irréelles, mais comme la voie d'accès à cet "autre monde" autonomisé, à cet univers de créativité et de liberté mentale ou affective que la modernité regarde positivement<sup>45</sup> ». Le discours général de la plupart des manuels, qui reprend cette conception moderne de l'imaginaire, est ponctué de passages faisant l'éloge de l'art et de la littérature. Certains auteurs amplifient cet éloge en évoquant « la forme magique de la fiction<sup>46</sup> » ou en affirmant que le « pouvoir de refus<sup>47</sup> » de l'imagination « se double d'un pouvoir de métamorphose pour ainsi dire magique<sup>48</sup> ».

Cette défense de l'imagination créatrice, qui semble dominer la majorité des manuels, est en grande partie motivée par la présence du texte de Proust dans le corpus, qui en appelle d'emblée d'une perspective « post-baudelairienne ». Ce rapport à l'imagination créatrice est également accentué par le fait que les références à la musique et à la peinture font partie du discours attendu sur *Un amour de Swann*. Mais l'importance de l'éloge de la « reine des facultés » s'explique avant tout par la place qu'il occupe dans le discours contemporain sur l'imagination et l'imaginaire. À travers les introductions et les chapitres de synthèse des manuels, la réflexion de Malebranche est intégrée dans ce discours qui ne cherche pas tant à opposer, comme il le faisait par le passé, qu'à « articuler » la conception « classique » et la perspective moderne. La distinction malebranchiste entre un bon et un mauvais usage de l'imagination est un lieu parfait pour effectuer la rencontre entre des conceptions qui

42. Marielle MACÉ, « Pour aborder le thème », *Les puissances de l'imagination*, Belin, p. 230-234.

43. Marielle MACÉ, « Pour aborder le thème », p. 234.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. France FARAGO, « Les puissances de l'imagination », *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 20.

47. Catherine DURVYE, « Introduction générale », *Puissances de l'imagination*, Presses universitaires de France, p. 12.

48. *Ibid.*

ne sont pas nécessairement totalement compatibles, en atténuant ou en occultant certaines de leurs contradictions. Cette articulation est d'ailleurs présente, dès la fin du XX<sup>e</sup> siècle, dans l'ouvrage de vulgarisation sur l'imagination de Guy Lazorthes qui, comme son titre l'indique, envisage l'imagination comme « source d'irrationnel » et comme « puissance créatrice<sup>49</sup> ». Le discours général des manuels laisse alors entendre que la réflexion classique aurait bien réussi à décrire le « mauvais usage » de l'imagination, qui se manifeste dans les obsessions, les croyances superstitieuses et l'idéologie, sans toutefois véritablement saisir la complexité de son bon usage, qu'aurait, de son côté, réussi à comprendre le discours moderne, à la suite de Baudelaire, en se concentrant sur l'éloge de la « reine des facultés ». Cette rencontre des perspectives « classique » et « moderne » n'est pas sans présenter certains problèmes, car, comme le souligne Claude-Pierre Pérez en s'intéressant à la mise en relation de Pascal et de Baudelaire dans le discours sur l'imagination en général, elle fait intervenir des objets différents<sup>50</sup>. Ce n'est toutefois pas par défaut de cohérence que les manuels finissent par tenter de rassembler ces différentes conceptions de l'imagination, mais en raison du fonctionnement même du discours sur l'imagination et l'imaginaire. En plus d'être marqué par les contraintes de la vulgarisation, le discours des manuels se doit, afin d'éviter de paraître « incomplet », de reprendre les formules et les citations célèbres (« maîtresse d'erreur », « folle du logis », « reine des facultés ») qui circulent dans le discours social<sup>51</sup>, et que l'élève ou le lecteur s'attend à retrouver dans un manuel ou un ouvrage de ce genre.

### 3. La dénonciation « classique » de l'imagination et l'éloge de l'imaginaire

Cette intégration de la dénonciation « classique » des mauvais effets de l'imagination remplit deux fonctions principales dans le discours sur l'imaginaire. Dans un premier temps, elle permet d'insister sur la puissance de l'imagination. Le manuel paru aux éditions SEDES rend explicite cet enjeu en rappelant

49. GUY LAZORTHE, *L'imagination. Source d'irréel et d'irrationnel. Puissance créatrice*.

50. CLAUDE-PIERRE PÉREZ, *Les Infortunes de l'imagination*, p. 13. Sur la complexité de la réflexion de Baudelaire sur l'imagination, voir les pages 37 à 57 de cet ouvrage. Sur la réflexion de Pascal sur l'imagination, voir GÉRARD FERREYROLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1995.

51. Voir MARC ANGENOT, « Théorie du discours social. Notions de topographie des discours et de coupures cognitives », *CONTEXTES*, n° 1 (2006) [En ligne: [www.contextes.revues.org/51](http://www.contextes.revues.org/51)]; de même que, du même auteur, 1889. *Un état du discours social* (« L'univers des discours »), Longueuil, Le Préambule, 1989. Une version numérique de cet ouvrage est disponible sur le site *Médias 19* ([www.medias19.org/index.php?id=11003](http://www.medias19.org/index.php?id=11003)). Sur la problématique des formules dans le discours, voir ALICE KRIEG-PLANQUE, *La notion de formule en analyse du discours: cadre théorique et méthodologique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2009; de même que DOMINIQUE MAINGUENEAU, *Les phrases sans texte*.

que l'étude de «la conception classique de l'imagination comme "maîtresse d'erreur" ou comme "folle du logis"<sup>52</sup>» permet de constater «qu'elle recèle une puissance propre<sup>53</sup>», avant d'ajouter que «cette puissance si souvent perçue comme négative par le rationalisme est aussi une puissance créatrice<sup>54</sup>». Tout comme Antonin Artaud évoquait la dénonciation augustinienne du théâtre pour mieux doter cet art d'une puissance comparable à la peste<sup>55</sup>, le discours contemporain sur l'imagination rappelle le discours dénonçant les dérives de cette faculté afin d'illustrer sa puissance, qui pourra ensuite être conçue de façon positive, sans perdre de son «intensité». Ce «rappel» de la puissance de la «reine des facultés» est d'autant plus nécessaire que le discours faisant l'éloge de l'imagination est, de nos jours, si bien assimilé par la *doxa* qu'il n'a plus rien de subversif et qu'il désigne, à la limite, une «force» assez «modérée» lorsqu'il célèbre la puissance de l'imagination créatrice. Comme le remarque Claude-Pierre Pérez, «la *doxa* s'est retournée<sup>56</sup>» depuis l'époque où on la condamnait et «[l]a cote de l'imagination, confondue avec l'aptitude à l'innovation – si nécessaire à nos sociétés "chaudes" –, n'a apparemment jamais été aussi élevée<sup>57</sup>». Il est, à cet égard, intéressant de noter que la nouvelle image de la pensée de Malebranche développée dans les manuels n'a pas remplacé sa représentation plus négative, qui semble encore remplir une fonction essentielle dans le discours contemporain sur l'imaginaire, en permettant d'évoquer les «craintes» produites par la puissance de la «folle du logis<sup>58</sup>».

L'intégration de la critique du mauvais usage de l'imagination dans le discours des manuels permet, dans un deuxième temps, de rendre compte de

52. Denis COLLIN, «Étude du thème. Les puissances de l'imagination», *Les puissances de l'imagination*, SEDES, p. 37.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.* Voir également Alain BRUNN, «Introduction au thème: puissances de l'imagination», *Puissances de l'imagination*, Flammarion, p. XIV-XV; de même que France FARAGO, «Les puissances de l'imagination», *Les puissances de l'imagination*, Armand Colin, p. 30-31.

55. Antonin ARTAUD, «Le théâtre et la peste», *Le théâtre et son double* («Idées»), Paris, Gallimard, 1964, p. 35-39. Voir Marielle MACÉ, «Pour aborder le thème», *Les puissances de l'imagination*, Belin, p. 269; de même que Laurent THIROUIN, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Champion classiques essais, 2007.

56. Claude-Pierre PÉREZ, *Les Infortunes de l'imagination*, p. 21.

57. Claude-Pierre PÉREZ, *Les Infortunes de l'imagination*, p. 22.

58. Un album destiné aux jeunes lecteurs, intitulé *C'est quoi l'imaginaire?*, reprend cette utilisation de la référence au philosophe dans une formulation plus enfantine: «C'est une grande liberté que de pouvoir imaginer et cette liberté peut faire peur à certains. C'est pour cette raison que le philosophe français Nicolas Malebranche a appelé l'imagination "la folle du logis"» [Héliane BERNARD et Alexandre FAURE, *C'est quoi l'imaginaire?* («Phil'Art»), Paris, Milan Jeunesse, 2009, p. 6.] Un discours du même ordre apparaît dans le texte qui ouvre le dossier du magazine *Sciences Humaines* consacré aux «Pouvoirs de l'imaginaire» en 2015: «La tradition philosophique occidentale a longtemps été très méfiante à l'égard de l'imagination. [...] Nicolas Malebranche la traite de "folle du logis" qui s'illusionne et encombre l'esprit de délires et de chimères de toute sorte.» (Jean-François DORTIER, «L'espèce imaginative», *Sciences Humaines*, août-septembre 2015, n° 273, p. 34.)

phénomènes problématiques (obsessions, croyances superstitieuses, préjugés, stéréotypes, idéologie) qui échappent à son éloge et sont, dans le langage quotidien, associés à cette puissance<sup>59</sup>. L'introduction du manuel paru aux éditions Bréal met bien en lumière les « limites » de l'éloge de l'imagination en mentionnant, après avoir évoqué la défense de cette faculté mise en œuvre dans le premier *Manifeste du surréalisme*, que « cette dernière réhabilitation par Breton est trop excessive pour ne pas inciter à réentendre le procès à charge intenté contre l'imagination<sup>60</sup> ». L'apport de la conception malebranchiste de l'imagination ne conduit cependant pas à une remise en question de cet éloge dans le cadre du discours général des manuels. Au lieu d'en révéler les manques ou les faiblesses, la description de la conception « classique » vient plutôt « compléter » l'éloge qui domine le discours contemporain, en prenant en charge les manifestations problématiques de l'imagination. Elle permet au discours célébrant cette puissance de se concentrer sur son « bon usage », en conservant l'enthousiasme contagieux, si bien décrit par Malebranche, de celui qui n'a pas à modérer son discours.

S'il accueille une représentation beaucoup plus complexe de la pensée de Malebranche que celle que véhiculait le discours de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, le discours général des manuels ne va donc pas jusqu'à remettre en question le discours contemporain sur l'imaginaire, à la lumière de la réflexion du philosophe présentée par les chapitres spécialisés<sup>61</sup>. Bien qu'il s'attarde à certaines manifestations problématiques de l'imagination, ce discours semble davantage marqué par la célébration de la « magie » de la création artistique que par le développement d'une réflexion critique sur les modalités de la transmission des images. La conception plus critique, qui rend compte du « mauvais usage » de l'imagination, est en quelque sorte subordonnée à l'éloge de la « reine des facultés ». Tout en étant profondément convaincu de la valeur de l'art et de la littérature, on ne peut que constater le caractère parfois excessif de cet éloge, qui tend à faire de la lecture une activité d'emblée réflexive, sans nécessairement toujours s'interroger sur les conditions d'une pratique de ce genre, comme si le seul fait de reconnaître la nature fictionnelle d'un texte rendait le lecteur imperméable à l'idéologie qu'il véhicule. L'analyse des œuvres effectuée par les manuels peut certes être considérée comme une façon de développer une « attention » particulière, pour reprendre le terme de Frédéric Laupies<sup>62</sup>, mais l'éloge de l'imagination créatrice et de la « magie » de la fiction semble beaucoup plus inviter le lecteur, pour reprendre cette fois la distinction de

59. Voir Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'imaginaire*, p. 5.

60. Florence BALIQUE, Diane BARBIER, Florence GODEAU, Cyril MORANA, Emmanuel PESTOURIE et Martine RUATTI, « Présentation », *Puissances de l'imagination*, Bréal, p. 8.

61. On peut d'ailleurs, non sans raisons, objecter que le manuel scolaire n'est pas lieu où réaliser une remise en question de ce genre.

62. Frédéric LAUPIES, « Malebranche, *La Recherche de la vérité* », *Puissances de l'imagination*, Presses universitaires de France, p. 81-87.

Jean-Jacques Wunenburger, à l'« adhésion » qu'à la « distance » face aux images<sup>63</sup>. Ce discours célébrant l'imagination n'en contribue pas moins, à sa façon, à la régulation de cette puissance. En associant son éloge à celui de la création artistique, il participe à la consolidation d'un « bon usage » de l'imagination, qui est moins un usage « critique » qu'un usage socialement valorisé et fortement institutionnalisé, celui de l'amateur d'art et de littérature qui, à travers sa lecture ou sa contemplation des œuvres, célèbre les « puissances de l'imagination ».

*Département de français  
Université d'Ottawa*

#### SOMMAIRE

Cet article s'intéresse à la fonction de la référence à Malebranche dans le discours contemporain sur l'imaginaire. Il montre comment les manuels produits pour les classes préparatoires en vue du concours des grandes écoles scientifiques françaises de 2006-2007 proposent une vision complexe de la pensée de Malebranche, qui a longtemps été réduite à la formule faisant de l'imagination la « folle du logis ». Cette « nouvelle » interprétation de la pensée du philosophe est toutefois, en partie, limitée par discours général sur l'imaginaire présent dans ces manuels. Ce discours s'appuie alors sur la distinction malebranchiste entre le bon et le mauvais usage de l'imagination afin d'intégrer la critique « classique » dans l'éloge « moderne » de cette faculté.

#### SUMMARY

This paper studies references to Malebranche in contemporary discourse on the imaginary. We show how textbooks used in the preparatory course (*classes préparatoires*) of French scientific Grandes Ecoles in 2006-2007 present a complex view of Malebranche's thought, whereas this view previously treated imagination as the "folle du logis." This renewed understanding of Malebranche's thought however remains constrained, in part, by the general discourse on the imaginary found in these textbooks. This discourse relies on Malebranche's distinction between good and bad use of imagination to integrate a "classical" critique in a "modern" praise of this faculty.

63. Dans son ouvrage sur l'imaginaire paru dans la collection « Que sais-je? », Jean-Jacques Wunenburger insiste, en évoquant l'idée d'un bon usage des images, sur la nécessité de développer un rapport distancié ou une « dialectique de l'adhésion/distanciation » à l'imaginaire. Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'imaginaire*, p. 85. On retrouve une réflexion du même ordre dans la plus récente édition de cet ouvrage (Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 53-54).

---

## MALEBRANCHE, BERKELEY AND THE PATH TO IDEALISM

HUGH HUNTER

Nicolas Malebranche's proof for the existence of external material bodies fits into a tidy tale sometimes told by historians of philosophy, which goes like this: René Descartes tried to prove the existence of material bodies by appeal to the non-deceitfulness of God. Descartes' proof was weak and Malebranche realized that it was, so he tried to strengthen it. The Christian revelation speaks of material bodies, he argued, and so we know of their existence by faith. Alas, Malebranche's attempt to steady the tottering Cartesian edifice made it lean all the more precariously. Sceptics were emboldened, and without a proof that there are material bodies, George Berkeley, who was heavily influenced by Malebranche, became an idealist and denied the existence of a material world altogether.

My project in this paper is to tell a story of these three figures, but to tell it differently. In my telling, Malebranche departs from the ontological foundations on which Descartes' proof had rested, and it is this departure which made Malebranche vulnerable to the idealism of George Berkeley. This is not to say that Malebranche's philosophy is the only path to idealism, but merely that Berkeley recognized in it a path.

The telling of this story will require us to turn to Berkeley's *Notebooks*. That is because to Berkeley's great vexation, he was sometimes identified as a Malebranchean, and in consequence Berkeley's rhetorical strategy in his published works was to distance himself from his great French influence. It is in his private *Notebooks* that we find Berkeley charting the path from Malebranche's account to his own.

### 1. Descartes' Scholastic Ontology

Let us begin with Descartes' familiar project. To remove the decay which he saw everywhere in the house of learning, Descartes proceeded to knock the whole thing down and set up for it a firm foundation. Locating the foundation proved difficult, but Descartes at last achieved it with his famous *cogito*. To

this unshakeable insight he added a proof of the existence of God. The rebuilding then went quickly, as he found that large chunks of the house were not decayed to any significant extent, and could more or less be put back as they were. One such piece was the belief in the existence of bodies. As Bertrand Russell abbreviated the story: “Now God has given me such a strong inclination to believe in bodies that He would be deceitful if there were none; therefore bodies exist.” But Russell was not impressed. “The constructive part of Descartes’ theory of knowledge is much less interesting than the earlier destructive part,” he opines, “It uses all sorts of scholastic maxims (...) which have somehow escaped the initial critical scrutiny.”<sup>1</sup>

On the last point about scholastic maxims, Russell is certainly correct. In the 6th Meditation, Descartes reasons that the passive faculty in him to receive ideas requires some agent to produce ideas in him, since obviously he is not choosing the ideas that he senses himself.

Il faut donc nécessairement [que cette faculté active] soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (...). Et cette substance est ou un corps, c’est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans les idées; ou bien c’est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment.<sup>2</sup>

Descartes is proposing a dilemma in thoroughly scholastic terms – indeed, in the French version of the *Meditations*, this is made explicit: “pour me servir des termes de l’École.”<sup>3</sup> Descartes is not only taking over the Schoolmen’s terms, he is taking over what Stephen Gaukroger calls an ontology. In Gaukroger’s sense, an ontology consists of “kinds of entity bearing complex relations to one another.”<sup>4</sup>

To see what is meant by ‘ontology’ consider the simple ontology of the early atomist Democritus. He posits two kinds, atoms and void, and they are related so that the atoms are in the void but not vice versa. Adopting the ontology does not force explanations upon one, but it does give guidelines for the form that any explanation must take. Blueberries may be explained as 60% atoms and 40% void, or perhaps the division is 30% / 70%: both accounts and many others are possible for one who adopts the Democritean ontology.

Let us now turn back to Descartes’ scholastic dilemma. The phenomenon of interest is the nature of perception. In the ontology which Descartes has

1. Bertrand RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1996, p. 518-519.

2. René DESCARTES, *Les méditations métaphysiques de René Descartes*, Duc DE LUYNES (Trans.), Paris: Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, Med. 6 para 10.

3. *Ibid.*

4. Stephen GAUKROGER, *Explanatory Structures*, Atlantic Highlands NJ: Humanities Press, 1978, p. 57.

adopted, material bodies are like engraved stamps which impress their structures on us when we perceive them. Those structures – what is stamped – are ideas, and could no more exist independently of the stamping than the impression left by a seal could exist independently of the seal and the wax. The hardened wax preserves the structure of the seal, and in the same way our minds are structured like the material bodies that have stamped them. Our ideas then represent, or in Descartes' adopted Scholastic language, *objectively contain* the structures of the material bodies that did the stamping. Or anyway, they appear to do so, since whether there really are external bodies of this sort is what Descartes puts in question in the *Meditations*.

Descartes-as-sceptic recognizes that within his ontology there are two (or perhaps three) possible sources for the structure of the tree that I have in my mind. The first is what everyone assumes to be the case: the source for the structure of a tree in my mind is a physical tree which I have encountered. In this case, the material body that does the stamping has the same structure as the idea that it produces in my mind. The tree has the structure of a tree, to use the scholastic term, *formally*, because it has a tree structure, or a tree form.

The other possibility is that the structure is produced by something powerful and wise enough to be able to produce a structure *without* having it. After all, a very careful craftsman might carve an impression into wax that was indistinguishable from a seal. God is certainly powerful and wise enough to do this, as perhaps are angels and demons. In that case, the tree-structure would not be in the cause formally, since neither God nor his powerful creations have the structure of a tree as their own. It is rather that they have it in their repertoire, as something that might be produced. Thus, they have the structure *eminently*, since their natures allow them to produce tree-ideas and many others too. And in this case, the idea that appears to be stamped into me has been, as it were, carefully carved into my sense faculties to resemble a tree.

Descartes' ontology makes it difficult to contemplate a third option, on which our ideas point to nothing beyond themselves. That is because on this option, the content (in scholastic terms, the objective reality) of ideas is left unexplained. If ideas point to nothing else, then the mind is like a letter which seems to bear many seals, but on which the wax has in fact accidentally dried that way. In other words, the third option would make the structure of experience one enormous, brute fact, a remote possibility indeed, and not one to give the sceptic much encouragement.

In Descartes' ontology, then, ideas point back toward either a stamp or some clever counterfeiter – for so Descartes thinks God or His agents would be if our ideas received their contents through such agency. "Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement

éminemment.”<sup>5</sup> Descartes is presenting us with an argument that relies on the conceptual connection between ideas and the material bodies which produce them in us.

1. If there is no systematic divine deception, the conceptual link between ideas and the material bodies they represent shows us that these material bodies actually exist.
2. There is no systematic divine deception.
3. Therefore, the conceptual link between ideas and the material bodies they represent shows us that these material bodies actually exist.

We have reached the desired conclusion that an external world exists. And it is in part to this conclusion, which is based on the formal/ eminent distinction, that Russell objects when he complains of scholastic maxims which have escaped Descartes’ notice. I’m certainly not the first reader to suspect that Descartes did not overlook these terms, especially since he was willing to note their scholastic origin in the French translation. A more generous reading of the *Meditations* is available. On this view, Descartes is not putting into question his scholastic ontology. Descartes is asking whether a world with that sort of ontology can be made safe from scepticism. Why defend a world with that ontology? Though I doubt Descartes would be at a loss for an answer, he is not giving one in Meditation 6. There his question is, “Should we believe in a world of bodies external to the mind?” and the answer at which Descartes arrives is “Yes.”

## 2. The New Ontology of Malebranche

Nicolas Malebranche, who is supposed to have been so overwhelmingly delighted with Descartes’ philosophy that at first he could read it only in small doses, was nevertheless underwhelmed by Descartes’ proof for the existence of the external world. Malebranche’s reaction fits all too easily into a historicist telling of the history of philosophy, in which Descartes’ belief in the external world is the weak point in his account waiting to be punctured by Berkeley, and then exploited by Hume and Kant. But this story obscures the very interesting ontological shift that had already occurred in Malebranche’s philosophy. For Descartes, ideas link the perceiver and the perceived, the one as active origin, the other as passive recipient. For Malebranche, ideas are contained in God. If Cartesian ideas are pressed into our minds as a seal into wax, Malebranche’s ideas are like pictures in a divine photo album. It is true, God produces in us sensations (separate, indeed, from ideas), but even here, the sensations are not produced by material things, which are causally impotent, but by God.

---

5. René DESCARTES, *Les méditations...*, para 10.

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.<sup>6</sup>

If we return to the Cartesian dilemma of the 6th meditation, we can see that while Descartes takes one horn, Malebranche must take the other. Recall that Descartes offers only two serious choices. 1. Objects cause ideas in us, or 2. God causes ideas in us. Malebranche's objects have no power, moreover, God contains all ideas and produces all sensations, so Malebranche must choose the second horn.

The account of perception which Descartes invokes ties us to material bodies. But the account of perception proposed by Malebranche does not offer any similar link. Oddly then, when Malebranche agrees with Descartes' Meditation 6 premise that God is no deceiver, he is actually committing God to what would count as deception on Descartes' view.

Mais quoique M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir; quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, et qu'on puisse dire qu'il nous tromperait effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit et des autres facultés dont il est l'auteur; cependant, on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée: je l'entends en rigueur géométrique.<sup>7</sup>

The thesis which Malebranche claims has *not* been established "en rigueur géométrique" can be summed up as, "ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement."<sup>8</sup> His point is that the ideas and sensations that we have of bodies do not necessitate the existence of bodies. Now above, I attributed an argument to Descartes that looks pretty rigorous:

1. If there is no systematic divine deception, the conceptual link between ideas and the material bodies they represent shows us that these material bodies actually exist.
2. There is no systematic divine deception.

6. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, vol. 1, Amsterdam: Henry Desbordes, 1688, 3.2.6, p. 347.

7. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, vol. 2, Élucidation 6, p. 357.

8. *Ibid.*

3. Therefore, the conceptual link between ideas and the material bodies they represent shows us that these material bodies actually exist.

Malebranche cannot follow this argument, though, because Malebranche's ideas lack the same conceptual connection to bodies. In other words, the third possibility which I argued does not arise in any meaningful sense for Descartes, namely that our ideas represent nothing beyond themselves, has gaped open in Malebranche's shifted ontology. And so what we would need in order to be certain of a material world, Malebranche thinks, is assurance that bodies are created.

[P]our 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.<sup>9</sup>

How might we justify the premise that God has actually created material bodies? Malebranche considers an argument from the possibility that there could be bodies and our inclination to believe that it is so.

Il est très-certain qu'au moins il se peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raison de croire qu'il y en a...<sup>10</sup>

Our inclination to believe in bodies counts for something, but Malebranche is aware that he has not presented a strong argument, and certainly not one that comes close to the geometric rigour he is looking for. For such an argument we will need to turn to faith: "ici-bas [i.e. before death], nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde..."<sup>11</sup> The account of creation in *Genesis* provides the missing assurance.

Thus altered, the argument would look like this:

1. If there is no systematic divine deception, then God's assurance that he created material bodies must be believed.
2. There is no systematic divine deception.
3. Therefore, God's assurance that he created material bodies must be believed.

It is hard to resist the impression that Malebranche's revision of Descartes' argument is shoehorned into its form. Malebranche is shifting the ground from sensation to faith, where one might worry that different epistemic considerations apply.

What I would like to suggest, though, is that Malebranche's shift in ontology does not just make the proof of the external world awkward: his onto-

9. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche...*, vol. 2, *Élucidation* 6, p. 359.

10. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche...*, vol. 2, *Élucidation* 6, p. 360.

11. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche...*, vol. 2, *Élucidation* 6, p. 361.

logical shift opens him to an attack which would have been much more difficult against the Cartesian position, namely, the idealist attack of George Berkeley. To attack a position like Descartes' Berkeley would first have to establish that there is a meaningful sense in which ideas could exist independently of material objects, that is to say, he would need to persuade Descartes to adopt a new ontology. Malebranche has already granted him that first step. In the case of Malebranche, the idealist need only propose an ontological reorganization.

### 3. The Path to Idealism

What Berkeley and Malebranche share is the belief that ideas are passive and inert, not connected to material bodies, and can arrive in our minds only through spiritual agency. For both men, ideas are entities in their own right. To call an idea a substance might be going too far, though the term "quasi-substance" has been plausibly suggested for Berkeley.<sup>12</sup> The endpoint of Berkeley's philosophy, of course, is to suggest that the world of experience *is* the real world, and the compositional relations that obtain between quasi-substance ideas are the fundamental compositional relations that make up the physical world. The result is a physical world which exists entirely in the minds of God and His creations.

The closeness between Berkeley and Malebranche was not lost on their contemporaries, and one early Jesuit reviewer described Berkeley, to the latter's great irritation, as a "Malebranchiste de bonne foi." Berkeley had become ensnared in Malebranche's war with the Jesuits, who cast Berkeley as the logical end point of Malebranche's philosophy, in their view a *reductio ad absurdum* of Malebrancheanism.<sup>13</sup> In reply, Berkeley added a section to his *Three Dialogues between Hylas and Philonous* where he explicitly stated that he was not following Malebranche. But what we find in Berkeley's 1706-9 *Notebooks*, a text he never intended for publication, is oddly close to the Jesuit characterization. It is just that Berkeley did not think he was reducing Malebranche to absurdity, but rather that Malebranche ought to have become a Berkeleian.

In the *Notebooks*, Berkeley identifies the two Malebranchean arguments we have seen: "Scripture & possibility are the onely proofs with Malbranch add to these wt he calls a great propension to think so [Here and below I do not attempt to correct Berkeley's spelling or grammar in these informal *Notebook* entries.]" The referent of 'so' is established in a facing page amendment: "I am certain of that wch Malbranch seems to doubt of. viz the existence

12. Marc HIGHT, "Defending Berkeley's Divine Ideas," *Philosophia*, 33 (2005), 97-128 (108).

13. See HARRY BRACKEN, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1965, p. 16.

of Bodies.”<sup>14</sup> Let us then consider how a shared ontology leads Berkeley to reject Malebranche’s proofs, and allows him to profess his certainty where Malebranche is left with doubt.

If we take Malebranche’s proofs in the order that Berkeley lists them then we begin with the appeal to faith. Berkeley’s answer is extremely simple. *Genesis* certainly says that God created heaven and earth. But *Genesis* makes no metaphysical commitments about how heaven and earth are metaphysically realized. That means that *Genesis* does not rule out the possibility that God’s creation is a creation of ideas. The point is elaborated in his *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, where Berkeley’s mouthpiece accounts for creation as a creation of perceptibility, wherein ideas become perceptible.<sup>15</sup> And who perceives the initial creation of light and darkness and so on? It seemed to Berkeley that if we are to take the stepwise creation as occurring across seven literal days (a reading to which he remains wisely uncommitted), then we may suppose that angels or demons perceived the initial creation.<sup>16</sup> The point is that nothing in *Genesis* would compel us to believe in matter.

What about the argument from the possibility that there are external things? To understand why Berkeley found it easy to reject, consider again Berkeley and Malebranche’s shared ontology. Malebranche’s ideas, like photographs in an album, reveal a material world, like travellers’ records of faraway places we will never visit. And what about all the ideas which raise, as it seems to Malebranche, the possibility of an extended world? Well, they are in the photo album as well. When we consider extended things, we are imagining other parts of the album, tables, trees – ideas all. For just as Malebranche argues that reason can’t establish the existence of material bodies, neither can experience, because granted his ontological assumptions, all experience is of ideas.

Here, then, we have the path to idealism. Neither faith, nor experience, nor reason establishes for a Malebranchean the existence of an external, material world. No wonder that believing in such a world leads to scepticism! Berkeley’s reaction is like the advice one might give a recovering conspiracy theorist: sometimes the way to certainty is to abandon unprovable beliefs. This is what Berkeley means elsewhere in his *Notebooks* when he writes, “Malbranch in his Illustration differs widely from me He doubts of the existence of Bodies I doubt not in the least of this.”<sup>17</sup>

---

14. George BERKELEY, “Notebooks,” in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Arthur A. LUCE and Thomas E. JESSOP (eds), 9 vols., London: Nelson, 1948-1957, vol. 1, p. 686.

15. George BERKELEY, “Three Dialogues Between Hylas and Philonous,” in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, p. 251.

16. *Ibid.*

17. George BERKELEY, “Notebooks,” in *The Works...*, p. 800.

#### 4. Great Propensions

None of this, perhaps, answers the “great propension” (*penchant extrême*)<sup>18</sup> which Malebranche and virtually every other philosopher who has encountered Berkeley have to disagree with him. It seems to me that Malebranche is afraid that to be an idealist is to sacrifice an account of *real* tables, trees or planets. Thus Malebranche’s “propension” is sometimes put as a contrast between idealism and realism, a contrast which implies not only that idealism must fall short of realism, but also clusters together the vastly varying accounts of what material tables, trees or planets are made of. Some going answers to this question include atoms, gunk, infinitesimals, God, evil, hylomorphic compounds, monads, will, narratives or text. Ideas, which for Berkeley enter into fairly standard compositional relations to produce tables and trees and planets just as atoms and similar entities are supposed to do, are hardly the strangest items on this list. Otherwise put, the contrast of realism and idealism begs the question against the idealist. The idealist is setting out to explain real tables and trees in terms of ideas, and we cannot dismiss his attempt without considering his argument.

One way to see what Berkeley means is to consider a thought experiment explored by David Chalmers. In “The Matrix as Metaphysics” Chalmers explores what would be the metaphysical implications if, as in the famous film, human lives were lived within a computer simulation. Should one then be sceptical regarding the existence of the external world? Chalmers doesn’t think so.

The Matrix Hypothesis is not a skeptical hypothesis. If I accept it, I should not infer that the external world does not exist, or that I have no body, or that there are no tables and chairs, or that I am not in Tucson. Rather, I should infer that the physical world is constituted by computations beneath the microphysical level. There are still tables, chairs, and bodies: these are made up fundamentally of bits, and of whatever constitutes these bits. This world was created by other beings, but is still perfectly real. My mind is separate from physical processes, and interacts with them. My mind may not have been created by these beings, and it may not be made up of bits, but it still interacts with these bits.

The result is a complex picture of the fundamental nature of reality. The picture is strange and surprising, perhaps, but it is a picture of a full-blooded external world. If we are in a matrix, this is simply the way that the world is.<sup>19</sup>

George Berkeley’s suggestion is that idealism is simply the way the world is. Tables and chairs remain, but they are composed of ideas. It is what Berkeley

18. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche*, vol. 2, Élucidation 6, p. 359.

19. David CHALMERS, “The Matrix as Metaphysics,” *Philosophers Explore the Matrix*, Christopher GRAU (ed), Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 143f.

means when he writes: “Existence is *percipi* or *percipere*. the horse is in the stable, the Books are in the study as before.”<sup>20</sup>

#### SUMMARY

This article proposes a revision of a tale commonly told by historians of philosophy. Historians commonly suppose that the arguments of René Descartes paved the way for Berkeleian idealism, despite Nicolas Malebranche’s best efforts. I argue that it was Malebranche, much more than Descartes, who paved the way for idealism.

#### SOMMAIRE

Cet article propose la révision d’une histoire courante racontée par les historiens de la philosophie. Ceux-ci supposent fréquemment que ce sont les arguments de René Descartes qui ont ouvert la voie à l’idéalisme de Berkeley, en dépit des valeureux efforts de Nicolas Malebranche. Je soutiens que c’est Malebranche, bien plutôt que Descartes, qui a ouvert la voie à l’idéalisme.

---

20. George BERKELEY, “Notebooks,” in *The Works...*, p. 429.

---

## LA PLACE DE LA RAISON ET DE LA FOI DANS LA MORALE MALEBRANCHISTE

SAMUEL LIZOTTE

Les réflexions contenues dans cet article<sup>1</sup> font suite à la lecture d'un passage qui nous avait fortement frappé lors de notre premier contact avec le *Traité de Morale* du Père Nicolas Malebranche : « L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement<sup>2</sup>! »

La raison pour laquelle cette phrase nous a autant choqué à l'époque est que, si elle vient, bien sûr, d'un philosophe rationaliste, elle vient surtout d'un prêtre ! En nous attardant plus longuement à ce passage et au contexte chrétien et occasionnaliste dans lequel il a été formulé, nous pouvons naturellement y découvrir un sens. Nous pourrions, par exemple, comprendre avec Jean-Pierre Osier<sup>3</sup> que la foi passera, parce que lorsque nous serons libérés de notre corps, lorsque nous mourrons et que notre âme sera éventuellement menée en présence du Créateur, nous n'aurons plus besoin de la foi pour comprendre et pour nous accorder aux desseins de Dieu, car nous en aurons *l'intelligence*, nous *comprendrons* que Dieu existe, puisqu'il sera « devant nous ». Nulle place au doute concernant sa volonté ou son existence, une fois parvenu à ce terme. La foi, en ce sens, ne nous est actuellement nécessaire que parce que nous n'avons pas les moyens de comprendre Dieu par nous-mêmes. Nous avons besoin de *croire* lorsque nous ne pouvons pas *comprendre*, en raison des limites inhérentes à notre condition mortelle et corporelle de pécheur.

Cependant, malgré cette justification crédible, nous n'avons pu nous départir d'une certaine curiosité en ce qui a trait à la place de la foi dans le système philosophique, et plus précisément dans la théorie morale, de ce prêtre rationaliste qu'est Malebranche. Notre préjugé avait été de supposer que la place de

---

1. Texte révisé d'une communication présentée lors du colloque *Actualité de Malebranche*, tenu les 8 et 9 décembre 2015 à Ottawa. Nous tenons à remercier les organisateurs de ce colloque, Maxime Allard, du Collège universitaire dominicain, et Mitia Rioux-Beaulne, de l'Université d'Ottawa, ainsi que les participants du colloque pour leur accueil et leurs commentaires.

2. Nicolas MALEBRANCHE (1684), *Traité de Morale*, 1, II, §XI, Paris, Flammarion, 1995, p. 76.

3. Jean-Pierre OSIER, « Note 44 », dans Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, §XI, p. 355.

la foi dans le système d'un philosophe à la fois chrétien et prêtre serait immense ou, du moins, décisive, mais, comme nous le verrons dans la suite, nous sommes finalement arrivé à un résultat surprenant.

Nous proposons donc certains questionnements ainsi que quelques hypothèses interprétatives concernant la place de la foi dans la morale malebranchiste ou, pour le dire autrement peut-être, concernant la « superfluité hypothétique » de la foi dans l'acquisition et le maintien de la vertu chez Malebranche.

### 1. De la vertu

Pour Malebranche, tous les humains sont des créatures particulières, mais leur raison est universelle, commune à tous et même à Dieu. Grâce à elle, ils peuvent voir une partie de ce que Dieu pense, comme les vérités mathématiques ou factuelles, ainsi qu'une partie de ce que Dieu veut, comme les vérités morales ou normatives. Bien que le monde soit contingent, ils peuvent ainsi comprendre une partie des desseins de Dieu, parce qu'il suit un « Ordre raisonnable » qu'il s'est imposé en le créant<sup>4</sup>. Pour Malebranche, il y a donc du vrai et du faux, du juste et de l'injuste *absolument* et les humains sont libres de soutenir ou non leur attention afin de découvrir les vérités et l'Ordre en Dieu : ils peuvent mériter ou démériter. Dieu, en échange, parce qu'il est juste, récompense leur travail en leur révélant la vérité factuelle ou normative recherchée<sup>5</sup>.

Dieu étant la seule cause réelle de tous les événements du monde, le bonheur et la vertu ne dépendent qu'occasionnellement de l'être humain. Dieu étant juste, à qui aime et connaît le bien, à qui fait l'effort de rechercher la vérité et la conformité à l'Ordre en combattant la paresse et les plaisirs immédiats de la concupiscence, Dieu donnera la grâce d'en jouir. La volonté humaine est en effet sollicitée doublement, à la fois par l'amour de l'Ordre, l'union psycho-intellectuelle avec Dieu, et par l'amour-propre, l'union psychophysique avec le corps, aussi appelée concupiscence. Les humains se fatiguent donc rapidement du travail d'attention nécessaire pour voir les rapports entre les choses et c'est pourquoi ils se trompent souvent, abandonnant le combat pour poursuivre des plaisirs du corps, avant de s'en dégoûter à nouveau et de recommencer leurs recherches et ainsi de suite<sup>6</sup>. La morale n'est ainsi, pour Malebranche, que l'étude des moyens nécessaires pour rendre l'amour de l'Ordre plus fort que la concupiscence<sup>7</sup>.

Être vertueux ou moralement bon est donc un travail, un effort pénible, car il repose sur la préférence donnée à l'Ordre sur la concupiscence, à la vertu

4. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, I, § I-V, p. 57-59.

5. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, I, § VII-XV, p. 59-63.

6. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, I, § XI-XVIII, p. 60-64.

7. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, IV, § XVII, p. 101-102.

sur les plaisirs du corps, ce qui représente une lutte permanente, et c'est pourquoi elle rend méritant<sup>8</sup>. « L'amour dominant de l'Ordre » est d'ailleurs la seule vertu pour Malebranche, les « vertus » particulières, comme le courage ou la patience, n'étant en fait que des devoirs respectant l'Ordre. C'est pourquoi il ne suffit pas d'agir *selon* la vertu pour être vertueux, il faut aussi agir en étant *motivé* par elle, par le désir de se conformer à l'Ordre<sup>9</sup>. « Il est visible, écrit-il, que la vertu doit rendre vertueux celui qui la possède ; et cependant un homme peut s'acquitter de ses devoirs, faire avec facilité des actions d'humilité, de générosité, de libéralité sans avoir aucune de ces vertus. La disposition de s'acquitter de tel de ces devoirs, n'est donc pas proprement vertu, sans l'amour de l'Ordre<sup>10</sup>. »

Les dispositions naturelles ne rendent donc pas normalement vertueux, mais seulement *obéissants*<sup>11</sup>. Il faut que les actes soient non seulement *conformes* à l'Ordre, mais aussi qu'ils aient été portés *rationnellement* et *dans le but de se conformer* à l'Ordre : « Car enfin si la Raison ne nous anime pas, quelque fidèles que nous soyons dans nos devoirs, nous ne serons jamais solidement vertueux<sup>12</sup>. » Il faut de plus aimer l'Ordre librement, par raison, même si s'y conformer demande un sacrifice, surtout lorsqu'il ne s'accommode pas avec l'amour-propre du sujet : « Mais pour posséder la vertu, il ne suffit pas d'aimer l'Ordre d'un amour naturel, il faut encore l'aimer d'un amour libre, éclairé, raisonnable. [...] Il faut être prêt à lui sacrifier, non quelques petits plaisirs, ou quelques légères douleurs, mais son bonheur, sa réputation, la vie présente, dans l'espérance de recevoir de Dieu une récompense digne de lui<sup>13</sup>. »

Cependant, Malebranche nuance ailleurs sa position en affirmant que l'amour naturel de l'Ordre *peut* être suffisant pour rendre vertueux. Aimer l'Ordre par habitude ou par disposition naturelle, comme Adam le faisait avant la chute, est agréable à Dieu, car cela correspond à l'Ordre, mais lorsqu'il y a *possibilité* d'amour libre, c'est toujours ce dernier que Dieu considère et préfère. De la même façon, céder à la concupiscence lors du sommeil ou dans un moment d'inattention ne corrompt pas celui qui est habituellement vertueux, car il n'y avait pas possibilité d'amour libre<sup>14</sup>.

8. Jean-Pierre OSIER, « Note 24 », dans Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, I, § XIX, p. 352.

9. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § I, p. 69-70.

10. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § V, p. 72.

11. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § VI, p. 72-73.

12. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § X, p. 75.

13. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, III, § XVI, p. 90.

14. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, III, § XIX-XX, p. 92-93. Si ces dernières nuances semblent compatibles avec la position initiale de Malebranche, les applications et conséquences qu'il en tire nous semblent parfois choquantes. « Par exemple, écrit-il, un enfant qui vient au monde est pécheur et digne de la colère de Dieu : parce que Dieu aime l'Ordre, et que le cœur de cet enfant est dérégulé, ou tourné vers les corps, par une disposition habituelle d'un amour naturel, nécessaire ou purement volontaire, qu'il tire de ses parents sans consente-

Or, si le simple *agir* vertueux n'est pas suffisant pour *être* solidement vertueux et s'il faut en plus que les actes de vertu soient accomplis dans le but raisonné et conscient de se conformer à l'Ordre immuable, la raison prend une place prédominante dans le cheminement vers la vertu.

La Religion est la vraie philosophie. Ce n'est pas, je l'avoue, la philosophie des païens, ni celle des discoureurs, qui disent ce qu'ils ne conçoivent pas; qui parlent aux autres avant que la Vérité leur ait parlé à eux-mêmes. La Raison dont je parle est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse: Dieu même la suit. [...] L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement! La foi est véritablement un grand bien, mais [...] la foi sans intelligence, [...] si cela est possible, ne peut rendre solidement vertueux. C'est la lumière qui perfectionne l'esprit et qui règle le cœur: et si la foi n'éclairait l'homme et ne le conduisait à quelque intelligence de la vérité, et à la connaissance de ses devoirs, assurément elle n'aurait pas les effets qu'on lui attribue<sup>15</sup>.

Comment devons-nous interpréter ceci? Lorsque Malebranche parle ici de philosophie, il entend par là une espèce de « science de la raison ». Or, puisque la Raison est ultimement divine, il est raisonnable de dire que la vraie philosophie est religion. Lorsque Malebranche dit ensuite que la foi sans intelligence n'est pas suffisante à la vertu, il faut se rappeler que, pour lui, on ne connaît que par évidence et que seule la raison peut constater l'évidence, alors que la foi est plutôt une intuition s'apparentant au sentiment. La foi peut donc aider à être assez attentif pour constater, à l'aide de la raison cependant, des vérités évidentes. La foi n'est pas ce qui règle le cœur. La foi n'est pas *compréhension*, elle est *obéissance*. Avoir la foi peut nous porter à agir bien, mais par obéissance

---

ment de sa part.» (Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, III, §XX, p. 92-93) Ce passage semble entrer en contradiction avec la condition de « possibilité libre » d'aimer l'Ordre, sans laquelle on ne peut pas être imputable devant Dieu. Si les animaux ne peuvent pas être vertueux ou vicieux, parce que ce sont des machines sans âme ni raison (Nicolas MALEBRANCHE [1674], *De la recherche de la vérité*, IV, XI, Amsterdam, Henry Desbordes, 1688 [4<sup>e</sup> édition], p. 475-477), pourquoi, alors, les enfants naissants, qui ne se distinguent des animaux que par la possession d'une âme humaine (qui pourrait tout autant servir ici de facteur de pitié et d'amour, plutôt que de colère, de la part de Dieu) et par leur *potentialité* raisonnable, seraient-ils naturellement vicieux? Si Dieu n'est pas en colère contre tous les animaux, malgré le fait qu'ils n'aiment pas l'Ordre librement et qu'ils ne sont motivés que par la concupiscence, parce qu'ils ne sont tout simplement pas libres de faire autrement, pourquoi serait-il en colère contre les enfants exactement pour les mêmes raisons, s'ils ne sont pas plus libres que les animaux de faire autrement? En quoi, même, la condition des enfants naissants est-elle réellement différente de celle du dormeur qui cède *temporairement* à la concupiscence, mais qui est jugé ne pas pouvoir à *ce moment* faire autrement? Car Malebranche souligne bien qu'il lui importe peu que l'enfant soit concupiscent par une disposition habituelle *nécessaire* ou *volontaire*, alors que cette même différence est suffisante pour excuser un adulte. Ne serait-il pas plus juste de suggérer que les enfants ne deviennent moralement imputables qu'à partir du moment où ils obtiennent l'accès réel ou définitif à la raison?

15. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, §XI, p. 75-76.

aux autorités, et non parce qu'on comprend *pourquoi* c'est bien<sup>16</sup>: « En un mot, pour être Fidèle, il faut croire aveuglément, mais pour être Philosophe il faut voir évidemment<sup>17</sup>. » On ne peut donc pas, semble-t-il, être véritablement vertueux à partir de la seule foi.

Nous voyons clairement ici que la philosophie, chez Malebranche, ne doit pas être la servante de la foi au sens de Pascal<sup>18</sup> ou de saint Thomas<sup>19</sup>.

Il y a même des personnes de piété, qui prouvent par raison qu'il faut renoncer à la Raison, que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des Chrétiens. La paresse des inférieurs, et leur esprit flatteur s'accommode souvent de cette vertu prétendue; et l'orgueil de ceux qui commandent en est toujours très content. De sorte qu'il se trouvera peut-être des gens qui seront scandalisés, que je fasse cet honneur à la Raison, de l'élever au-dessus de toutes les puissances; et qui s'imagineront que je me révolte contre les autorités légitimes, à cause que je prends mon parti, et que je soutiens que c'est à elle à décider et à régner<sup>20</sup>.

La charge contre la foi et l'obéissance aveugle, surtout de la part d'un chrétien et plus encore d'un prêtre, est vraiment très forte. Il s'ensuit donc aussi que suivre ou aimer l'Ordre par raison plutôt que par foi est plus méritoire, car cet amour est libre: « La foi est un don de Dieu, qui ne se mérite point: mais l'intelligence ne se donne ordinairement qu'aux mérites. La foi est pure grâce en tous sens; mais l'intelligence de la vérité est tellement grâce, qu'il faut la mériter par le travail ou la coopération à la grâce<sup>21</sup>. » La foi ne se mérite pas, ce qui fait que l'intelligence de la vérité, atteinte par la raison, est doublement méritoire, puisqu'il faut travailler pour l'obtenir et qu'elle est nécessaire à l'acquisition d'une solide vertu, alors que la foi ne semble qu'une « roue de secours » pour ceux qui n'ont pas les moyens de se servir de la raison. Mais Malebranche nuance encore:

16. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § XII, p. 76-77.

17. Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, III, p. 22-23.

18. « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. » (Blaise PASCAL (1669), *Pensées*, § 424 [Lafuma], Paris, Seuil, 1962, p. 192). »

19. Saint Thomas est d'ailleurs célèbre pour avoir réduit la philosophie à un art de la réflexion utile, mais entièrement sous le contrôle et l'autorité de la théologie: « La science sacrée peut faire des emprunts aux sciences philosophiques, mais ce n'est pas qu'elles lui soient nécessaires, c'est uniquement en vue de mieux manifester ce qu'elle-même enseigne. Ses principes ne lui viennent en effet d'aucune autre science, mais de Dieu immédiatement, par révélation; d'où il suit qu'elle n'emprunte point aux autres sciences comme si celle-ci lui étaient supérieures, mais au contraire qu'elle en use comme d'inférieures et de servantes; ainsi en est-il des sciences dites architectoniques, qui utilisent leurs inférieures, comme fait la politique pour l'art militaire (Thomas d'AQUIN [1269-1272], *Somme Théologique*, I, q. 1, a. 5, sol. 2, à partir de l'édition numérique de la traduction parue aux éditions du Cerf en 1984 [en ligne, [http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html#01\\_grandes\\_syntheses](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#01_grandes_syntheses)], 2008, p. 76).

20. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § XIII, p. 78.

21. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § IV, p. 106.

Je demeure donc d'accord que ceux, qui n'ont point assez de lumière pour se conduire, peuvent acquérir la vertu, aussi bien que ceux qui savent le mieux rentrer en eux-mêmes pour consulter la Raison, et contempler la beauté de l'Ordre; et parce que la grâce de sentiment, ou la délectation prévenante peut suppléer à la lumière, et les tenir fortement attachés à leur devoir<sup>22</sup>. Mais je soutiens [...] que l'amour de l'Ordre qui a pour principe plus de Raison que de foi, je veux dire plus de lumière que de sentiment, est plus solide, plus méritoire, plus estimable qu'un autre amour que je lui suppose égal. Car dans le fond le vrai bien, le bien de l'esprit, devrait s'aimer par Raison, et nullement par l'instinct du plaisir<sup>23</sup>.

## 2. De la force d'esprit

D'une façon ou d'une autre, atteindre la vertu n'a rien d'une promenade de santé. L'être humain est constamment assailli par la concupiscence, qui le détourne de la contemplation des vérités de la raison vers les plaisirs immédiats du corps. Il est toutefois trois outils qui favorisent l'acquisition et la préservation de la vertu. La «force d'esprit» ou «disposition à l'attention», en est un. D'après Malebranche, la foi est utile pour l'obtenir au début, parce que la foi éveille l'attention avec moins d'efforts que la raison<sup>24</sup>: «Que faire donc pour commencer [à acquérir cette force d'esprit] sans se rebuter? [...] Cela même est impossible à l'égard de la plupart des hommes: et c'est pour cela qu'il nous fallait une voie abrégée de nous assurer de la vérité; et que l'autorité visible de l'Église était nécessaire pour nous conduire<sup>25</sup>.»

La foi, en effet, puisqu'elle parle par le sentiment, frappe plus fortement l'esprit que la raison, qui demande un effort supplémentaire d'abstraction. Nous voyons ici bien illustré le fait que la foi, si elle est importante et même essentielle chez plusieurs pour l'acquisition de la force d'esprit et de la vertu, n'est en réalité présentée que comme une sorte de béquille supportant ceux dont la raison est faible et dont l'attention est facilement déroutée par les appels

22. Encore une fois, Malebranche, en ajoutant des nuances à sa théorie, nous laisse un peu confus. Ici, il affirme que ceux qui sont dépourvus d'une raison suffisante pour se conduire eux-mêmes *peuvent* aussi être solidement vertueux, ce qui semble impliquer que quelqu'un n'agissant selon la vertu que par la foi peut être vertueux en étant obéissant, en remplissant ses devoirs, alors qu'il précisait auparavant que l'obéissance n'est *pas* suffisante pour rendre solidement vertueux, parce qu'elle ne nous donne pas une connaissance claire et évidente de l'Ordre auquel on se conforme ou des raisons pourquoi il faut s'y conformer. On voit que, dans les lignes suivantes, Malebranche semble suggérer que la raison n'est finalement pas *essentielle* à l'acquisition de la vertu, mais seulement *plus méritoire*.

23. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, II, § XII, p. 76-77.

24. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § V-VI, p. 106-107.

25. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § VII, p. 107. Malebranche laisse ici entendre que la foi, si elle est utile, l'est principalement auprès de ceux qui ont une capacité d'attention naturelle moins forte: «Tâche de vaincre par tes efforts la peine que tu as de contempler l'ordre en lui-même. Que si tu es las de m'écouter comme vérité intelligible, sou mets toi [*sic*] à l'autorité de mes Écritures.» (Nicolas MALEBRANCHE [1683], *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, II, XIX, § XIII, Lyon, Léonard Plaignard, 1699, p. 462-463).

des sens. Les actions et préceptes de Jésus Christ peuvent, par exemple, être pris comme modèles, mais seulement au départ, pour apprendre à obéir à l'Ordre ou en tant que tremplin sensible vers la connaissance de l'Ordre intelligible<sup>26</sup>. Une fois l'attention éveillée, ou pour ceux qui possèdent une raison efficace, il ne faut toutefois pas se laisser *guider* par la foi, car elle n'a pas le pouvoir d'éclairer l'esprit et de découvrir ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Elle ne peut, on l'a vu, *qu'obéir*.

La foi ne parle à l'esprit que par le corps, il est vrai; mais c'est afin que l'homme n'écoute plus son corps, qu'il rentre en lui-même, qu'il contemple les véritables idées des choses, et fasse taire ses sens, son imagination, ses passions. C'est afin qu'il commence sur la terre à faire de son esprit l'usage qu'il en fera dans le Ciel, où l'intelligence succédera à la foi, où le corps sera soumis à l'esprit, où la Raison seule sera la maîtresse. Car le corps de lui-même ne parle à l'esprit que pour le bien du corps; c'est une vérité essentielle dont on ne peut trop se convaincre<sup>27</sup>.

On constate que la foi n'a pas le même rôle décisif et autonome que la raison. Elle ne sert que de soutien temporaire à la raison humaine ou même plutôt à la raison des humains qui n'y ont que peu ou trop difficilement accès. Mais si le rôle de la foi en est un de support à la raison, qu'en est-il des Évangiles et des vérités du dogme chrétien? Si Malebranche juge que l'acte vertueux doit être entrepris en connaissance de cause, en ayant à l'esprit l'idée claire que l'acte que nous poserons est en conformité avec l'Ordre immuable, l'acte motivé par la foi ou une vérité des Évangiles ou de l'Église peut-il prétendre à la vertu?

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<sup>28</sup>.

Il ne fait nul doute que pour Malebranche, les Écritures renferment la vérité. Mais puisque ce sont des mystères, on ne peut pas, du moins actuellement, les *comprendre* par la raison et l'on doit se contenter d'y *croire* par la foi. Si l'acte motivé par la foi peut effectivement *correspondre* à l'Ordre, on ne pourra jamais, tant que l'on est incarné, en être assuré, puisque les vérités des Évangiles et de l'Église, s'adressant à la foi, ne sont pas claires et évidentes, mais seulement certaines. Or, comment alors être certain que le sentiment intérieur, qui approuve ou désapprouve les actions, est bien celui de la foi et non celui de la concupiscence ou des passions?

26. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XII, p. 111.

27. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XIII, p. 111.

28. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XV, p. 112.

On peut souvent sentir ce qui est juste ou ce qui est mal, mais on ne le voit jamais *clairement*. Le « reproche secret de la raison<sup>29</sup> » et le « reproche intérieur du sentiment<sup>30</sup> » sont effectivement des guides, des signes instinctifs qui éclairent intérieurement le sujet. Mais puisque les passions et la concupiscence parlent de la même façon que ces reproches intérieurs et que la foi et que l'on peut donc les confondre, il faut se méfier de ceux qui agissent par foi et qui ne justifient leurs actes que par l'obéissance aux Évangiles et à l'Église.

C'est pour cela qu'il y a tant de personnes qui de bonne foi défendent des erreurs abominables. Une fausse idée de Religion et de Morale, qui s'accommode avec leurs intérêts et leurs passions leur paraît la vérité même: et convaincus par le sentiment intérieur qui justifie leurs excès, ils poussent le zèle indiscret et téméraire avec tout le mouvement de l'amour-propre<sup>31</sup>.

On peut donc se laisser *animer* par le sentiment, par la foi, mais se laisser *conduire* seulement par les idées claires, par la raison<sup>32</sup>.

### 3. De la liberté d'esprit

En plus de la force d'esprit, l'humain peut bénéficier d'un second outil pour ne pas tomber dans l'erreur dans sa recherche de la vertu, et c'est la *liberté d'esprit*, qui permet de retenir son consentement naturel au plaisir et à ce qui est commun, jusqu'à ce que nous soyons prêts à le donner « librement », après examen de la raison. « *Faire usage de la liberté* AUTANT QU'ON LE PEUT, c'est le précepte essentiel et indispensable de la Logique et de la Morale. Car il ne faut jamais croire avant que l'évidence y oblige: il ne faut jamais aimer ce qu'on peut sans remords s'empêcher d'aimer<sup>33</sup>. »

Malebranche défend ici encore clairement l'idée que l'évidence, qui ne peut être constatée que par la raison, est nécessaire à l'acte moral, à l'acquisition de la vertu, puisque c'est le seul moyen direct et certain que nous avons de constater si les actions que nous posons sont en conformité avec l'Ordre immuable. Encore une fois, Malebranche vient cependant ajouter une condition à son affirmation, qui vient ébranler la stabilité philosophique de sa position: « [...]

29. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XIX, p. 114.

30. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XX, p. 114-115.

31. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XX, p. 115.

32. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, V, § XXI, p. 115.

33. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VI, § II, p. 118. Malebranche précise ailleurs sa méthode concernant toute forme de connaissance, mis à part celle des mystères, dont la connaissance claire et évidente nous est hors d'atteinte. « Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ay de mon sujet, telle que la foy me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paroît de plus simple & de plus general, afin de trouver quelque lumiere. Lors que j'en trouve, je la contemple. Mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence (Nicolas MALEBRANCHE (1688), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XIV, § 4, Rotterdam, Reinier Leers, 1688, p. 572). »

et quoi que l'autorité humaine décide, et que la coutume autorise, si l'on reconnaît clairement et évidemment qu'on se trompe, il vaut mieux renoncer à tout qu'à la Raison. [...] Je parle aussi de l'autorité sujette l'erreur, et non pas de l'autorité infaillible de l'Église, qui ne peut jamais se trouver contraire à la Raison<sup>34</sup>. »

Cette dernière condition, si elle fait du sens dans un contexte chrétien, ne nous semble pas en faire d'un point de vue philosophique. L'ajout de cette condition *ad hoc* en faveur de l'Église tient sur l'argument qui veut que la parole du Christ ne peut jamais être contraire à la raison, puisqu'il est la raison incarnée. Le problème est que même si nous lui accordons ce point frôlant la pétition de principe, si l'Évangile contient bien une vérité irréfutable, ceux qui l'interprètent sont des humains, qui sont eux sujets à l'erreur. L'interprétation du clergé, dépendante des limites de la raison humaine et des assauts de la concupiscence individuelle, n'a aucune raison d'être aussi irréfutable, puisqu'elle interprète des vérités de la foi, qui ne pourront être que certaines et jamais claires et évidentes pour la raison humaine incarnée.

Si cette exception s'adressait uniquement à la *Bible*, nous pourrions certainement accorder à Malebranche que si nous ne pouvons connaître clairement et par évidence les vérités de la Révélation, nous ne pouvons logiquement pas non plus reconnaître clairement et évidemment ses hypothétiques faussetés. Mais Malebranche parle de l'autorité de *l'Église*, ce qui inclut aussi les déclarations du clergé et des docteurs de l'Église. La position de Malebranche devient à la fois plus forte et plus dangereuse, car s'il donne l'autorité suprême à toute déclaration faite ou reconnue par l'Église, il suppose aussi que tout le clergé, ou du moins ses têtes pensantes, bien qu'humaines, ne peuvent pas se tromper, contrairement à tous les autres mortels.

Déjà que les deux premiers outils permettant aux humains d'atteindre et de préserver la vertu, soit la force et la liberté d'esprit, ne *requièrent* pas la foi – bien qu'elle soit certainement souvent utile à la force d'esprit –, nous constatons au premier coup d'œil que la liberté d'esprit n'est même pas *compatible* avec la foi, puisque lorsqu'il est question de religion, il faut faire exception, ne pas user de sa liberté d'esprit et croire. Obéir. Malebranche met en garde contre le consentement précipité à tout ce qui est traditionnel et commun, à ce qui n'a pas passé le test de la liberté d'esprit. Il *tonne* qu'il ne faut pas croire à ce qui n'est pas évident, et donc à ce qui n'est pas vérité de raison, mais au même moment, il fait une exception absolue de la religion révélée et de son Église. « On a ouï dire ces belles choses, ou de semblables étant enfant, à des hommes graves, qu'on appelait ses maîtres. Il fallait alors pour être docile croire sans examen, bien retenir et bien redire. On a donc cru et répété tant de fois ces

34. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VI, §II, p. 118.

fadaises qu'on ne peut plus s'empêcher de les croire et de les apprendre aux autres<sup>35</sup>. »

Nous ne pouvons nous empêcher de faire le pont entre les enseignements des maîtres d'école, qu'il faut apprendre sans questionner, et l'enseignement du catéchisme, qui use des mêmes procédés, sinon que le second ne prétend pas à une vérité *observable* contrairement au premier. Mais cela ne change pas le fait que Malebranche fait ici de la croyance, de la certitude du cœur, dont fait partie la foi, l'une des sources principales des préjugés et des erreurs, bien que ce ne soit certainement pas son but. Ce que Malebranche semble *vouloir* dire, c'est que si notre raison est suffisante, nous constaterons la vérité du dogme et nous lui obéirons librement. Si nous sommes, au contraire, incapables de comprendre le lien entre le dogme et la raison – ce qui est, rappelons-le, le lot de tous les humains tant qu'ils sont incarnés –, nous devons alors avoir la foi et obéir aveuglément. Nous aurons tout le temps de découvrir ce lien une fois notre vie terrestre terminée...

Mais dans un certain sens, douter de la foi et du dogme chrétien ne devrait pas être un problème, car la foi et la raison dépendent toutes deux, selon Malebranche, de la Raison universelle, de l'Ordre divin. Or, puisque le dogme est ultimement rationnel, le remettre en doute ne devrait qu'éveiller l'attention et, après examen, nous révéler qu'il *est* rationnel et conforme à l'Ordre. Empêcher l'effort du doute envers la foi et le dogme ne fait que les rendre suspects dans le système même de Malebranche. Mais il sait très bien que la rationalité des mystères ne peut être constatée que par Dieu, ou du moins pas par notre esprit *incarné*, et que si nous passons les mystères au test du doute, ils ne pourront *jamais* être déclarés des vérités claires et évidentes. Même si nous lui accordons que le dogme chrétien est infaillible, une expression de la vérité divine, il reste que ce dernier nous est exprimé sous forme de mystères et que son interprétation en est faite par des humains qui sont *eux* faillibles. Comment, alors, à la fois remettre en question les interprétations de la *Bible*, puisqu'il ne faut rien accepter qui ne soit évident, et les suivre infailliblement ? C'est, bien sûr, impossible. Comme Malebranche le dit lui-même, il ne faut « [...] pas s'attendre de trouver dans les livres, ni peut-être dans les autres hommes, autant de sûreté et de lumière qu'on en trouvera en soi-même, si de bonne foi et dans le mouvement de l'amour de l'Ordre, on consulte fidèlement la Vérité intérieure<sup>36</sup>. »

35. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VI, § IX, p. 123. Malebranche affirme que c'est principalement avec les choses les plus communes ou traditionnelles que nous avons le plus de difficulté à faire preuve de liberté d'esprit, car les paroles entendues souvent arrêtent d'éveiller notre attention. « C'est pour cela que le langage ordinaire n'est qu'un galimatias perpétuel. Car tout le monde croit bien savoir, ou ce qu'il dit, ou ce qu'il entend dire, lorsqu'il l'a déjà dit, ou ouï dire plusieurs fois (Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VI, § VIII, p. 122). »

36. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 2, I, § VI, p. 214.

Malebranche aurait peut-être dû s'en tenir à cette affirmation, qui garde la cohérence philosophique de son système, et trouver un autre moyen pour justifier le respect de l'Église.

#### 4. De la grâce

Le troisième et dernier outil utile pour obtenir et préserver la vertu dépendrait moins de l'humain que les deux premiers et ce serait la grâce. On ne deviendrait solidement vertueux que lorsqu'on serait juste aux yeux de Dieu et on ne serait juste aux yeux de Dieu que lorsque l'on aurait des dispositions à aimer l'Ordre plus que l'amour-propre, lorsque nous aurions l'habitude ferme de préférer l'Ordre à la concupiscence. Or, cette habitude ne s'acquerrait, selon Malebranche, que d'une façon : par la grâce.

Les actes forment les habitudes: il faut donc prendre souvent ces résolutions fermes et constantes d'obéir à l'Ordre, et de lui sacrifier toutes choses: car en répétant souvent ces résolutions actuelles, et en les suivant du moins en partie, on pourra peu à peu s'en faire quelque disposition habituelle. Cela est assez facile à concevoir: mais cela n'est nullement facile à faire. Car comment prendre cette résolution héroïque de sacrifier à la loi Divine jusqu'à sa passion dominante? Certainement cela n'est pas possible sans le secours de la grâce<sup>37</sup>.

Bien qu'il laisse parfois entendre que la grâce pourrait s'acquérir, quoique difficilement, sans l'aide de la foi, Malebranche donne ici à cette dernière une valeur presque incontournable, car la meilleure méthode pour obtenir la grâce serait par la foi en les sacrements chrétiens<sup>38</sup>.

Il est donc évident que le pécheur contrit par quelque motif que ce puisse être, car il n'importe; lorsqu'il se sent touché de repentir, et qu'il a obtenu par ses prières, *ou autrement*, assez de force pour former la résolution généreuse de ne plus pécher, et de renoncer à sa passion dominante, doit promptement avoir recours à la pénitence, pour recevoir par ce Sacrement la charité habituelle, ce qu'il ne pourrait *peut-être pas* obtenir par ses prières ordinaires, *ni par des actes répétés de l'amour de l'Ordre*<sup>39</sup>.

Et Malebranche ajoute encore « [...] qu'il vaut mieux sans différer s'approcher des Sacrements, et venir, par ce mouvement actuel de l'amour de l'Ordre que le Saint Esprit nous inspire, laver ses péchés par la pénitence. C'est assurément la voie la plus courte et la plus sûre de changer l'acte en habitude<sup>40</sup> [...] »

Ainsi, les sacrements ne sont peut-être pas le *seul* moyen pour obtenir la grâce ou l'habitude ferme d'aimer l'Ordre immuable, ils sont certainement le

37. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VII, § II, p. 130.

38. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, IV, § XI, p. 99-100.

39. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, § XIII, p. 150. Les italiques sont les nôtres.

40. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, § II, p. 141.

*meilleur* moyen ou du moins, le plus *facile*. Mais au moment de justifier l'appel aux sacrements chrétiens et du même coup, l'importance prédominante de la foi dans l'acquisition d'au moins l'un des trois outils aidant à obtenir et à préserver la vertu, l'argumentation de Malebranche nous laisse encore une fois avec des questions et des inquiétudes troublantes.

Comme Dieu ne juge point d'une âme sur ce qu'il connaît en elle de passager et d'actuel, mais sur ses dispositions stables et sur ses habitudes permanentes, l'amour actuel de l'ordre ne justifie pas, mais seulement l'amour habituel [...]. Or le Prêtre a le pouvoir de remettre les péchés. Donc il a celui de rendre le pécheur agréable à Dieu. Son absolution change donc l'acte en habitude, en disposition permanente. Car enfin le Prêtre ne peut pas juger de l'état du pénitent, mais seulement de sa résolution actuelle. Il ne peut juger du pénitent que par la déclaration que le pénitent lui fait<sup>41</sup> [...].»

C'est comme si Dieu, avant de donner à quelqu'un la grâce nécessaire à l'habitude, regardait en lui quand il la demande et voyant que, bien qu'il soit résolu *actuellement* à combattre ses passions, il a en fait une longue suite de péchés antérieurs. Dieu refuserait alors de lui donner la grâce, puisque sa volonté vertueuse ne serait visiblement pas *habituelle*. Nous voyons déjà la difficulté que peut représenter l'obtention de la grâce nécessaire à l'habitude, si pour l'obtenir il faut *déjà* avoir l'habitude... Mais continuons. Le meilleur moyen pour quelqu'un d'obtenir la grâce, selon Malebranche, serait alors d'aller voir un prêtre avec sa résolution actuelle et celui-ci, ayant le pouvoir de l'absoudre de ses péchés mais pas celui de savoir si la résolution actuelle du pénitent est habituelle ou seulement passagère, pourrait croire à sa sincérité et effacer ses péchés antérieurs. Dieu, qui regarderait alors l'âme, la verrait non seulement *actuellement* résolue à être vertueuse, mais libre de tout péché passé qui aurait été confessé! Dieu serait alors *trompé*, d'une certaine façon, en croyant que quelqu'un a toujours agi vertueusement jusqu'alors et qu'il a la volonté actuelle de continuer, et il le récompenserait alors en lui donnant la grâce nécessaire à l'habitude de la vertu.

Malebranche n'aimerait certainement pas cette conclusion et il ne serait sûrement pas d'accord avec elle, mais il nous semble qu'elle peut pourtant être tirée de la représentation qu'il se fait du rôle du prêtre et des sacrements dans l'acquisition de la grâce. En effet, notre conclusion donne aux sacrements chrétiens une fonction d'illusion de vertu habituelle et elle fait passer Dieu pour un idiot et les prêtres pour des naïfs. Mais bien que cette conclusion soit certainement choquante, Malebranche semble continuer de la confirmer en insistant sur le fait que le pardon des péchés passés équivaut à ne pas les avoir commis, puisque l'absolution transforme une *résolution actuelle* en *habitude*: «Car le Prêtre n'ayant aucun moyen de reconnaître moralement que son péni-

41. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, §X, p. 148.

tent soit juste aux yeux de Dieu, il ne pourrait jamais s'assurer qu'il lui remet ses péchés, ni le pénitent qu'il en reçoit l'absolution, si le Sacrement ne changeait pas l'acte, ou la résolution actuelle dont on a sentiment intérieur, en disposition habituelle qui ne se fait point sentir<sup>42</sup>. »

## Conclusion

Nous voudrions conclure en citant un court passage qui illustre bien, à notre avis, sinon les places respectives que Malebranche *souhaitait* accorder à la foi et à la raison dans sa théorie morale, du moins celles qu'il *laisse supposer* lors de l'explicitation de sa théorie.

L'amour de l'Ordre exige donc trois conditions, afin qu'une action lui soit conforme. La première, qu'on examine, autant qu'on en est capable, l'action en elle-même, et les circonstances. La seconde, qu'on suspende son consentement, jusqu'à ce que l'évidence l'emporte; ou l'exécution, jusqu'à ce que la nécessité oblige à ne pas différer davantage. La troisième, qu'on obéisse promptement, exactement, inviolablement à l'Ordre connu<sup>43</sup>.

Nous avons clairement vu que c'est plutôt la raison qui permet de remplir la première condition de l'agir vertueux et de la vertu, et que la seconde condition est même parfaitement *incompatible* avec le mécanisme de la foi, telle que Malebranche le présente. La troisième condition, l'obéissance à l'Ordre et l'habitude ferme à le faire, qui est sous-entendue par les termes « promptement, exactement et inviolablement » était, comme on vient de le voir, l'occasion idéale pour Malebranche de couronner la nécessité de la foi dans sa théorie morale. Cependant, comme on vient *aussi* de le voir, la justification de Malebranche à ce moment critique semble confuse, du moins à l'œil du philosophe. Non seulement nous avons vu que Malebranche laisse entendre du bout des lèvres que nous *pouvons* apprendre, sans l'aide de la foi, à obéir fermement à l'Ordre immuable et même que nous *pouvons*, quoique difficilement, obtenir la grâce nécessaire à l'acquisition d'une préférence ferme et habituelle pour l'amour de l'Ordre. Mais au lieu de profiter de l'occasion pour justifier la place de la foi à l'aide des mêmes outils logiques et philosophiques qu'il utilise presque partout ailleurs dans son *Traité*<sup>44</sup>, Malebranche semble avoir

42. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, § XI, p. 149.

43. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 2, I, § IV, p. 213.

44. Et non sans raison, parce que l'un des objectifs de ce *Traité* est justement de rendre le dogme chrétien raisonnable en expliquant son lien avec la raison humaine individuelle et la raison universelle ou divine et en démontrant du même souffle comment la morale est non seulement compatible avec le dogme, mais que cette compatibilité peut aussi être comprise clairement et évidemment par la raison humaine: « Les personnes de piété entendent bien la loi de Dieu, parce qu'ils sont instruits par le même esprit qui l'a dictée. Mais comme je parle principalement aux Philosophes, et qu'il n'est point en mon pouvoir de donner cette onction sainte, qui répand la lumière dans les esprits; je crois devoir tâcher de prouver par raison, et expliquer

décidé en dernier lieu de se reposer ici sur la théologie, ou du moins sur l'autorité de l'Église.

On se demandera peut-être quel argument décisif il utilise pour justifier l'usage des sacrements pour obtenir la grâce? Le voici: «Ainsi le Prêtre ayant le pouvoir d'absoudre, et ne pouvant former son jugement que sur les dispositions connues du pénitent, il faut de nécessité que l'absolution change l'acte en habitude, puisqu'il n'y a que l'habitude qui justifie devant Dieu et que les Sacrements de la nouvelle alliance répandent la grâce justificante<sup>45</sup>.» Et comme si ce raisonnement n'était pas déjà le plus faible, philosophiquement parlant, de sa réflexion sur la vertu, Malebranche y ajoute un appel à l'autorité: «Au reste le Concile de Trente a défini ce que je viens d'établir. C'est un article de notre foi que les Sacrements de la nouvelle alliance opèrent la grâce ou la charité justificante<sup>46</sup> [...]»

Que faut-il, à notre avis, retenir des places respectives de la raison et de la foi dans la théorie morale de Malebranche? D'une part, que la foi est un outil *utile* à l'acquisition de la vertu, grâce à la discipline et à l'humilité qu'elle entraîne, particulièrement chez ceux dont la raison est défaillante. Mais d'autre part, que la raison semble sortir grande gagnante de la compétition, puisqu'elle est celle qui permet de concevoir ce qui est vertueux et de nous rendre méritants envers Dieu. Si cette conclusion se tient compte tenu de l'importance de la raison dans le système philosophique de Malebranche, elle continue de nous surprendre. Nous trouvons malheureux que Malebranche, dont le *Traité* est rempli d'arguments logiques et philosophiques solides, en soit finalement arrivé à user d'arguments purement théologiques pour justifier l'importance de la foi dans sa théorie morale. Était-il donc impossible finalement de justifier philosophiquement et logiquement la prédominance de la foi dans l'acquisition et la préservation de la vertu?

*Université du Québec à Trois-Rivières*

---

autant que je pourrai par des termes clairs, des vérités dont ils ne sont peut-être pas assez convaincus.» (*Traité de Morale*, 1, III, §V, p. 83). Nous voyons que Malebranche semble avoir atteint un cul-de-sac argumentatif en ce qui concerne la justification de l'utilité de la foi dans l'acquisition de la vertu, ce qui l'a forcé à se reposer sur des arguments théologiques en dernier lieu, puisqu'il n'arrivait plus à s'en tenir à son objectif initial, qui était de présenter cette théorie morale en ne se servant que de la raison si cela était possible.

45. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, §X, p. 148.

46. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, 1, VIII, §XII, p. 149-150.

## SOMMAIRE

Dans cet article, nous étudions le rôle de la raison et de la foi dans l'acquisition et le maintien de la vertu chez le Père Nicolas Malebranche et nous découvrons que, malgré son statut de prêtre, il considère que la raison est plus utile, nécessaire et méritoire que ne l'est la foi.

## SUMMARY

In this paper, we examine the role of reason and faith in the acquisition and preservation of virtue according to Father Nicolas Malebranche, and we discover that, despite his status as a priest, he considers reason to be more useful, necessary, and meritorious than faith.



---

## LA QUESTION DE L'AMOUR DE SOI CHEZ MALEBRANCHE ET LA QUERELLE SUR LE PUR AMOUR DE DIEU<sup>1</sup>

SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES

La fin du XVII<sup>e</sup> siècle est marquée par une querelle philosophico-théologique dont on a peine à imaginer l'ampleur de nos jours, étant donné l'état d'oubli dans laquelle celle-ci est tombée depuis: la querelle sur le pur amour de Dieu. Pourtant, cette dispute a été d'une importance majeure, non seulement pour les enjeux théologiques qu'elle soulevait, mais aussi pour les enjeux anthropologiques et moraux qui étaient les siens, et qui illustrent parfaitement l'évolution des idées en morale au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle. La question de fond qui fait se déchirer les intellectuels de l'époque en différents partis pour ou contre la possibilité d'un amour « pur » de Dieu, est celle de savoir si, ultimement, l'amour-propre (ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui l'égoïsme<sup>2</sup>) est une donnée irréductible et acceptable de la nature humaine, ou s'il s'agit d'un effet du péché originel qui est une souillure à notre véritable nature profonde, et que la piété mystique permettrait d'éradiquer. Or, le philosophe Malebranche s'est retrouvé entraîné bien malgré lui par son ami le bénédictin François Lamy dans cette querelle qui auparavant concernait principalement Fénelon, Bossuet et les adeptes de Mme Guyon.

Ce texte entend rappeler dans un premier moment les données historiques de cette querelle caractéristique de la dernière décennie du XVII<sup>e</sup> siècle afin

---

1. Ce texte a fait l'objet de deux présentations dans des versions légèrement différentes: au colloque sur Malebranche organisé par Mitia Rioux-Beaulne et Maxime Allard en décembre 2015 à Ottawa, ainsi qu'au congrès de l'ACFAS à Montréal en mai 2016. Il a été réalisé lors de la période couverte par notre subvention « nouveaux professeurs-chercheurs » du FRQSC, que nous remercions,

2. Le terme d'égoïsme apparaîtra seulement au courant du siècle des Lumières pour désigner non pas une position morale, ce à quoi le terme « d'amour-propre » renvoie dans les débats des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, mais une position métaphysique, à savoir le solipsisme, ou la croyance que l'on est seul au monde (avec Dieu). Cette croyance était attribuée aux malebranchistes, berkeleyens et à la « secte des égoïstes », fausse secte inventée de toutes pièces par les détracteurs de Berkeley, et dont le chef de file aurait été Gaspar Langenhert (qui n'a jamais rien soutenu de tel): cf. Sébastien CHARLES, *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2003.

de montrer, dans un second temps, pourquoi Malebranche a une position particulièrement ambiguë qui a laissé la place à une mécompréhension réelle de sa position de la part de son ami Lamy. Il s'agira ici de comprendre et de mettre en relief la subtilité de cette position, qui consiste à soutenir un désintéressement possible de l'amour envers Dieu tout en maintenant le bien-fondé d'un amour de soi non pécheur, proche de l'amour de soi naturel que promouvra Rousseau un demi-siècle plus tard. Cet épisode de l'histoire des idées s'avèrera donc un révélateur particulièrement intéressant de tensions qui ont animé les intellectuels en matière de morale et de conceptions du cœur humain, illustrant parfaitement la transition conflictuelle entre les conceptions anthropologiques pessimistes héritées du jansénisme au XVII<sup>e</sup> siècle et les conceptions anthropologiques plus optimistes ou sereines qui accompagneront l'essor de l'empirisme au XVIII<sup>e</sup> siècle.

### 1. La querelle du quiétisme et la querelle du pur amour de Dieu

Il importe tout d'abord de préciser comment la querelle sur le pur amour de Dieu rejoint conceptuellement celle dite du « quiétisme » sans exactement se confondre avec celle-ci, qui concernait la décennie précédente. C'est en 1675 qu'éclate la « querelle du quiétisme » par suite de la publication par Miguel de Molinos<sup>3</sup> de son *Guide philosophique*, qui fait l'apologie du quiétisme.

Le quiétisme<sup>4</sup> est une doctrine proche du mysticisme affirmant :

- 1) qu'un amour pur de Dieu est possible (amour de Dieu sans intérêt pour soi ou son salut), et
- 2) que cette union avec Dieu procure à l'âme une plénitude si parfaite que celle-ci est alors en repos absolu (*quiès*: le repos) et en état de détachement absolu de son corps.

Or, après de multiples débats en France et en Italie, cette doctrine va être condamnée par le Saint-Siège une douzaine d'années plus tard à cause principalement, semble-t-il, du deuxième élément exprimé par cette définition. Publiée en 1687, la Bulle *Coelestis Pastor* (« le pasteur des cieux ») du Pape

3. Miguel de Molinos (1628-1696) ou Michel Molinos, prêtre espagnol officiant en Italie, ne doit pas être confondu avec Luis de Molina, jésuite espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle (1536-1600) qui a donné son nom à l'hérésie « moliniste ». Auteur en 1588 du *De Concordia liberi arbitri cum gratiae donis* publié à Lisbonne, ce dernier soutenait notamment que la grâce divine et la prédestination ne contraignaient pas la liberté absolue de la personne (cf. l'article « molinisme » de Jean-Robert ARMOGATHE dans l'*Encyclopaedia Universalis*). Sur Molinos, on consultera l'ouvrage classique de Paul DUDON, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921. Il est à noter que ses thèses lui ont valu une peine de prison à perpétuité à partir de leur condamnation en 1687.

4. Sur le quiétisme, voir Jean-Robert ARMOGATHE, *Le Quiétisme*, Paris, PUF, 1973 ; Jacques LE BRUN, article « Quiétisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 février 2017 (URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/quietisme/>).

Innocent XI accuse en effet le quiétisme de « mépriser l'autorité ecclésiastique et de prôner une morale relâchée<sup>5</sup> ». Que signifie cet étrange jugement ?

Le « mépris de l'autorité ecclésiastique » a à voir avec l'absence de médiation d'un prêtre ou des sacrements pour permettre la fusion mystique avec Dieu, fusion dont la *première* partie de la définition donnée ci-dessus affirmait la possibilité absolue. Mais pis encore, c'est certainement le détachement absolu de son corps vanté par les quiétistes qui est l'objet principal de la controverse, et qui peut expliquer la formulation d'une accusation en apparence aussi ridicule que celle d'une « morale relâchée » pour les quiétistes. Impliquée par le *deuxième* élément de la définition du quiétisme que nous avons donnée ci-dessus, se trouve en effet l'idée que, quoi que fasse le corps, l'âme n'en est plus responsable lorsqu'elle est en état de fusion mystique avec Dieu. L'âme qui trouve le repos absolu en Dieu n'a même plus conscience de ce que fait son corps ; elle n'y consent certes pas, mais elle n'en est pas responsable non plus : le corps est laissé à lui-même, à la brutalité de la poursuite de ses besoins comme de ses plaisirs.

C'est ce qui apparaît clairement à la lecture de la formulation de la thèse quiétiste par Miguel de Molinos dans son *Guide philosophique* :

Lorsque l'âme parvient à s'unir étroitement à Dieu, elle se trouve dans un état de repos parfait, et n'a plus alors ni acte à produire, ni effort à faire, ni même résistance à opposer à la tentation : l'âme ne pèche plus, même si elle semble aller à l'encontre de la loi de Dieu<sup>6</sup>.

Sans consentement de l'âme aux actes du corps, en d'autres termes, elle ne peut en être jugée imputable. Le croyant en état de fusion mystique ne se préoccupe tout simplement plus de ses actes.

Le quiétisme ayant été condamné par Rome, plus personne ne pouvait se permettre après 1687 de défendre cette position. Pourtant, le mysticisme continue de faire des adeptes, et c'est suite à la querelle du quiétisme qu'éclatera la « querelle sur le pur amour de Dieu ». Le quiétisme est caractérisé, nous l'avons vu, par les deux éléments exprimés par la définition ci-dessus, mais il est condamné surtout pour le second, son versant pratique ou moral. Les partisans du pur amour de Dieu se concentreront sur le premier élément seulement, à savoir l'affirmation de la nécessité d'épurer notre rapport à Dieu de tout élément d'amour-propre. Évidemment, les détracteurs de ce désintéressement absolu en matière d'amour de Dieu accuseront les partisans de celui-ci de renouveler l'hérésie quiétiste, mais ces derniers de défendront au contraire

5. Texte latin disponible en ligne au lien suivant : [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1687-11-20\\_\\_SS\\_Innocentius\\_XI\\_\\_Constitutio\\_.'Coelestis\\_Pastor'\\_\\_EN.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1687-11-20__SS_Innocentius_XI__Constitutio_.'Coelestis_Pastor'__EN.doc.html) (page consultée le 2 novembre 2015 et vérifiée le 10 février 2017).

6. *Le nouveau Théo: l'encyclopédie catholique pour tous* [nouvelle édition sous la direction de Mgr Michel DUBOST et Mgr Stanislas LALANNE], Paris, Mame, 2009, p. 416-417.

d'avoir une position qui amène les mêmes conséquences condamnables que celui-ci.

Tout part d'une personnalité hors du commun qui fera beaucoup parler d'elle à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Mme Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, épouse Guyon, 1648-1717). Dans la décennie 1690, cette jeune veuve aux tendances mystiques, adepte d'une ascèse extrême allant jusqu'à la scarification, répand la doctrine du « pur amour de Dieu » en affirmant parvenir à un état d'anéantissement de son moi en Dieu. Fénelon, qui est son directeur de conscience, finit par être gagné par ses idées et se fait le défenseur de sa très grande piété, qu'il admire. Mme Guyon affirme surtout qu'on doit aimer Dieu sans égard pour notre salut. On doit s'abandonner dans un amour « pur », c'est-à-dire exempt de toute forme d'amour et d'intérêt pour soi.

En 1693, Fénelon soumet à Bossuet les écrits de Mme Guyon pour lui vanter la pureté de sa piété. Une commission, mise sur pied en 1694 par Louis XIV pour examiner ses écrits à la demande de Mme de Maintenon, et présidée par Bossuet lui-même, aboutit en 1695 à une condamnation : la doctrine du pur amour de Mme Guyon renouvelle l'hérésie quiétiste. C'est à cette date que débute la grande querelle entre Fénelon et Bossuet connue sous le nom de « querelle du pur amour de Dieu ». Bossuet, Évêque de Meaux, a lui-même consacré Fénelon Archevêque de Cambrai en 1695. Jusque-là, les deux hommes étaient unis de relations très cordiales et d'une estime réciproque. Bossuet soumet en 1695 à Fénelon son *Instruction sur les états d'oraison* (ouvrage qui sera publié en 1697), mais Fénelon refuse de l'approuver car il comprend que l'ouvrage est orienté contre Mme Guyon.

À l'inverse, dans les *Explications des maximes des saints* qu'il publie en 1697, Fénelon prend la défense de la théorie du pur amour de Dieu défendue par Mme Guyon en disant qu'elle n'est aucunement équivalente au quiétisme condamné dans la décennie précédente. Pour lui, cette doctrine est parfaitement orthodoxe, et il montre qu'elle est soutenue par une longue tradition religieuse remontant aux Pères Grecs (Clément d'Alexandrie et Jean Cassien, notamment), et se continuant dans le christianisme oriental<sup>7</sup>.

La querelle éclate, occupant les journaux, les salons, la correspondance de tous les intellectuels. En France, on assiste à une véritable guerre de brochures entre Bossuet et Fénelon, où ils s'attaquent directement l'un l'autre. Finalement, on demande à Rome de trancher la querelle, et celle-ci s'exporte alors au Vatican, où Fénelon et Bossuet s'assurent de représentations en faveur de leur

7. On peut, de fait, rapprocher le quiétisme de courants tels que l'hésichasme des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, et de la *Devotio moderna* des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. *Le nouveau Théo : l'encyclopédie catholique pour tous* [nouvelle édition sous la direction de Mgr Michel DUBOST et Mgr Stanislas LALANNE], Paris, Mame, 2009, p. 416-417 et p. 436, référence citée dans l'article « Quiétisme » de Wikipédia, <https://fr.wikipedia.org/wiki/qui%C3%A9tisme> (page consultée le 2 nov. 2015 et vérifiée le 10 février 2017).

position auprès du Pape Innocent XII<sup>8</sup>. Par suite des pressions politiques de Louis XIV<sup>9</sup>, néanmoins, lui-même exhorté à cette position par Mme de Maintenon, le Saint-Siège condamne finalement, en 1699, vingt-trois passages tirés des *Maximes des saints* de Fénelon, mettant un terme final à ces intenses débats.

Un discrédit radical est lancé sur tout le courant mystique pour les décennies à venir : à peu près tout le XVIII<sup>e</sup> siècle est hostile au mysticisme, et l'on veut même réviser l'histoire et accuser de quiétisme plusieurs saints passés, dont Sainte Thérèse d'Avila (qui sera néanmoins défendue par Robert Arnauld d'Antilly<sup>10</sup>). Une page de l'histoire des idées est définitivement tournée avec la condamnation des *Maximes des saints* de Fénelon par Rome en 1699.

## 2. Malebranche dans la querelle du pur amour de Dieu

### 2.1 Implication de Malebranche malgré lui dans cette querelle par Lamy

Le bénédictin François Lamy (1636-1711) est un ami de Fénelon dont il est resté proche même dans la controverse, comme en témoigne la correspondance entre les deux hommes de 1695 à la mort de Lamy en 1711. L'une de ces lettres, la cinquième (« Lettre sur la prédestination », sans date), est particulièrement importante pour comprendre l'influence spirituelle de Fénelon sur Lamy. À Lamy qui lui faisait part de ses angoisses concernant la prédestination et son salut personnel, Fénelon répond en l'incitant à se plonger dans le pur amour de Dieu comme il le fait lui-même, ce qui le délivre de ses inquiétudes et de la pensée de son salut :

Pour moi, dans cette incertitude, je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des damnés est incomparablement plus grand que le nombre des prédestinés. Ainsi toutes les fois que je m'arrêteraï aux vraisemblances humaines, il y aurait à parier cent contre un que je ne me trouverais point du petit nombre des prédestinés (...). Dans cette incertitude pour le salut éternel, qu'est-ce qui peut calmer mon cœur? (...) Je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi, qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimais Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourrait pas me mettre en paix. Plus je le voudrais, plus je serais troublé par mon incertitude. Mais la paix ne viendra que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je la désire et la demande en tout état, selon la volonté très expresse de Dieu<sup>11</sup>.

8. Laurence SAYDON, « Fénelon et le quiétisme », <http://www.recherche-fenelon.com/page-13256-laurence-saydon.html> (page consultée le 2 novembre 2015, vérifiée le 10 février 2017).

9. Cf. article « Quiétisme » sur Wikipédia, note 5.

10. « Quiétisme » sur Wikipédia, note 7.

11. Lettres sur la Prédestination, V, 7<sup>e</sup>, dans J.E.A. GOSSELIN (ed.), *Œuvres complètes de Fénelon archevêque de Cambrai*, t. II, Paris, J. Leroux et Jouby, 1851. Cité par Yves DE MONTCHEUIL dans *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1947, p. 93-94.

De fait, Lamy est totalement convaincu par cette spiritualité et il ne tardera pas à se faire lui aussi le défenseur de la thèse du pur amour de Dieu. Il va créer une nouvelle controverse, cependant, en utilisant la philosophie de son ami et maître Malebranche pour la défense de cette position lors de la publication en 1697 du troisième volume de son *opus magnum*, *De la connaissance de soi-même*.

Malebranche se sent trahi: non seulement Lamy ne l'a pas consulté avant de l'impliquer de la sorte dans cette querelle théologique, mais même, il juge que sa position est mal représentée et mal comprise – même s'il est probable que Lamy était de bonne foi dans son erreur. C'est dans le but de clarifier sa position et de se défendre de soutenir la thèse tant décriée du pur amour de Dieu que Malebranche rédige, après la parution du volume de Lamy, un petit *Traité de l'amour de Dieu*. On peut juger de la rapidité de la rédaction de ce traité, signe de la nécessité ressentie par Malebranche de se dissocier le plus vite possible de Lamy et Fénelon, par le fait qu'il est inclus dans la deuxième édition du *Traité de morale* de Malebranche qui paraît dès octobre 1697, quelques mois à peine après le troisième volume de *La connaissance de soi-même*.

Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, Malebranche contredit les thèses du quiétisme et réfute l'association à Lamy. Mais, fait intéressant, il refuse tout autant d'être rangé parmi les partisans d'un amour intéressé de Dieu, ce qui représente une ambiguïté difficile à saisir. Finalement, la grande querelle du pur amour de Dieu a pris fin avec la condamnation des vingt-trois thèses tirées des *Maximes des Saints* de Fénelon par le Pape, mais cet épisode de l'histoire intellectuelle révèle l'originalité de la théorie de Malebranche en matière d'amour de Dieu, qui serait peut-être, s'il n'avait pas explicité sa position dans son *Traité de l'amour de Dieu*, restée confuse et incomprise.

## 2.2 Malebranche du côté du pur amour de Dieu ?

De fait, dans son *Traité de morale* paru en 1684, Malebranche avait utilisé de nombreuses formules qui pouvaient faire croire à Lamy, en toute bonne foi, qu'il était partisan d'un désintéressement absolu en matière d'amour de Dieu, compris comme l'affirmation que l'âme peut s'affranchir totalement de son amour de soi face à Dieu.

La thèse principale du *Traité de morale* consiste à dire que la vertu consiste tout entière dans l'amour libre, habituel et dominant de l'Ordre. Or l'amour-propre, selon les propres mots de Malebranche, est «l'ennemi irréconciliable de la vertu ou de l'amour dominant de l'Ordre immuable<sup>12</sup>». Il semblait donc

12. Cf. notamment 1<sup>e</sup> partie, chap. 3, par. XII, dans Nicolas MALEBRANCHE, *Œuvres* («Pléiade»), vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 448.

logique d'interpréter que, selon ces prémisses, Malebranche soutenait l'idée que l'âme devait anéantir son amour-propre pour aimer Dieu pleinement, et qu'elle devait mettre de côté sa recherche du bonheur dans cette démarche. Le passage suivant, parmi plusieurs autres du même genre, semble corroborer cette idée :

Pour posséder la vertu, il ne suffit pas d'aimer l'Ordre d'un amour naturel, il faut encore l'aimer d'un amour libre<sup>13</sup>, éclairé, raisonnable. Mais de plus il ne suffit pas de l'aimer, lorsqu'il s'accompagne actuellement avec notre amour-propre; il faut lui sacrifier tout ce qu'il exige de nous, notre bonheur actuel, et s'il le demandait ainsi, notre être propre: car la vertu ne consiste que dans l'amour dominant de l'Ordre immuable<sup>14</sup>.

Le *Traité de morale* explique que l'idée que notre amour des choses et des êtres doit être proportionné à leur mérite ou degré de perfection: «L'ordre même demande qu'on les estime et qu'on les aime [les créatures] à proportion de la perfection soit naturelle, soit morale, qu'elles possèdent, du moins autant que ces perfections nous sont connues<sup>15</sup>.» Cet «Ordre», avec une majuscule, est le reflet des perfections objectives des êtres. Comme Malebranche le dit bien dans un passage éloquent, on doit aimer plus son cocher que son cheval, et plus son cheval que toute chose strictement matérielle :

De même il est vrai qu'une bête est plus estimable qu'une pierre, et moins estimable qu'un homme: parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre, que de la pierre à la bête: et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme, qu'entre l'homme comparé à la bête. Et celui qui voit ces rapports de perfection, voit des vérités qui doivent régler son estime, et par conséquent cette espèce d'estime que l'amour détermine. Mais celui qui estime plus son cheval que son cocher, ou qui croit qu'une pierre en elle-même est plus estimable qu'une mouche, ou que le plus petit des corps organisés, ne voit point ce que peut-être il pense voir (...). Ce n'est point l'amour de l'Ordre, mais l'amour-propre, qui le porte à aimer comme il aime<sup>16</sup>.

On pourrait donc logiquement penser que, pour Malebranche, l'amour qui se détourne de l'amour-propre, ce qui est à proprement parler le but de la vertu, va pouvoir se consacrer tout entier à Dieu, et s'abîmer en lui sans qu'il reste de trace du désir d'être heureux, ou de la préoccupation égocentrique de son salut. On aime les choses proportionnellement à leur perfection, est Dieu est

13. Malebranche distingue entre l'amour libre, produit de la volonté, et l'amour naturel ou nécessaire, produit automatiquement en nous par la sensation de plaisir (Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, 3, art. XVIII, p. 452-453). Dans le cas de l'amour de Dieu ou de l'Ordre, on comprend bien que l'impératif soit celui d'un amour libre.

14. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, 3, art. XVI, p. 451.

15. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, 3, art. X, p. 447.

16. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, 1, art. XIII, p. 429.

la perfection absolue : donc, on ne peut que l'aimer absolument, la conséquence est logique.

Mais Dieu se soumet aussi à cet Ordre<sup>17</sup>, et celui-ci lui fait aimer précisément les êtres humains. Dieu, selon Malebranche, s'aime d'un amour invincible et nécessaire, mais il aime aussi l'homme, dans la mesure où celui-ci est à son image. En suivant cette logique, l'amour entier de Dieu et de l'Ordre n'exclut nullement l'amour de soi, mais l'inclut bel et bien. Il n'y a donc pas une alternative exclusive entre les deux. Bien au contraire, aimer vraiment Dieu, c'est aussi le voir en soi-même et s'aimer en tant que créature divine.

### 2.3 Malebranche contre le quiétisme : amour-propre vs. juste estime de soi

Malebranche distingue bien, y compris dans le *Traité de morale*, un amour légitime et un amour illégitime de soi. Pour Malebranche, l'amour-propre est effectivement totalement antithétique de l'amour de l'Ordre, en ce qu'il détourne l'âme de l'amour de la véritable source du bien et du bonheur en obscurcissant son jugement, ce qui a pour effet que l'âme croit que c'est le corps et les biens matériels qui sont les causes de son bonheur. Mais l'amour-propre peut aussi être « éclairé », et dans ce cas il devient compatible avec une juste estime de soi qui prend la forme d'un amour de bienveillance ou d'estime, et qui se concilie tout autant avec un amour d'union avec Dieu.

Le vocabulaire de l'amour d'union et de l'amour d'estime est introduit au chapitre III de la première partie du *Traité de morale*, à l'article 8. L'amour d'union se porte envers ce qu'on croit être la cause de son bonheur. Deux options, et deux seulement, se présentent alors pour la volonté : aimer Dieu, ou aimer de manière passionnelle, c'est-à-dire à travers son corps, ce qui représente l'amour-propre ou la concupiscence. L'amour de bienveillance, pour sa part, est défini comme un amour se portant vers ce qu'on estime (c'est un amour de l'Ordre). Or, le détournement de l'amour-propre en amour d'union avec Dieu n'empêche pas de se porter un amour de bienveillance à soi-même, que Malebranche qualifie d'amour « envers soi », mais qu'en reprenant la distinction classique entre amour-propre et amour de soi, on peut appeler l'« amour de soi ».

Pour Malebranche, cet amour, qui nous pousse à nous aimer selon notre véritable perfection, donc à nous aimer naturellement plus que les autres êtres, n'est pas un amour pécheur. Il est parfaitement compatible avec la vertu. Mieux encore : Adam le possédait à l'ère pré-lapsaire, et c'est uniquement de sa forme

17. « Et, comme il s'aime invinciblement, il ne peut s'empêcher d'estimer et d'aimer les choses à proportion qu'elles sont estimables, à proportion qu'elles sont aimables, selon l'Ordre immuable de ses propres perfections ; car les êtres ne sont plus ou moins parfaits que parce qu'ils participent plus ou moins aux perfections divines. » (Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I,1, art. 10, p. 428)

corrompue, c'est-à-dire l'amour-propre ou la concupiscence, qu'il faut se détourner. Dans l'article du 1<sup>er</sup> chapitre suivant immédiatement celui avec l'exemple du cocher, du cheval et de la pierre, Malebranche indique ainsi que la connaissance de l'Ordre nous impose de nous aimer ; car Dieu même nous aime nécessairement en tant que nous sommes à son image, donc très parfaits :

Puisque la *Vérité* et l'*Ordre* sont des rapports de grandeur et de perfection réels, immuables, nécessaires, rapports que renferme la substance du Verbe divin, celui qui voit ces rapports, voit ce que Dieu voit : celui qui règle son amour sur ces rapports, suit une loi que Dieu aime invinciblement (...). En un mot puisqu'il connaît et aime ce que Dieu connaît et ce qu'il aime, il est semblable à Dieu autant qu'il en est capable. Ainsi comme Dieu s'aime invinciblement, il ne se peut qu'il n'estime et qu'il n'aime son image<sup>18</sup>.

Le paragraphe suivant développera d'ailleurs l'idée qu'une des ressemblances principales avec Dieu, qui nous rend particulièrement estimables, est notre liberté.

Mais Lamy a une conception philosophique très étrangère à celle de Malebranche sur le plan de l'anthropologie. L'anthropologie pessimiste de Lamy, qui hait le corps (on s'en rend très bien compte à la lecture des *Saints gémissements de l'âme*, par exemple) et qui voit dans la nature humaine une nature définitivement corrompue par le péché originel, est bien plus proche de Port-Royal qu'elle ne l'est, sur ce plan, de l'anthropologie optimiste de Malebranche. C'est en ce sens que Lamy ne pouvait pas saisir la subtilité de la position de Malebranche, car pour lui, l'amour-propre était nécessairement contraire à l'amour de Dieu, et toute forme d'amour de soi ne pouvait être que de l'amour-propre.

#### 2.4 La correspondance subséquente entre Lamy et Malebranche

À la suite de la publication en 1697 du *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche, Lamy et celui-ci échangent plusieurs lettres dans lesquelles Lamy explique à Malebranche qu'il a du mal à cerner sa position et qu'il ne comprend pas comment son ami évite, tel qu'il le prétend, de tomber dans sa conception où l'amour de Dieu doit toujours être intéressé. Il pense que le *Traité de l'amour de Dieu* présente des thèses opposées à celles défendues précédemment (notamment dans son *Traité de morale* de 1684) et donc que Malebranche est en contradiction avec lui-même. Mais il convient de voir qu'il n'y a pas eu de changement de position de la part de Malebranche sur ce point, juste une clarification. Dans le *Traité de morale*, Malebranche a aussi soutenu que l'âme humaine était incapable de se départir de son désir du bonheur, pour les raisons exposées ci-dessus. Et dans le *Traité de l'amour de Dieu*, Malebranche

18. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, chap. 1, XIV, p. 429.

pousse encore assez loin le désintéressement de l'amour envers Dieu, comme il le précise à Lamy en lui reprochant d'avoir choisi des passages pris hors contexte<sup>19</sup>. Mais Lamy ne peut comprendre la troisième voie tracée par Malebranche, celle où il n'est pas nécessaire de choisir entre amour de soi et amour de Dieu, et où seul l'amour-propre issu du péché est à rejeter, et non pas toute la nature humaine.

L'échange de lettres entre les deux hommes, accompagné dans la réédition du *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche d'une *Réponse générale*, comporte trois types d'arguments de la part de Malebranche, qu'Yves de Montcheuil a bien distingués dans *Malebranche et le quiétisme* :

Pour les énumérer dans l'ordre le moins artificiel que nous puissions trouver, disons que nous rencontrons un argument théologique, fondé sur l'autorité de l'Écriture sainte et celle des Pères de l'Église (particulièrement de saint Augustin), avec un recours subsidiaire aux philosophes; un argument d'expérience faisant appel au sentiment intérieur; enfin un argument tiré des conséquences funestes qu'engendre en spiritualité l'amour désintéressé prôné par Lamy<sup>20</sup>.

Sans nous attarder au premier type d'argument, théologique, examinons les deux sortes d'arguments suivants, qui sont à proprement parler les arguments philosophiques. On peut qualifier avec Montcheuil d'argument « du sentiment intérieur » l'idée qu'il est contraire à ce qu'on sent de la nature de notre volonté de prétendre qu'elle peut être guidée par autre chose que par le désir du bonheur. C'est ici un leitmotiv de la philosophie de Malebranche: il est dans l'essence même de la volonté de désirer être heureux; aucune volonté ne peut se concevoir hors de ce désir naturel. Le problème aux yeux d'un lecteur rigoriste comme Lamy, c'est que ce désir du bonheur n'est pas vu comme une conséquence du péché originel. Selon Malebranche, Adam désirait lui aussi être heureux et jouir des choses bonnes au Paradis terrestre; le plaisir n'est pas un péché<sup>21</sup>. Ce qu'a fait le péché originel, selon Malebranche, c'est dévier notre connaissance, l'obscurcir par le biais des sensations et passions, qui font alors croire à l'âme que son bien réside dans les choses matérielles, ce qui la conduit nécessairement à les désirer.

19. « Dans mon petit *Traité de l'amour de Dieu*, je crois avoir poussé le désintéressement assez loin pour contenter ceux qui ont horreur d'un désintéressement imaginaire, lequel détruit ou plutôt affaiblit et corrompt la nature au lieu de la réparer et de la perfectionner (...). Donnez-vous la peine de le relire sans prévention, et vous verrez que j'y pousse plus loin le désintéressement de l'amour que dans les passages que vous avez extraits » (« Lettre II de Malebranche à Lamy », dans Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de l'amour de Dieu suivi des trois lettres au Père Lamy*, Désiré ROUSTAN (ed.), Paris, Bossard, 1922, p. 183).

20. YVES DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quiétisme*, p. 109.

21. C'est d'ailleurs ce qui a valu à Malebranche d'être qualifié par Arnauld d'« épicurien » après la publication de la *Recherche de la vérité* en 1674-75, où il soutenait déjà cette thèse controversée.

Or, cette position était déjà présente dans le *Traité de morale* – et bien avant aussi. Parce exemple dès le premier chapitre de la première partie du *Traité de morale*, lorsque Malebranche tranchait sur la question de la Grâce en disant que la justice de Dieu imposait que le mérite et les bonnes actions soient récompensés. Puisque l'âme ne cherche qu'à être heureuse, argumentait-il, il fallait postuler que Dieu, par sa Grâce, accordait le bonheur aux âmes méritoires. Par ses œuvres, l'homme se mérite le salut, et par la Grâce, Dieu le rend heureux à proportion de ses mérites. Ainsi, on comprend bien que, selon Malebranche, la vertu ne suppose nullement le désintéret. Dans sa correspondance avec Lamy, il souligne que cette conception est appuyée par les Écritures: «Je vous prie, mon R.P., de me marquer quelque endroit de l'Évangile qui prouve qu'on puisse solidement aimer quelque chose par un autre principe que celui d'être solidement heureux<sup>22</sup>.» En revanche, l'amour de Dieu peut rester «pur» et entier, c'est-à-dire qu'on ne l'aime pas *pour* être heureux: on l'aime parce qu'il est infiniment aimable, par amour de l'Ordre qui nous attire vers sa perfection infinie. Il est impossible d'envisager que l'âme puisse cesser de vouloir être heureuse.

Le dernier type d'arguments utilisé par Malebranche est d'ordre moral, car celui-ci avait surtout peur des conséquences de la position de Fénelon. Yves de Montcheuil montre que dans son rejet du quiétisme, Malebranche n'avait probablement aucune connaissance directe des écrits de Molinos, mais qu'il visait certains éléments qui lui paraissaient inacceptables dans leur reprise chez Fénelon. Par exemple, dans les *Maximes des Saints*, Fénelon écrivait:

On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimerait pas davantage, quand même il comblerait l'âme de consolations. Ni la crainte des châtements, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant [on devine que Malebranche ne pouvait accepter un seul mot de cette phrase]. On l'aimerait autant, quand même par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudrait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé<sup>23</sup>.

Abomination! Une telle idée était aberrante pour Malebranche. Dans son édition du *Traité de l'amour de Dieu* de 1922, Roustan cite un fragment très révélateur à ce sujet d'une lettre écrite par Malebranche à M. Berrand, datée de novembre 1697:

22. «Lettre I de Malebranche à Lamy», dans Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de l'amour de Dieu suivi des trois lettres au Père Lamy*, Désiré ROUSTAN (ed.), Paris, Bossard, 1922, p. 155.

23. François FÉNELON, «Maximes des saints, 5<sup>e</sup> amour», dans *Œuvres de Fénelon*, Paris, Périsse, 1843, p. 10, cité par Yves DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quiétisme*, p. 104-105.

L'article que vous me demandez est le vingt-troisième<sup>24</sup>. La difficulté que j'y trouve est en deux mots que l'acte de la volonté est dérégulé lorsqu'il n'est pas juste: or, consentir qu'une âme juste soit éternellement malheureuse, éternellement punie, cela n'est pas juste; donc dans la supposition, impossible certainement, que Dieu veuille punir éternellement une âme juste; consentir à cela, ce n'est pas consentir à la volonté du vrai Dieu, mais d'un Dieu injuste. Ainsi il me paraît qu'on ne peut y consentir sans dérèglement, et qu'on ne doit point inspirer à une âme de faire cet acte; mais de plus cet acte est impossible, pourvu qu'il soit sérieux, et que celui qui veut le faire sache bien ce que c'est que les peines des damnés et ce que c'est que l'éternité<sup>25</sup>.

Malebranche rejette catégoriquement la dissociation entre recherche du bonheur et amour de Dieu. L'amour de Dieu doit se faire dans la confiance heureuse que Dieu, qui nous aime à hauteur de nos mérites, nous récompensera aussi pour nos bonnes actions et pour la pureté de notre cœur. La vertu n'est pas que de l'ordre des actes, c'est donc bien le cœur qui sera jugé, mais il sera jugé par un Dieu juste et aimant qui ne s'amuse pas à tromper nos attentes rationnelles. Cette rationalité intrinsèque de Dieu fait partie intégrante, aux yeux de Malebranche, de la justice divine, et il n'y a justement qu'un tel Dieu que nous puissions aimer de tout notre cœur. À ses yeux, ruiner cette confiance en Dieu est porteur de sédition et d'athéisme bien plus que ne l'est l'amour légitime de soi, qu'on ne peut ôter de la nature humaine, que rejettent Fénelon et Lamy. Cette position excessive du «pur» amour de Dieu lui semble, en réalité, dangereuse tant pour les mœurs que pour la théologie, et c'est pourquoi il n'a pas voulu laisser passer l'assimilation effectuée par Lamy entre ses positions nuancées et cette thèse extrême.

## Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons tenté de tracer l'histoire d'une querelle dont il appert clairement qu'elle n'est pas que d'ordre théologique, en ce qu'elle touche, ultimement, aux conceptions anthropologiques des philosophes concernés. La position de Malebranche, assimilée par erreur par Lamy à celle du pur amour de Dieu de Fénelon et des quiétistes, se révèle d'une subtilité toute en nuances mais foncièrement cohérente – et l'un des buts de cet article était de montrer que contrairement à ce que croyait Lamy, Malebranche n'a pas modifié sa théorie entre le *Traité de morale* de 1684 et son *Traité de l'amour de Dieu* en 1687.

Pour Malebranche, la pureté (de l'amour envers Dieu) est parfaitement compatible avec l'intéressement de l'âme envers le bonheur. Mais elle est,

24. Citation du 23<sup>e</sup> article d'Issy, cf. Yves DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quiétisme*, p. 106. Cet article développe la même idée que le 5<sup>e</sup> amour.

25. Yves DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quiétisme*, p. 105-106.

inversement, incompatible avec le quiétisme: d'une part, à cause du risque d'oubli des œuvres; d'autre part, et on peut aller jusqu'à penser que c'est là la raison la plus importante, à cause de la conception malebranchiste de la justice et de la rationalité divine. Ainsi, tandis que, pour Bossuet, initiateur de cette querelle, le plus qu'il y avait à craindre était une atteinte à l'ordre et aux coutumes ecclésiastiques, pour Malebranche, c'est la bonté divine qui est en jeu, et donc la théodicée. La question de la justice divine, comme celle de la grâce, sont donc centrales à la prise de position de Malebranche sur cette question. Ces thèses lui sont tout à fait essentielles, et si Lamy ne saisisait pas leur lien avec la question du désintéressement, c'est parce qu'il ne pouvait concevoir une nature humaine non corrompue s'aimant néanmoins soi-même.

*Université du Québec à Trois-Rivières*

### Médiagraphie

#### *Sources primaires:*

FÉNELON, François de, *Œuvres de Fénelon...*, édition dirigée par MM.\*\*\* [Gosselin et Caron], directeurs du Séminaire de Saint-Sulpice, Lyon-Paris, Périsse Frères, 1843.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres* (« Pléiade »), vol. II, Paris, Gallimard, 1992.

Malebranche, Nicolas, *Traité de l'amour de Dieu suivi des trois lettres au Père Lamy*, éd. Désiré ROUSTAN, Paris, Bossard, 1922.

#### *Sources secondaires:*

ARMOGATHE, Jean-Robert, article « Molinisme » dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 10 février 2017 (URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/molanisme/>).

ARMOGATHE, Jean-Robert, *Le Quiétisme*, Paris, PUF, 1973.

CHARLES, Sébastien, *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2003.

DUDON, Paul, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921.

LE BRUN, Jacques, article « Quiétisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 février 2017 (URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/quietisme/>).

DUBOST, Michel et LALANNE, Stanislas, *Le nouveau Théo: l'encyclopédie catholique pour tous<sup>2</sup>*, Paris, Mame, 2009.

MONTCHEUIL, Yves de, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1947.

Article « Quiétisme » de Wikipédia, <https://fr.wikipedia.org/wiki/qui%C3%A9tisme> (page consultée le 2 nov. 2015 et vérifiée le 10 février 2017).

Saydon, Laurence, « Fénelon et le quiétisme », <http://www.recherche-fenelon.com/page-13256-laurence-saydon.html> (page consultée le 2 novembre 2015, vérifiée le 10 février 2017).

## SOMMAIRE

Dans la dernière décennie du XVII<sup>e</sup> siècle se joue entre Fénelon et Bossuet une querelle portant sur le « pur amour de Dieu », c'est-à-dire sur la possibilité, ou non, de faire disparaître totalement le moi dans l'amour mystique de Dieu. Or, Malebranche se trouve entraîné malgré lui dans cette controverse par son ami François Lamy, qui cite son *Traité de morale* en faveur d'un désintéressement absolu. Rédigeant en réponse en 1697 un *Traité de l'amour de Dieu* visant à montrer « en quel sens il doit être désintéressé », il se défend d'être un partisan du pur amour. Ce texte montrera la subtilité de la position intermédiaire de Malebranche qui soutient, d'une part, qu'on ne peut évidemment aimer Dieu si on l'aime à travers notre recherche du plaisir, mais d'autre part que la volonté est aussi, par une essence qui remonte plus loin que sa nature déchue, une recherche du bonheur, de sorte qu'une juste estime de soi fait inéluctablement partie d'un amour désintéressé de Dieu.

## SUMMARY

In the last decade of the 17<sup>th</sup> century, Fénelon and Bossuet are engaged in an intellectual fight over the “pure love of God,” i.e., over the possibility (or not) to dissolve the “I” completely in the mystical fusion with God. It turns out that Malebranche gets included despite his will in this debate by his friend François Lamy, who sincerely reads his *Treatise on Morals* as advocating an absolute disinterest. Malebranche will defend himself from these allegations in his 1697 *Treatise of the Love of God*, in which he will try to show “in which sense it [this love] must be disinterested.” The aim of this paper is to explain the subtle distinctions introduced by Malebranche in order to defend a delicate intermediary position: on the one hand, it is obvious that we cannot love God if we only look for our own pleasure, but at the same time, the will is also by nature a will for happiness, as its pre-lapsarian essence shows, so that it is inevitable that a just self-esteem be part of a disinterested love of God.

---

## FONTENELLE, MALEBRANCHE ET LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE

MITIA RIOUX-BEAULNE

Même s'il ne fait pas de doute qu'il soit légitime d'étudier Malebranche comme un philosophe à part entière, le lecteur qui tourne les pages de *La Recherche de la vérité* est tout de même d'entrée de jeu confronté à un dispositif qui ne va pas sans laisser un sentiment d'inconfort quant à la manière dont font irruption des enjeux, motifs et concepts plus théologiques que philosophiques. Non que cette hétéronomie soit choquante ou impensable : les philosophes de l'âge classique, chacun à leur manière, nous ont habitués à nous promener sur les frontières poreuses qui circonscrivent aux disciplines leurs domaines. Et celle qui sépare la philosophie de la théologie est, on le sait, en elle-même un enjeu particulièrement sensible.

Pourtant, le cas de Malebranche est particulier, à cause de sa manière propre de jouer de cette porosité. Au XX<sup>e</sup> siècle, ce « cas Malebranche » a donné lieu à cette célèbre conclusion d'André Robinet à la longue étude qu'il avait consacrée à la pensée de cet auteur :

Nous cherchions un « philosophe ». Nous avons trouvé un « théologien ». Nous n'y pouvons rien. Nous le constatons en historien<sup>1</sup>.

Ce jugement « sévère », si l'on veut, c'est-à-dire, somme toute, fondé sur la base d'une critériologie exigeante quant à ce qui distingue la philosophie de la théologie, a bien sûr donné lieu à de nombreuses réactions, souvent motivées par un désir de « sauver » Malebranche. Soit alors on montre que les effets de contamination qu'on y trouve n'entament pas l'autonomie de sa philosophie, soit au contraire on enfonce le clou en rapportant cette contamination à un effort de constitution d'une *philosophie chrétienne*<sup>2</sup>.

---

1. André ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 501.

2. L'expression célèbre est d'Henri GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 143. Pour une mise à jour de ces discussions, on consultera avec profit : Christian MOISUC, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionnalisme*, Bucarest, Zeta, 2015. Voir tout particulièrement les pages 64 à 73.

*L'hypothèse de travail qui régit cette contribution est que ces discussions forment un thème récurrent dans la réception de Malebranche depuis les premières lectures de La Recherche de la vérité, et que cela s'explique par la rupture qu'il provoque avec les horizons d'attente des philosophes et théologiens. Rupture qui tient largement à l'enchevêtrement singulier des registres discursifs que présente son argumentaire. Jusqu'à un certain point, cela est immédiatement apparent si l'on observe que les querelles – et au premier chef celle avec Arnauld – dans lesquelles Malebranche est entraîné après la publication de son maître-livre l'obligent à traverser la frontière à tout moment. On remarquera cependant que la question de savoir à quelle enseigne loge Malebranche est rarement le cœur du problème: le plus souvent, celui-ci est plutôt sommé de rendre compte de l'orthodoxie de ses thèses ou des conséquences qu'on en peut tirer, ou encore de se défendre de tout glissement possible vers le « spinozisme », infamie suprême.*

C'est là, nous semble-t-il, l'intérêt indéniable de la lecture – plutôt négligée par la critique contemporaine – que propose Fontenelle de *La Recherche de la vérité* que de mettre précisément en scène ce « malaise » qu'elle produit chez ses premiers lecteurs. C'est que d'une part, il sait reconnaître la valeur philosophique du travail des philosophes modernes qui prolongent le programme cartésien de mécanisation de la nature, tout en s'interrogeant justement sur la porosité des frontières entre philosophie et théologie dans la version malebranchiste de ce programme. La délicatesse de Fontenelle laisse toutefois planer un doute: le malentendu pourrait bien provenir d'une indétermination du texte source lui-même – celui de Descartes. En ce sens, la tournure que la pensée cartésienne aurait prise chez Malebranche serait un indice de ce que l'entrée dans la modernité aurait affaire avec un certain « effet Descartes », mais qu'elle ne s'y résout pas, et qu'ainsi la modernité du cartésianisme même n'a de sens que si elle est bien comprise et défendue, que si on la débusque là où elle est réellement dans la pensée cartésienne. À terme, il se pourrait que c'est pour avoir été trop fidèle à Descartes, qu'il faut lire Malebranche en séparant le bon grain de l'ivraie – ce que Fontenelle ne manquera pas de faire.

La mise en scène fontenellienne vise ainsi, par-delà les doutes qu'il présente sur le système des causes occasionnelles, à poser le problème de la frontière entre philosophie et théologie, voire à chercher à circonscrire le territoire de la première afin de lui préserver son autonomie. Cette opération a un double effet à l'égard de la pensée et de la figure de Malebranche: d'une part, il s'agit de leur donner la place qui leur revient dans une *histoire de l'esprit humain* de manière à induire un cadre de réception qui définit par avance ce que serait un bon usage de Malebranche; d'autre part, il s'agit d'exemplifier ce bon usage et de montrer comment on peut travailler le texte de Malebranche « en moderne », c'est-à-dire non pas comme un texte sacré qui exigerait un sorte d'acte de soumission, mais comme une véritable production de l'esprit qui

demande à être fécondée par la critique, comment, donc, on peut travailler le texte de Malebranche *en malebranchiste*. Tant on sait à quel point Malebranche incarne une authentique auto-affirmation de la *légitimité des modernes* se caractérisant par la revendication du droit à s'affranchir, en philosophie, de l'autorité des auteurs du passé, et cela justement par opposition à ce qui se produit en théologie, où l'autorité s'édifie sur la proximité à l'origine. Ainsi, ce qui serait recommandable de Malebranche ne tiendrait pas tant aux thèses qu'il défend, qu'à un certain *ethos* qu'il incarne et prêche par l'exemple, mais qui demande à être mis en lumière. Aussi ce qui est visé par Fontenelle est-il l'élément de la philosophie de Malebranche dont l'actualité transcende l'histoire de l'esprit humain.

### Remarques préliminaires

Ce travail de Fontenelle sur la réception de Malebranche, il s'établit en deux phases.

On trouve d'abord, en 1686, la publication anonyme des *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, imprimés à Rotterdam<sup>3</sup>, et dont Bayle laisse filtrer le nom de l'auteur dans la recension qu'il en propose dans ses *Nouvelles de la République des Lettres* de mars de la même année. Les *Doutes* attirent l'attention: Malebranche et Bayle y répondent, Fontenelle se défend, Malebranche revient à la charge, et François Lamy y reviendra en 1703 dans ses *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*. Leibniz lui-même pourrait y avoir puisé pour développer sa réplique à l'occasionalisme de Malebranche dans son *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695. La publication des *Doutes* est remarquable notamment parce qu'il s'agit du premier texte proprement philosophique de Fontenelle, survenant trois ans après ses *Nouveaux dialogues des morts* qui étaient loin d'annoncer un goût pour le débat philosophique à un tel niveau de technicité. Mais elle s'inscrit pourtant dans un mouvement plus vaste: 1686 est en effet aussi la date de publication coup sur coup de la première édition des *Entretiens sur la pluralité des mondes* qui cherchent à gagner le public au «parti de la philosophie» cartésienne et de l'*Histoire des oracles* qui bat en brèche la superstition. Recadrés ainsi, les *Doutes* semblent plutôt participer d'une stratégie de défense d'une philosophie «devenue bien mécanique», comme le dit la marquise des *Entretiens*<sup>4</sup>, et affranchie de

3. Pour les circonstances de la publication de ce texte, voir Alain NIDERST, *Fontenelle*, Paris, Plon, 1991, p. 101-104 et Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques* (sous la direction de Sophie AUDIDIÈRE), Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 171-175, ci-après cité DAM, [page].

4. Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Œuvres complètes* (sous la direction d'Alain NIDERST), Paris, Fayard, 1990-1994, vol. I, p. 21. Tous les renvois à cette édition par la suite seront présentés sous cette forme: OC, [numéro de volume], [page].

toute tentative de mainmise par une puissance étrangère – entendre théologico-politique.

De 1700 à 1740, Fontenelle sera secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences de Paris (en plus d'être membre de l'Académie française), et c'est dans ce contexte que survient une seconde intervention cruciale de Fontenelle vis-à-vis du malebranchisme<sup>5</sup>. À la mort du philosophe, qui était membre honoraire de cette académie depuis 1699, le secrétaire écrira son éloge funéraire, comme c'est alors coutume. Cependant, loin de se situer dans le registre convenu de l'hagiographie, l'Éloge du père Malebranche<sup>6</sup>, comme d'autres signés par Fontenelle, est aussi un lieu d'élaboration critique de ce qui mérite de passer à l'histoire – et de fait, le geste a de l'importance, puisque l'éloge sera répercuté (comme d'ailleurs, celui de Leibniz) presque mot pour mot par Diderot à l'article MALEBRANCHISME de l'*Encyclopédie* avec tout le subtil art de la déformation et de l'appropriation dont il est capable<sup>7</sup>. On mesure alors toute l'importance que peuvent prendre des réticences exprimées ouvertement dans un tel contexte: elles illustrent d'entrée de jeu le travail de mise à distance qui est impliqué dans l'art de mettre en forme un héritage pour permettre à la postérité d'en user avec la liberté requise. Ce qui est élevé au rang d'exemple, ici, ce n'est pas tant la figure de celui dont on fait l'éloge, que celle qui se dessine en filigrane de celui qui fait l'éloge – en tant qu'il incarne cette liberté d'esprit nécessaire à toute réception critique.

L'important, ici, c'est qu'en dépit du fait que Fontenelle ait pour ainsi dire été mis de côté par une certaine histoire de la philosophie qui demande des systèmes comme seuls objets dignes de son intérêt<sup>8</sup>, les protagonistes de ces échanges eux, reconnaissent par l'attention qu'ils lui donnent, que Fontenelle a un rôle à jouer dans l'avenir du malebranchisme. Que Fontenelle est un opérateur central de ce qui fait ou non l'actualité de Malebranche. Ainsi, l'attention qu'il accorde à la réception de Fontenelle est en quelque sorte une preuve par les effets de ce que cette lecture était considérée par Malebranche

5. De fait, il y a des remarques sur divers aspects de la pensée de Malebranche dans les volumes de l'*Histoire de l'Académie royale des Sciences*, mais elles demeurent allusives et liées à des débats entre académiciens sur des sujets bien circonscrits.

6. Au départ publié dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*, année 1715. Nous citons d'après l'édition des OC, VI.

7. Sur cette question du rôle des éloges de Fontenelle dans la réception au siècle des Lumières des philosophes du siècle précédent, voir: Sophie AUDIDIÈRE, « Une philosophie « conciliante, paisible et secrète »? L'article « Leibnitzianisme » de Diderot et l'Éloge de M. Leibnitz de Fontenelle », dans: Christian LEDUC, François PÉPIN, Anne-Line REY et Mitia RIOUX-BEAULNE (dir.), *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 173-192.

8. Évidemment, Fontenelle n'a pas toujours été négligé par la critique. Qu'on pense à ces lignes de Sainte-Beuve: « Philosophe supérieur qui avait sans doute quelque défauts de manière, mais qui voyait si juste et si loin quant à ce qui est du fond des choses. » (*Nouveaux lundis*, Paris, Lévy, 1868, vol. X, p. 95)

et ses proches comme importante pour la vie même de sa philosophie. Et cela est comme confirmé par l'histoire même : les *Éloges des savants* ont durant tout le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles constitué un modèle du genre, si bien qu'ils ont grandement contribué à forger le mythe attaché aux noms des savants qui en forment la galerie, de même qu'ils ont usé de la vie de ces savants pour construire, au fil de ces éloges mêmes, l'image d'un certain idéal du philosophe.

### Une histoire du malebranchisme : l'ironie fontenellienne à l'œuvre

La mise en scène de son dialogue avec Malebranche, Fontenelle la construit sur le fond d'une histoire de l'esprit humain, c'est-à-dire du développement de la raison dans le temps, en établissant la contribution individuelle de ceux qui y participent de manière plus prégnante. En un sens, c'est cela qui préoccupe Fontenelle tout au long des *Éloges des savants* qu'il écrit précisément pour servir cette histoire et en tirer les leçons qui s'imposent. Mais cette manière historique de traiter son sujet, elle est déjà employée en 1686. C'est là tout le travail de l'*Histoire des oracles*<sup>9</sup>, on en trouve la trace dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*<sup>10</sup>, et c'est également sur ce type de procédé que s'ouvrent les *Doutes*.

Il est en effet intéressant de constater que les deux premiers chapitres de ce texte s'efforcent de tracer le cadre à l'intérieur duquel les doutes de Fontenelle doivent être saisis, cadre qui est celui d'un accroissement d'intérêt accordé au système des causes occasionnelles au sein d'un public non spécialisé. Les *Doutes* pourraient passer pour un pavé dans la mare, si bien que Fontenelle donne un premier chapitre intitulé « Occasion de cet ouvrage », où il rappelle que rien ne faisant plus de bruit que la dispute entre Malebranche et Arnauld, « comme les autres »<sup>11</sup>, il en a été spectateur, ajoutant ironiquement que si ce type de querelles était un moyen de chercher la vérité, c'est de celle-ci qu'on serait en droit d'en attendre plus que de n'importe quelle autre. L'antiphrase fontenellienne veut faire croire que les doutes qu'il présente n'ont pas la prétention de rivaliser avec les objections d'Arnauld, qu'ils sont plus modestes. De fait, ajoute-t-il, tout vient de ce qu'il n'avait jamais « goûté » le système des causes occasionnelles, et avait espéré que ce qu'il y trouvait de douteux serait exposé par quelqu'un du calibre d'Arnauld, mais en vain... Ne

9. Tout le travail de Fontenelle dans ce texte, qui est une traduction/adaptation d'un livre d'Antonius Van Dale, consiste justement amplifier la nature historique du processus de disparition des oracles. Voir à ce sujet : Pierre MALANDAIN, « Nature et histoire dans l'*Histoire des oracles* », dans : Alain NIDERST (dir.), *Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 8 octobre 1987*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 75-84.

10. Le « Premier soir » propose toutes sortes de considérations sur la « généalogie des sciences » et sur l'évolution de l'astronomie du géocentrisme à l'héliocentrisme. Voir : OC, I, 17-36.

11. DAM, p. 176.

se reconnaissant pas dans les critiques du grand théologien, Fontenelle se résout à demander au public et à Malebranche avant tout (mais devant le public...) ce qu'il doit faire de ses doutes. La suite est savoureuse, utilisant les ressources rhétoriques d'une railleuse *captatio benevolentiae* pour retourner toutes les positions d'autorité :

Ce ne sont que des doutes que je propose, et je me rendrai à la première réponse qu'on aura la bonté de me donner. Ce qui doit répondre de la sincérité de mes paroles, c'est que je ne suis ni théologien, ni philosophe de profession, ni homme d'aucun nom, en quelque espèce que ce soit, que par conséquent je ne suis nullement engagé à avoir raison et que je puis avec honneur avouer que je me trompais, toutes les fois qu'on me le fera voir<sup>12</sup>.

Ainsi s'ouvre donc un jeu à trois personnages dont l'issue est conditionnée par la place que chacun convoite sur la scène de l'histoire. Ayant en effet affirmé que la vérité n'est pas sortie de la querelle exemplaire entre Malebranche et Arnauld, c'est qu'en fin de compte cette manière de chercher la vérité n'est peut-être pas la bonne. Et pour cause : dans cette querelle, l'un est théologien, l'autre est philosophe de profession, tous deux ont des noms (c'est-à-dire que leurs noms sont connus du public) et sont donc engagés par honneur à avoir raison. Alors que Fontenelle, tout homme du monde qu'il est, et, qui plus est, entrant dans la danse sans signer son texte, Fontenelle, lui, peut mettre une démarche sincère de recherche de vérité devant tout point d'honneur, et peut même se rétracter sans rien perdre si on lui montre qu'il a tort. Ce qui illustre à quel point ses doutes ne sont pas l'effet d'une vanité qui l'amènerait à instrumentaliser un débat qui occupe tout le monde. La rhétorique fontenellienne sert rien moins ici qu'une requalification de la philosophie : cette dernière n'a de sens que si elle est faite dans l'esprit d'une recherche désintéressée et d'une parole libre *parce que sans nom*. Les autres, ceux qui attachent leur nom à leurs écrits, s'efforcent en fait d'usurper une place dans la galerie d'une histoire des vainqueurs qui, pour cette raison même, est une histoire de pacotille qui n'en impose qu'aux esprits sans finesse, et où la vérité semble reléguée au second rang. Fontenelle fait donc apparaître en creux l'idée qu'il se fait de la philosophie comme recherche de vérité, laquelle engage autant l'*ethos* que le *logos*. Mais il montre en même temps comment l'histoire de cette recherche risque toujours d'être contaminée par le jeu des passions, par celui de l'amour-propre, entraînant peut-être alors l'esprit humain hors du sentier qui mène à la vérité, d'où l'importance d'interventions comme celle que propose justement ce personnage qui replace cette recherche devant toute gloire personnelle... Un tel personnage, s'il est victorieux, ne gagne rien – tout revient à la vérité même.

Si, donc, le premier chapitre part d'un état de fait : que le malebranchisme est le sujet qui est sur toutes les lèvres, le deuxième prolonge la mise en scène,

12. DAM, p. 177.

mais en approchant de l'histoire de l'esprit humain proprement dite, c'est-à-dire d'une histoire des problèmes et des concepts philosophiques, de leur élaboration et de leurs déplacements – et non des seules passions qui les instrumentalisent. Fontenelle insiste sur le fait que cet effort de contextualisation est *utile*. C'est que pour mieux faire comprendre ses doutes, il faut une explication *et une histoire* du système des causes occasionnelles, histoire qui est une reconstitution par « conjectures<sup>13</sup> ». Notons-le d'emblée : ce dispositif « historique » a deux conséquences. D'abord, il permet de « déposséder » Malebranche de son système en montrant que sa naissance est attribuable à Descartes – ce qu'il n'aurait pas nié, mais il s'agit ici de le rappeler au public. Mais il permet en même temps d'inscrire Malebranche dans une certaine modernité en tant qu'il appartient à une filiation cartésienne. De la sorte, la philosophie de l'oratorien peut faire l'objet d'une appropriation par les modernes et être reportée sur un horizon de compréhension de l'histoire de la philosophie comme résultat d'un effort collectif.

L'histoire des causes occasionnelles procède donc en trois temps :

1) Descartes, affirme Fontenelle, aurait aperçu une « disproportion » entre ce qui pense et ce qui est étendu, et aurait alors été amené à considérer qu'il ne pouvait y avoir de liaison naturelle entre les deux. Il ne saurait, dans ce contexte, être question de faire des modifications de l'une des causes des modifications de l'autre. Il aurait donc fallu à Descartes les réduire au statut de causes occasionnelles, et donner à Dieu seul le statut de cause véritable de leurs modifications conjointes.

2) Confronté ensuite au problème de la transmission du mouvement d'un corps à un autre, tout aussi impossible à concevoir que dans le cas précédent, comme Descartes

...avait déjà en main des causes occasionnelles qui devaient leur naissance au système de l'âme, il vit qu'en les appliquant aux corps il faisait cesser toute la difficulté ; il fit donc les simples causes occasionnelles de la communication des mouvements les uns à l'égard des autres [...] et il voulut que Dieu fût la cause véritable qui à l'occasion du choc de deux corps, transportait quelque chose du mouvement de l'une dans l'autre<sup>14</sup>.

La perspective de l'historien a ceci d'intéressant, on le voit, qu'en prenant, pour ainsi dire, les choses de l'extérieur, les différentes décisions de Descartes, qui, de son point de vue, étaient les conclusions de raisonnements, apparaissent à la limite purement arbitraires. Ainsi, l'application des causes occasionnelles aux lois du choc est présentée comme une procédure de transport liée à une affaire de disponibilité : Descartes aurait simplement transposé la solution d'un problème dans un domaine donné à un autre, l'analogie des problèmes

13. *DAM*, p. 177.

14. *DAM*, p. 178.

conditionnant l'analogie des solutions. L'occasionnalisme en matière de physique prend l'allure d'une hypothèse *ad hoc*.

3) C'est alors que s'effectue le passage au malebranchisme :

Tel fut l'accroissement des causes occasionnelles dans la physique, elles l'occupèrent toute entière sous M. Descartes. Le père Malebranche est venu, aussi grand philosophe et théologien, que M. Descartes était grand philosophe, et il a transporté les causes occasionnelles dans la Théologie. Il prétend que les anges aient été des causes occasionnelles des œuvres surprenantes de Dieu dans l'Ancien Testament, et que sous le Nouveau, Jésus-Christ en tant qu'homme soit la cause occasionnelle de la distribution de la grâce. Ainsi les causes occasionnelles furent faibles dans leur naissance, inventées pour subvenir à un besoin pressant; mais peu à peu la commodité dont on les a trouvées les a fait porter infiniment plus loin que la première nécessité ne demandait<sup>15</sup>.

Ce passage appelle quelques remarques :

a) Dans cette histoire en trois temps, les deux premiers sont rapportés à Descartes, et sont traités comme un « accroissement » se produisant dans la *physique*. Seul le troisième est attribué à Malebranche, et il est réduit au statut de transport à la *théologie*, et cela vient justement de ce que ce dernier est théologien et philosophe au lieu de n'être que le second comme l'était Descartes. De sorte que l'historicisation des causes occasionnelles sert donc ici à minimiser l'apport de Malebranche en le réduisant à sa dimension théologique. Tout le reste du système ne serait, en fait, qu'un prolongement de ce qui était déjà chez Descartes<sup>16</sup>.

b) En revanche, Fontenelle maximise le caractère transgressif de ce transport en soulignant le fait que Malebranche est philosophe et théologien. Il y a là une manière pour Fontenelle de circonscrire les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie. Descartes s'en était tenu à ce qui appartient légitimement à la philosophie : les rapports de l'âme et du corps et des corps entre eux. L'application aux anges et à la distribution de la grâce dont Malebranche serait responsable est affaire de théologie et brouille dès lors les frontières entre les disciplines.

c) C'est pourtant la dernière phrase de la citation qui est la plus lourde de sens. Fontenelle dit que les causes occasionnelles étaient faibles au départ et qu'elles répondaient à un besoin. Mais il poursuit en affirmant que leur caractère commode les a fait employer plus que nécessaire, c'est-à-dire au-delà d'un usage légitime. On comprend alors l'utilité de cette histoire : elle rend possible la généalogie d'un système pour y distinguer les décisions qui ont mené à sa

15. DAM, p. 178-179.

16. L'objectif de cette étude n'est pas de déterminer si l'interprétation de Fontenelle est juste. Disons simplement que le ton de Fontenelle semble impliquer une certaine mauvaise foi délibérée. Mais cette mauvaise foi n'est pas stérile : elle fait surgir des enjeux qui travaillent sourdement les textes qu'il commente.

situation actuelle et en interroger le bien-fondé – exactement comme on fait une histoire des oracles ou des fables<sup>17</sup>.

d) Un lecteur attentif remarquera cependant quelque chose d'étrange. C'est que le titre du livre de Fontenelle est : *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. Or, il est adressé directement à Malebranche alors même que cette petite histoire affirme que ce dernier n'est pas responsable du système *physique* des causes occasionnelles, mais seulement de son extension à la théologie... Fontenelle s'en explique de manière on ne peut plus ambiguë :

Ce n'est pas mon dessein de les suivre jusque dans la théologie dont elles se sont nouvellement emparées, c'est à M. Arnauld à les en chasser, s'il est possible. Je déclare que je me borne à la physique, et que je suis seulement en peine de savoir si ce système peut y être admis. Encore ne veux-je pas même toucher à l'union de l'âme et du corps, quoiqu'elle soit de la dépendance de la physique<sup>18</sup>.

Autrement dit, il ne s'agirait même pas ici vraiment de critiquer le transport malebranchiste des causes occasionnelles au domaine de la théologie. En donnant à Arnauld la tâche de s'en occuper, Fontenelle renvoie toute la querelle entre eux à ce domaine, et s'en écarte. Lui se bornera à déterminer si ces causes sont acceptables en physique, en excluant même l'union de l'âme et du corps qui, bien qu'elle dépende de la physique, semble encore trop délicate. C'est donc le deuxième moment de l'histoire qui est visé ici, moment qui s'est produit chez Descartes ! Si c'est Malebranche qui est interpellé, il l'est en amont de lui-même, dans l'auteur dont il a suivi et prolongé le système sans oser, comme lui s'apprête à le faire, le critiquer. Le texte des *Doutes* révélera de plus en plus que c'est là ce qui est en jeu, puisqu'il s'en prendra souvent plus loin « aux cartésiens », montrant par là que Malebranche n'est au fond que le porte-nom exemplaire de ce qui est en train de se constituer en parti sous l'égide d'un auteur face auquel on n'ose plus prendre la distance critique qui s'impose...

e) Enfin, l'exclusion de la question de l'union de l'âme et du corps de la critique annoncée et ce, en dépit du fait qu'elle soit sous la dépendance de la physique, n'est sûrement pas innocente. Si les causes occasionnelles, sur ce problème en particulier, répondaient à un « besoin », si ce n'est qu'en étendant leur emploi aux relations entre les corps qu'elles deviennent illégitimes, Fontenelle pourrait en fait vouloir donner à penser que l'utilité de l'occasionnalisme serait de faire barrage à ce qu'on nomme aujourd'hui l'interactionnisme, c'est-à-dire à l'idée qu'il y ait un rapport causal entre la pensée et l'étendue. Un tel usage, moins généralisé, de l'occasionnalisme pourrait donner à penser en direction d'un certain spinozisme – ce que la suite confirmera

17. On se souviendra que *De l'origine des fables* affirme que s'il y a une utilité de l'histoire, elle tient justement dans le fait de retracer les erreurs qui gouvernent la marche de l'esprit : « Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain, il en est moins capable dès qu'il sait à quel point il l'est. » (*DAM*, p. 120-121)

18. *DAM*, p. 179.

jusqu'à un certain point, comme on le verra, et qui pourrait expliquer la décision de publier anonymement.

Mais avant que d'en venir à cette critique proprement dite de l'occasionnalisme de Malebranche, il peut valoir la peine de regarder ce que devient cette accusation fontenellienne de brouiller les frontières disciplinaires 30 ans plus tard, au moment d'écrire l'*Éloge* funèbre du principal intéressé. L'ambivalence ironique des doutes y demeure, et ce, même si, contexte oblige, Fontenelle aborde les choses sous un angle légèrement différent. De sorte que l'image de Malebranche que Fontenelle transmet à la postérité demeure hantée des mêmes motifs.

Ainsi, pour ce qui regarde l'histoire du malebranchisme, Fontenelle amplifie son lien tutélaire à Descartes, et en donne donc une lecture à double sens : la rencontre avec le cartésianisme est présentée comme un véritable éveil dû à une prise de contact avec la vraie philosophie par opposition à la scolastique, éveil qui en même temps donne lieu à un rapport d'admiration, passion des plus dangereuses, on le sait, par le risque d'assujettissement qu'elle entraîne<sup>19</sup>. L'anecdote est fameuse – et elle forme, dans les *Éloges des savants*, un véritable *topos* tournant à la faveur de Malebranche lui-même, qui y joue pour d'autres le rôle que Descartes a joué pour lui. Il s'agit de ce moment où un libraire lui présente un exemplaire du *Traité de l'homme* :

Il avait 26 ans, et ne connaissait Descartes que de nom, et par quelques objections de ses cahiers de Philosophie. Il se mit à feuilleter le Livre, et fut frappé comme d'une lumière qui en sortit toute nouvelle à ses yeux. Il entrevit une Science dont il n'avait point d'idée, et sentit qu'elle lui convenait. La Philosophie scolastique qu'il avait eu tout le loisir de connaître, ne lui avait point fait, en faveur de la Philosophie en général, l'effet de la simple vue d'un Volume de Descartes : la sympathie n'avait point joué ; l'unisson n'y était point ; cette Philosophie ne lui avait point paru une Philosophie. Il acheta ce Livre, le lut avec empressement, et, ce qu'on aura peut-être peine à croire, avec un tel transport, qu'il lui en prenait des battements de cœur, qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture. L'invisible et inutile Vérité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendraient heureux d'y en trouver autant<sup>20</sup>.

On reconnaît là tout le jeu de positionnement qui permet, depuis la Querelle des Anciens et des Modernes, de situer un auteur. Celui que la scolastique dégoûte alors même qu'il espérait y trouver une recherche sincère de vérité est déjà prêt à recevoir la science instaurée par Descartes. Mais on reconnaît en même temps tout le lexique de la conversion qui, lui, annonce ce

19. Depuis *Les Passions de l'âme* de Descartes, nous savons que l'admiration est une passion qu'il faut modérer, parce qu'elle « peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison » (§76, dans : René DESCARTES, *Œuvres complètes* [Charles ADAM et Paul TANNERY ed.], Paris, Léopold Cerf Éditeur, 1897-1913, vol. XI, p. 385.)

20. OC, VI, p. 338.

qui sera énoncé plus tard, à savoir le fait d'avoir succombé à la philosophie cartésienne plus encore que d'avoir été réveillé par elle. Dans les lignes qui suivent, Fontenelle insiste sur l'ambivalence de la posture de Malebranche. D'une part, ce dernier se met à la lecture exclusive de Descartes, répondant à ceux qui le lui reprochent, que l'histoire et la critique sont inutiles, que rien ne sert de savoir ce que d'autres ont pensé. D'autre part, la *Recherche de la vérité* aurait été composée au bout de dix ans de travail sur le cartésianisme. D'où le caractère si étrange de cette œuvre : que Descartes y est partout présent alors même qu'elle se réclame de ce qu'il y a de plus moderne chez lui, à savoir la nécessité de se départir de l'autorité de nos prédécesseurs, de ne pas suivre d'auteurs... Certes, la pratique du cartésianisme se fait dans l'esprit de Descartes, plus que dans la seule reprise de ses thèses :

Quoique fondé sur des principes déjà connus, il parut original. L'Auteur était Cartésien, mais comme Descartes; il ne paraissait pas l'avoir suivi mais rencontré<sup>21</sup>.

Mais, en un sens, le cas de Malebranche expose un paradoxe de la modernité, à savoir le fait qu'elle prétend jusqu'à un certain point rompre avec l'histoire par souci d'affirmer la positivité de son originalité, mais, par ailleurs, qu'elle est forcée de se donner un point d'ancrage qui risque d'être source d'un nouvel assujettissement dans lequel risque de s'abolir son mouvement d'émancipation. Il n'est donc pas sûr que, pour Fontenelle, la prétention malebranchiste à reprendre le flambeau de Descartes ne soit exempte d'un effort d'appropriation dont la finalité ne soit pas purement philosophique.

Cela se voit au fait que Fontenelle souligne à grands traits la puissance de persuasion de *La Recherche de la vérité*, et qu'il n'hésite pas à l'attribuer à un certain usage de l'imagination dont on sait que Malebranche s'est acharné à dénoncer les méfaits. Et cela se voit aussi au fait que Malebranche passe pour être à la tête d'un parti qui a eu à défendre son appropriation de la pensée cartésienne contre d'autres tentatives du même genre – celle d'Arnauld, par exemple, mais aussi celle de Régis. Enfin, et surtout, cela se voit au fait que Malebranche est, de nouveau, caractérisé par sa volonté de tirer la philosophie cartésienne au-delà du domaine de la philosophie :

Le dessein qu'il a eu de lier la Religion à la Philosophie, a toujours été celui des plus grands hommes du Christianisme. Ce n'est pas qu'on ne puisse assez raisonnablement les tenir toutes les deux séparées, et, pour prévenir les troubles, régler les limites des deux Empires : mais il vaut encore mieux réconcilier les Puissances, et les amener à une paix sincère.

Quand on y a travaillé, on a toujours traité avec la Philosophie dominante, les anciens Pères avec celle de Platon, S. Thomas avec celle d'Aristote; et à leur exemple, le P. Malebranche a traité avec celle de Descartes, d'autant plus nécessairement,

21. OC, VI, p. 339.

qu'à l'égard de ses principes essentiels, il n'a pas cru qu'elle dût être comme les autres, dominante pour un temps.

Il n'a pas seulement accordé cette Philosophie avec la Religion; il a fait voir qu'elle produit plusieurs vérités importantes de la Religion, et peut-être un seul point lui a-t-il donné presque tout<sup>22</sup>.

Comme le montre cet extrait, si Malebranche veut faire une telle synthèse, c'est que chez Descartes, pour Fontenelle du moins, «les limites des deux empires» étaient réglées, ou l'on pouvait les tenir séparés. Quand bien même il pourrait mieux valoir de réconcilier ces puissances, le texte laisse voir qu'il y a dans cette réconciliation une part d'arbitraire: c'est que tous ceux qui ont travaillé à cette conciliation, l'ont toujours fait avec la philosophie dominante, laquelle est changeante selon les époques. L'ambiguïté tient donc au fait qu'on a affaire à deux régimes de vérités distincts: celui de la philosophie est sujet à des transformations alors que celui de la religion est réputé donné à l'origine. Mais que peut signifier, dans ce contexte, que les vérités religieuses se concilient si facilement à des philosophies si diverses en fonction du moment?

L'indicateur de ce qu'on a affaire à une espèce de transgression des frontières disciplinaires, c'est que Malebranche voudrait produire des vérités de religion à partir de la philosophie – dont la première et la plus importante est celle qui découle du fait que les pensées de l'âme ne peuvent être les causes au sens propre des mouvements du corps, à savoir que seul Dieu est cause véritable. Ainsi, l'occasionnalisme est encore une fois traité comme un transport de la philosophie de Descartes dans un domaine qui lui est étranger. Pour mieux saisir ce dont il s'agit, pourtant, le mieux est sans doute de regarder les problèmes philosophiques que Fontenelle décèle dans l'occasionnalisme.

### **Le problème de l'occasionnalisme: la puissance critique de Fontenelle**

On peut, à cette fin, prendre les choses à rebours de l'ordre chronologique, et prendre l'*Éloge* pour point d'entrée, puisque ce texte offre, pour ainsi dire, une réduction du commentaire qu'on trouvait dans les *Doutes*: les formulations y sont plus laconiques, mais révèlent la nature globale de l'enjeu philosophique qui est visé par la critique de Fontenelle, là où l'aspect plus chirurgical des *Doutes* masque ce qui est en cause.

Deux passages de l'*Éloge* méritent une certaine attention, puisqu'ils renvoient directement à ce processus d'historicisation du malebranchisme qu'on a vu à l'œuvre dans la partie précédente. D'abord, Malebranche écrit:

Le Livre de la *Recherche de la Vérité* est plein de Dieu. Dieu est le seul Agent, et cela dans le sens le plus étroit; toute vertu d'agir, toute action lui appartient immédiatement: les causes secondes ne sont point des causes; ce ne sont que des

22. OC, VI, p. 342-343.

occasions qui déterminent l'action de Dieu, des causes occasionnelles. D'ailleurs quelques points de la Religion Chrétienne, comme le péché originel, sont prouvés ou expliqués dans ce Livre<sup>23</sup>.

On le voit, le maître-livre de Malebranche est présenté avec une certaine ambiguïté: «plein de Dieu», il est attaché à la démonstration et à l'explication de doctrines qui appartiennent au domaine de la religion. Bien que le ton ne soit pas réprobateur, le propos rappelle de quoi il retourne. Plus loin, il faut citer au long pour saisir l'impact de la réécriture, Fontenelle fait un pas supplémentaire:

On sait que la preuve de la spiritualité de l'âme, apportée par Descartes, le conduit nécessairement à croire que les pensées de l'âme ne peuvent être causes physiques des mouvements du corps, ni les mouvements du corps causes physiques des pensées de l'âme; que seulement ils sont réciproquement causes occasionnelles, et que Dieu seul est la cause réelle et physique déterminée à agir par ces causes occasionnelles. Puisqu'un esprit supérieur à un corps, et plus noble, ne le peut mouvoir, un corps ne peut non plus en mouvoir un autre; leur choc n'est que la cause occasionnelle de la communication des mouvements, que Dieu distribua entre eux selon certaines lois établies par lui-même, et certainement inconnues aux corps. Dieu est donc le seul qui agisse, soit sur les corps, soit sur les esprits; et de là il suit que lui seul, et absolument parlant, il peut nous rendre heureux ou malheureux, principe très fécond de toute la morale Chrétienne. Puisque Dieu agit sur les corps par des lois générales, il agit de même sur les esprits. Des lois générales règnent donc partout; c'est-à-dire, des volontés générales de Dieu; et c'est par elles qu'il entre, tant dans l'ordre de la nature, que dans celui de la grâce, des défauts que Dieu n'aurait pu empêcher que par des volontés particulières peu dignes de lui<sup>24</sup>.

Une fois de plus, Fontenelle arrache des mains de Malebranche le système des causes occasionnelles pour le remettre dans celles de Descartes, tout en lui en imputant l'extension à des questions théologiques. Seulement l'histoire ici n'est pas seulement celle des causes occasionnelles: elle laisse voir entre les lignes ce qui avait été le sens de sa critique de 1686, à savoir (1) que dans l'occasionalisme de Malebranche, qui est «plein de Dieu», il y a *trop de Dieu*, qu'il a institué un ordre de causalité apparent, celui des causes secondes, qui est superfétatoire, puisqu'elles ne sont que des occasions de déterminer son action; et (2) que fût-il «plein de Dieu», le système est plein d'un *Dieu insuffisant*, c'est-à-dire agissant par des lois générales qui le forcent à tolérer la présence de «défauts» dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. De fait, pour comprendre la portée réelle de ces lignes, croyons-nous, il faut retourner aux *Doutes*.

23. OC, VI, p. 341.

24. OC, VI, p. 343-344.

Schématiquement, les *Doutes* sont constitués en trois phases argumentatives distinctes que Fontenelle présente explicitement comme des réponses à ce qu'il juge être les éléments-clés de la défense de l'occasionalisme par les tenants de ce système<sup>25</sup>. Les deux premières phases s'efforcent de démontrer que l'occasionalisme fait le contraire de ce qu'il prétend accomplir – de ce point de vue, ce que Fontenelle appelle le « système commun » (entendre: le mécanisme strict) y parviendrait mieux. La troisième phase repose sur un principe d'économie: l'occasionalisme ne surpasse pas en valeur explicative ce « système commun », et est pourtant plus exigeant sur le plan des hypothèses – il n'a donc pas d'avantages pour lui.

### *Phase 1. L'angle épistémologique*

Fontenelle fournit une première formulation de l'occasionalisme suivant laquelle son adoption viendrait d'une exigence épistémologique. Elle s'énonce comme suit :

Selon le père Malebranche, les corps n'ayant nulle force de se mouvoir les uns les autres, Dieu a fait un décret par lequel il s'oblige lui-même à transporter quelque chose du mouvement de l'un dans l'autre à l'occasion de leur choc, selon les différentes proportions de grosseur et de vitesse qui seront dans ces corps<sup>26</sup>.

Ce qui donne un caractère épistémologique à cette formulation tient au fait que si « les cartésiens » affirment que les corps n'ont pas la force de se communiquer du mouvement, cela tient au fait que cette communication est *inconcevable*, ce qui va à l'encontre du principe suivant lequel il n'y a de vrai que ce qui peut être clairement et distinctement conçu. Comme le rappelle Tad M. Schmaltz<sup>27</sup>, la difficulté des cartésiens relève du caractère sous-déterminé de l'impénétrabilité comme cause de la transmission du mouvement entre les corps et à la conservation de sa quantité. Fontenelle argumente sur ce point en concédant le plus possible à Malebranche pour ensuite lui retirer la conclusion.

25. L'une des analyses les plus complètes des *Doutes* demeure celle de Jean-Raoul CARRÉ, *Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932, p. 261-280. On consultera aussi: Alain NIDERST, *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972. Enfin, soulignons que la critique fontenellienne des causes occasionnelles a fait l'objet d'un débat au début du XXI<sup>e</sup> siècle dans le monde anglophone. Voir Lisa DOWNING, « Occasionalism and Strict Mechanism: Malebranche, Berkeley, Fontenelle », dans Christia MERCER (dir.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 206-230, et Tad M. SCHMALTZ, « Occasionalism and Mechanism: Fontenelle's Objections to Malebranche », *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (2008), p. 293-313.

26. DAM, p. 180.

27. « Occasionalism and Mechanism », p. 293-313. Schmaltz considère que Fontenelle ne répond pas de manière satisfaisante à cette portion de l'argument. Comme nous le montrons dans ce qui suit, nous croyons qu'il y a au moins une efficacité *stratégique* à la réponse de Fontenelle.

Pour établir une cause véritable il faut voir une liaison nécessaire entre elle et son effet; mais il n'est pas besoin de voir comment elle produit son effet. Dieu est cause véritable de tous les êtres. Je conçois bien que, puisqu'il est tout puissant par son essence, il est impossible qu'il veuille qu'une chose soit, et que cette chose ne soit pas. Mais conçois-je comment cette chose est, sitôt que Dieu veut qu'elle soit? Nullement, au contraire [...] C'est-à-dire proprement que je ne vois que la nécessité du fait, mais que la manière dont il arrive m'échappe entièrement. Les mêmes difficultés tombent sur la manière dont un corps vient à être en mouvement; lorsque Dieu veut qu'il soit<sup>28</sup>.

La dernière phrase permet à Fontenelle de retourner en quelque sorte l'occasionalisme contre lui-même, exposant qu'à tout prendre, l'exigence épistémologique qu'il pose que pour voir la nécessité d'une liaison il faille voir *comment* elle produit son effet pourrait conduire à *nier l'efficace divine elle-même*... En effet, si l'on demande d'aller plus loin que de poser l'existence d'une liaison nécessaire, si l'on demande de pouvoir concevoir cette liaison, on risque d'être forcé de rester les mains vides. Fontenelle écrit: «s'il fallait entendre ces sortes de *comment là*, je ne trouverais pas que Dieu même fût une cause véritable d'aucun effet<sup>29</sup>». Anticipant sur la lecture sceptique que Hume fera du problème de la connexion nécessaire<sup>30</sup>, les *Doutes* montrent que si l'on demande que la source de l'idée de connexion nécessaire puisse faire l'objet d'une intuition, on finira par aboutir dans une incapacité radicale de concevoir qu'il y ait la moindre connexion. En tout état de cause, accepter l'idée que Dieu agit sur la nature, qu'il est le seul agent, nous contraint à accepter un rapport causal qui échappe à notre capacité de concevoir clairement et distinctement. Pourquoi alors juger l'impénétrabilité, qui est une propriété des corps, incapable de jouer ce rôle, même si la transmission du mouvement n'y est pas parfaitement déterminée? Voilà qui fait écho à ce *trop de Dieu* que Fontenelle trouve dans l'occasionalisme: à vouloir trop remettre entre ses mains, c'est la nature elle-même qui perd toute consistance<sup>31</sup>. Aussi Fontenelle s'en remet-il à un principe d'économie: il faut prioriser l'établissement de la liaison nécessaire à sa conceptualisation claire et distincte.

28. DAM, p. 182-183.

29. DAM, p. 183.

30. Les arguments de Hume au chapitre VII de *l'Enquête sur l'entendement humain* rappellent étrangement ceux de Fontenelle sur ce point. Voir: David HUME, *Enquête sur l'entendement humain* (traduction André LEROY; chronologie, présentation et bibliographie Michelle BEYSSADE), Paris, GF-Flammarion, 1983 [1947], p. 127-146.

31. Voir Jean-Raoul CARRÉ, *Fontenelle ou le sourire de la raison*, p. 261.

### *Phase 2. L'angle métaphysique*

Certes, on peut comme Schmaltz<sup>32</sup> affirmer à ce sujet que Dieu est (conceptuellement, et non causalement) nécessaire pour adjoindre une loi à l'effet d'une propriété sous-déterminée comme l'impénétrabilité. Mais faire cela, c'est donner à Dieu la seule fonction d'assurer la régularité de la nature. Ou plutôt, comme on le verra par cette deuxième attaque de Fontenelle, c'est là rendre Dieu responsable d'un ordre dont la régularité le contraint à agir de manière moins uniforme qu'il n'y paraît... Fontenelle avance encore une fois sur le terrain des « cartésiens » eux-mêmes en les prenant en défaut de remplir des exigences qu'ils ont eux-mêmes posés :

Le défaut des cartésiens n'est pas assurément de se servir d'idées confuses, ils ne recommandent rien davantage que de les éviter, et ils se piquent extrêmement de le faire. Cependant je doute qu'ils aient assez bien éclairci celles que nous avons sur la simplicité des actions de Dieu. Je tâcherai à mettre le plus de clarté que je pourrai dans une chose qui paraît assez claire à ceux qui y pensent peu, mais qui ne l'est peut-être pas assez jusqu'à présent pour ceux qui y pensent bien<sup>33</sup>.

Le principe de l'argument de Fontenelle, cœur du quatrième chapitre des *Doutes*, repose sur la remise en question du fait que l'occasionalisme puisse en effet rendre raison adéquatement de la régularité de la nature : celle-ci est-elle résolue par la thèse de la simplicité des voies de Dieu ? On sait que cette théorie de la simplicité des voies visait à montrer que Dieu étant la seule cause agissante, dans sa grande sagesse, il a opté pour la création d'un monde s'organisant suivant des voies simples – ce qui l'exempte de toute responsabilité quant à ce qui peut sembler des imperfections de la nature, comme les monstres. Fontenelle prend Malebranche en défaut en insistant sur le fait que Dieu, dans ce système, a la bizarrerie de s'imposer d'agir par des voies qui conduisent à rendre son œuvre imparfaite en privilégiant la simplicité des moyens sur la perfection des fins... Dieu aurait donc priorisé la simplicité d'action sur la sagesse des résultats. Cela est d'autant plus difficile à croire qu'il n'y a aucune raison de penser que pour Dieu, agir par des causes occasionnelles non uniformes demanderait plus d'effort, si bien que le choix de cette uniformité apparaît complètement arbitraire – tellement d'ailleurs, que Dieu serait forcé quelques fois d'agir par des voies extraordinaires (miracles) pour réaliser son plan.

Il est toujours sûr que c'est un système assez bigarré que celui où tantôt a sagesse de Dieu l'emporte sur la simplicité, tantôt la simplicité l'emporte sur la sagesse<sup>34</sup>.

32. « Occasionalism and Mechanism », p. 293-313.

33. *DAM*, p. 185.

34. *DAM*, p. 187.

Fontenelle, dans le chapitre suivant des *Doutes*, en rajoute : l'argument malebranchiste sur la simplicité des voies, de fait, confond simplicité et uniformité. Certes, l'action de Dieu apparaît simple lorsqu'elle est générale, mais l'est-elle vraiment lorsqu'elle exige constamment son concours ? Si elle exige son concours permanent, ne serait-ce pas parce que Dieu demande aux corps d'agir de manière non conforme à leur nature ? Si tel était le cas, on aurait alors affaire à une loi – paradoxale – qui fait que tous les corps agissent les uns sur les autres en vertu de principes qui ne font pas partie de leur nature. Or, juge Fontenelle,

nous pouvons définir les actions ou lois générales, celles qui exécutent un dessein selon la nature du sujet, en sorte que la nature du sujet demande par elle-même ce que demande aussi le dessein<sup>35</sup>.

Autrement dit, une loi générale n'est proprement générale que si elle suit de la nature des choses, sans quoi, toutes les actions de Dieu – fussent-elles uniformes – sont en réalité des actions particulières. Le système des causes occasionnelles est de ce point de vue taxé d'inconsistance métaphysique : il appelle simplicité des voies ce qui n'est qu'uniformité dans le nombre infini des actions particulières de Dieu. La véritable simplicité, affirme Fontenelle, celle qui confère perfection à l'action de Dieu sur ces sujets, et qui est marque de la plus grande habileté, consiste à « faire une machine qui exécute votre dessein<sup>36</sup> », c'est-à-dire à confier à la nature même des corps la capacité de se communiquer effectivement du mouvement les uns les autres selon leur nature. En ce sens, le « système commun », on dirait aujourd'hui le mécanisme, constitue le choix le plus rationnel que Dieu ait pu faire :

afin qu'elle [l'action de Dieu] soit générale il faut que les corps aient de leur nature une force mouvante qui agisse selon les différentes proportions de leur grosseur et de leur vitesse, et que Dieu les ait d'abord mus et arrangés de telle sorte que la seule communication naturelle de leur mouvements amène à chaque instant ce que Dieu veut qui arrive<sup>37</sup>.

### *Phase 3. L'angle théologique*

L'argument de Fontenelle se poursuit pourtant, et s'autorise une incartade sur un terrain plus proprement théologique. C'est qu'en effet les occasionnalistes prétendent que leur système est le seul qui assure pleinement la souveraineté de Dieu, puisque ce dernier y est le seul agent. Ce qui signifie évidemment que les occasionnalistes prétendent que leur métaphysique est la seule à répondre aux exigences de la théologie.

35. *DAM*, p. 192.

36. *Ibid.*

37. *DAM*, p. 197.

Ici, la réponse de Fontenelle est toute simple: si l'existence d'une chose n'enlève rien à Dieu, le fait qu'elle soit propre à communiquer du mouvement ne saurait changer quoi que ce soit à l'affaire. Si leur participation à la substance matérielle les met au-dessous de Dieu, de même, leur force mouvante est au-dessous de celle de Dieu. C'est toujours celui-ci qui est *créateur* du mouvement, alors qu'elles ne font que le *transmettre*.

On constate que l'argument de Fontenelle ici ne fait que montrer l'égalité de sa solution à celle de l'occasionnalisme. Lui-même l'admet, mais il considère que l'égalité sur ce point permet à la supériorité de ses arguments sur les autres points d'incliner dans le sens d'une communication du mouvement par les corps.

### Conclusion

Au terme de ce parcours dans la lecture fontenellienne de Malebranche, deux remarques s'imposent.

La première touche au fait qu'en s'attaquant comme il le fait au « système des causes occasionnelles », Fontenelle rend Descartes responsable de ce qu'il y ait *trop de Dieu* dans un cadre qui prétend pouvoir maintenir séparées la philosophie et la théologie. Tout se passe comme si le texte de Descartes était sous-déterminé et qu'il exigeait donc un travail d'interprétation. Critiquer Malebranche consiste donc plus à miner le terrain d'une certaine interprétation de Descartes qui, pour ainsi dire, réduit la portée de son geste d'autonomisation de la philosophie, et à en favoriser une autre qui l'attire du côté d'une sorte de naturalisme.

La seconde est qu'en dépit de la critique qu'il fait de sa pensée, Fontenelle présente toujours Malebranche comme un penseur d'importance en tant qu'il contribue à maintenir la philosophie moderne dans la filiation de Descartes. Cela est d'autant plus important que le cartésianisme est en France de plus en plus mis à l'épreuve par la montée du newtonianisme que Fontenelle considère être l'équivalent d'un retour à une manière prémoderne de penser. En ce sens, la discussion avec Malebranche demeure une manière essentielle de souligner le caractère événementiel de l'émergence du cartésianisme. Malebranche a en effet le mérite d'avoir reconnu en Descartes un auteur-clé de la modernité. Et pour cette raison, il participe de la modernité que Fontenelle met de l'avant non comme un bloc idéologique homogène, mais qui se reconnaît plutôt aux normes épistémiques qu'elle se donne, ce que Fontenelle appelle « la manière de raisonner<sup>38</sup> ».

*Département de philosophie*  
*Université d'Ottawa*

38. DAM, p. 91.

## SOMMAIRE

Dans cet article, nous montrons que la question du rapport entre philosophie et théologie, souvent posée comme problématique chez les commentateurs de Malebranche, a fait l'objet d'interrogations dès les premières réceptions de son œuvre. Pour ce faire, nous nous intéressons dans cette étude au traitement réservé à la pensée de Malebranche par Bernard le Bovier de Fontenelle. L'aspect marquant de la critique de Fontenelle est qu'il s'efforce de démontrer que l'occasionalisme découle d'une mauvaise interprétation de Descartes.

## SUMMARY

In this article, we show that the relation between philosophy and theology, often described as problematic by Malebranche's commentators, has been questioned in the very first receptions of his work. In order to do this, we study in this contribution Malebranche's treatment by Bernard le Bovier de Fontenelle. The interesting aspect of Fontenelle's critique is that he tries to show that occasionalism derives from a wrong interpretation of Descartes.



---

**REVUE CRITIQUE**  
**SUR L'ÉMERGENCE DE LA HIGH**  
**CHRISTOLOGY**

SONNY PERRON-NAULT

Dès la préface du premier des quatre volumes qu'il envisage de publier sous le titre général *Jesus Monotheism*<sup>1</sup>, Crispin Fletcher-Louis annonce sans détour son projet: «J'offre un nouveau paradigme décrivant et expliquant les origines de la croyance en la divinité de Christ.» (p. xiii). Cette première phase de construction se divise en trois parties: elle fait l'état de la question sur la forme et l'origine de la christologie néotestamentaire, met en lumière certaines faiblesses des thèses actuelles et offre des pistes de recherche qui permettront d'élaborer le nouveau modèle.

**Partie 1 : le consensus émergent pour une haute christologie primitive**

La première partie est une introduction au «nouveau consensus» concernant la haute christologie primitive (ch. 1). Fletcher-Louis dresse un panorama de l'état de la question en démontrant comment les thèses de Wilhelm Bousset<sup>2</sup> ont été abandonnées par la majorité des spécialistes en études néotestamentaires, qui trouvent plus convaincantes les démonstrations de Martin Hengel. Celui-ci, à partir des années 1970, soutint que Jésus fut considéré comme «faisant partie de l'identité divine» très tôt dans l'histoire du Nouveau Testament<sup>3</sup>. D'après lui, cette perspective s'imposa au plus tard dix-huit ans

---

1. Crispin FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, Vol. 1. *Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond* («Cascade Books»), Eugene OR, Wipf and Stock Publishers, 2015, 15 × 23 cm, xx-367 p., ISBN 978-1-62032-889-7.

2. Wilhelm Bousset soutenait que la christologie primitive était basse et que ce n'est qu'avec la propagation de l'Évangile en dehors du contexte palestinien, en terres gréco-romaines, que put s'opérer, plus tardivement, l'apothéose de Christ et cela par l'entremise des notions reliées au culte impérial. Voir Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, Nashville TN, Abingdon, <sup>1</sup>1913, <sup>2</sup>1970.

3. Voir notamment Martin HENGEL, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Eugene OR, Wipf and Stock, 1976; *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Eugene OR, Wipf and Stock, <sup>1</sup>1983, <sup>2</sup>2003.

après la mort de Jésus, voire, probablement, à peine quatre ou cinq ans après celle-ci (p. 4).

Par la suite, Larry Hurtado et Richard Bauckham apportent de l'eau au moulin avec leur thèse respective et soutiennent, en allant à l'encontre de la thèse de Bousset, que la croyance en la divinité de Christ ne prit que quelques mois à émerger. Le nouveau consensus rejette aussi une thèse importante de James D. G. Dunn affirmant que la christologie primitive s'est bel et bien formée en contexte palestinien par l'entremise d'idiomes juifs (plutôt qu'hellénistiques), mais que Jésus n'en était pas pour autant inclus dans l'identité divine monothéiste. Il avait plutôt un statut semblable aux figures intermédiaires comme la Sagesse et le Logos (possédant des fonctions divines sans toutefois être de nature divine). Le nouveau consensus adhère à l'idée que Jésus est inclus dans l'identité divine dès la première strate de la théologie chrétienne. Les membres diffèrent cependant quant à la façon dont cela en est venu à se faire. Pour Hurtado, c'est à travers des expériences puissantes de révélation que la dévotion au Christ comme à Dieu s'est établie (p. 15-21, 26-28). Bauckham, quant à lui, pense que c'est l'interprétation des Écritures hébraïques, notamment l'association entre Jésus et le titre « Seigneur » (*Kyrios* en grec, translittération grecque de *Yhwh* dans la Septante) qui suscita la croyance en son statut divin chez les premiers chrétiens et que le Jésus historique y fut pour quelque chose, d'où la place des évangiles dans sa reconstruction historique (p. 13-15, 29-30).

Ces deux auteurs, qui ont profondément marqué le consensus émergent, servent de tremplin pour le nouveau modèle de Fletcher-Louis. Tout au long de ce premier volume, la référence à ce duo reviendra comme un leitmotiv, comme pour dire en quoi le prochain paradigme leur sera tributaire et, en même temps, comment il prendra ses distances à l'égard de ces modèles.

Un nombre croissant d'auteurs acceptent désormais l'essence des thèses de Bauckham et de Hurtado, de sorte que Fletcher-Louis est d'accord avec Andrew Chester pour parler d'un consensus émergent<sup>4</sup>. Un des textes bibliques majeurs derrière le nouveau consensus est 1 Co 8,6 (p. 8-15, 33-59) : « Pour nous, [il y a] un seul Dieu, le Père, de qui [viennent] toutes choses et pour qui nous [sommes] et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui [viennent] toutes

4. Les auteurs derrière le consensus émergent (ainsi que leurs écrits datant de 2005 à 2013) sont mentionnés à la p. 5, n. 6. En plus de Larry W. Hurtado et de Richard J. Bauckham, on y trouve Andrew Chester, Gordon Fee, Simon Gathercole, Samuel Vollenweider, Sean McDonough, Jens Schröter, Chris Tilling, Jörg Frey, Nicholas T. Wright. À cette liste, de nouvelles voix se sont jointes depuis la parution de *Jesus Monotheism*, en particulier Matthew W. Bates (*The Birth of the Trinity: Jesus, God and Spirit in New Testament & Early Christian Interpretations of the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 2015) et Michael F. Bird (*Jesus the Eternal Son: Answering Adoptionist Christology*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2017).

choses et par qui nous [sommes]<sup>5</sup>. » Il est largement admis que ce verset fait écho au *Shema Israël* de Dt 6,4 : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, l'Éternel est un » (COL). Dans la Septante, le tétragramme *Yhwh* fut traduit par *Kyrios* (Seigneur). 1 Co 8,6 reprend les deux titres présents en Dt 6,4 et applique *Theos* au Père et *Kyrios* à Jésus de sorte que Fletcher-Louis affirme que ce verset fonde le monothéisme christologique, une expression qui vient de Bauckham. En désignant Jésus comme *Kyrios*, équivalent de *Yhwh*, comme l'hymne de Ph 2,6-11, 1 Co 8,6 s'avère une clé herméneutique (« *an interpretative key* ») pour la christologie paulinienne (p. 8).

Il m'apparaît difficile, comme le fait la suite du livre, d'anticiper l'intégration de la formule de 1 Co 8,6, si importante pour le consensus émergent, parmi les fondements du nouveau paradigme que Fletcher-Louis commence à esquisser dans la troisième partie du présent ouvrage. Ce formulaire présente Christ comme co-créateur avec le Père. La figure adamique glorifiée (qui, comme nous le verrons en rendant compte des ch. 5 à 7, jouera un rôle clé dans le nouveau paradigme) ne peut pas expliquer *comment* Jésus vint à être considéré comme co-créateur, puisqu'Adam est une figure faisant partie du cosmos créé. Cette approche peut probablement aider à expliquer comment une figure humaine peut devenir l'objet d'adoration, mais ne peut pas expliquer son statut de créateur, qui semble être le point d'arrivée si 1 Co 8,6 fonde le monothéisme christologique. De plus, une étude théologique des éléments présents en 1 Co 8,6 doit encore faire l'objet d'une analyse dans la ligne de l'histoire de la tradition : comment comprendre les prépositions et leur relation avec les expressions « toutes choses » et « nous » ajoutées au *Shema* de Deutéronome ?

Par ailleurs, dans cette première partie du livre, Fletcher-Louis recense aussi les objections qui ont été soulevées par certains contre le consensus émergent, pour ensuite les réfuter et, enfin, fournir de nouveaux arguments en faveur de la nouvelle théorie (ch. 2). Bien que Maurice Casey et Adela Yarbro Collins aient manifesté des objections, celles-ci sont mineures, de sorte que Louis-Fletcher concentre surtout son attention sur James McGrath qui a davantage développé son argumentaire.

D'après ce dernier, 1 Co 8,6 n'est pas une subdivision du *Shema*, mais une expansion. La désignation de Jésus comme Seigneur serait un ajout extérieur aux données du *Shema*. En dehors des paramètres linguistiques du *Shema* qui affirme qu'il n'y a qu'un seul Dieu (identifié comme le Père en 1 Co 8,6), Paul joindrait l'idée d'un « seul Seigneur » (p. 33). De plus, il soutient que si Paul avait modifié le *Shema* pour inclure le Christ à l'intérieur de l'identité divine, il aurait dû s'expliquer aux Corinthiens.

5. Ceci est ma traduction. Les crochets indiquent les mots qui ne figurent pas dans le grec, mais qui sont sous-entendus.

Fletcher-Louis répond en affirmant que la perspective de McGrath est problématique, car aucun précédent à l'idée qu'un Seigneur messianique serait le créateur de l'univers n'existe dans la littérature du Second Temple. Il renchérit ensuite en argumentant en faveur de la nature pré-épistolaire de 1 Co 8,6 (p. 34-36). Comme ce passage constitue une clé pour l'argumentation du consensus émergent, Fletcher-Louis avance aussi de nouveaux arguments en faveur du caractère traditionnel de 1 Co 8,6 (p. 39-59). Il se base alors sur une nouvelle approche exégétique établie récemment par Casper Labuschagne : la critique numérique. Cette méthode est décrite comme « l'étude des modèles et structures numériques dans les textes bibliques » (p. 39). 1 Co 8,6 présenterait une structure double avec deux membres contenant chacun treize mots, pour un total de 26. Or, 13 est la valeur numérique du mot *echad* (un) alors que 26 est celle du tétragramme : « je propose que la structure numérique des mots ( $13 + 13 = 26$ ) représente une profonde contribution à l'affirmation de la confession que l'identité du Dieu unique est désormais « deux en un » » (p. 40). Fletcher-Louis termine cette première partie en élaborant sur le genre de cette tradition apostolique et ses implications concernant l'adoration de Christ (p. 54-59).

Bien que plusieurs exemples tirés du Premier Testament soient donnés pour démontrer la validité de la critique numérique, il me semble que, pour faire passer l'hypothèse de « plausible à probable », en ce qui concerne 1 Co 8,6, plus d'exemples néotestamentaires et rabbiniques devraient être amenés à la barre. Était-ce vraiment une méthode employée à la fin de la période du Second Temple ? Cette nouvelle approche doit être considérée, mais ses preuves restent à faire pour établir la valeur de son utilisation dans la recherche de l'origine de la haute christologie primitive.

## **Partie 2 : questions et problèmes concernant les deux modèles dominants**

La deuxième section de l'ouvrage se concentre sur des lacunes présentes dans les thèses de Bauckham et Hurtado (ainsi que du consensus émergent) concernant, dans un premier temps, la forme de la christologie néotestamentaire (ch. 3) et, dans un deuxième temps, l'origine de celle-ci (ch. 4).

Hurtado a démontré, dans son livre *Lord Jesus Christ*, que les premiers chrétiens ont changé la forme du monothéisme en le concevant selon une forme « binitaire » (« *binitarian shape* ») de par leurs croyances et leur adoration à l'égard de Jésus (p. 65-66). Fletcher-Louis est d'avis que le modèle de Larry Hurtado ne tient pas compte de certains aspects importants concernant la christologie primitive en n'accordant pas assez d'importance à la notion d'incarnation qui semble pourtant centrale pour les auteurs du N.T., cela étant apparent, raisonne-t-il, dans les traditions pré-épistolaires, mais aussi dans les

présupposés de Paul. Une autre critique que Fletcher-Louis fait à l'égard du duo Bauckham-Hurtado concerne la distinction entre les personnes du Père comme Dieu et du Fils comme Seigneur. Bauckham n'accorde pas assez d'importance à la distinction entre les deux, ce que même le titre de son livre *God Crucified* (une expression jamais utilisée dans le N.T.) laisse paraître clairement. Hurtado, de son côté, néglige l'importance des textes « binitaires » qui semblent présenter Christ comme ne faisant pas partie de l'identité divine. C'est le cas, par exemple des textes où Christ semble être subordonné à Dieu (1 Co 3,21-23, 11,3, 15,24-28). La question du Fils de l'homme représente la dernière lacune concernant la forme de la christologie proposée par le consensus émergent. Fletcher-Louis explique pourquoi, contrairement à ce dernier, il pense que la notion de Fils de l'homme était largement comprise parmi les Juifs du 1<sup>er</sup> siècle comme une figure apocalyptique transcendante et non pas comme celle d'un messie royal terrestre. Cette interprétation a des ramifications dans la théologie de l'incarnation.

Au ch. 4, Fletcher-Louis entreprend une étape de déconstruction en rapport avec l'idée d'une discontinuité radicale entre le monothéisme christologique et le judaïsme pré-chrétien. Il est sans contredit que l'ensemble du monothéisme christologique est sans précédent, mais certaines des parties qui le composent tendent à être sous-évaluées par Hurtado et Bauckham. Certains arguments sont proposés pour soutenir une continuité entre le monothéisme christologique et l'acceptabilité de telles notions dans le judaïsme en raison d'antécédents similaires dans la littérature juive. Par exemple, on ne voit pas d'opposition juive à la christologie primitive dans les lettres de Paul. L'opposition et la persécution juive envers le nouveau mouvement, plus encore qu'envers l'idolâtrie, sont liées aux croyances et pratiques chrétiennes perçues comme une menace à l'égard des lois mosaïques, du temple et de l'espoir national de restauration. Il y a une absence criante d'apologétique scripturaire concernant le monothéisme christologique et l'adoration de Jésus dans le N.T. et particulièrement dans les lettres de Paul parfois aux prises avec des judaïsants. Ces considérations, ainsi que plusieurs autres, conduisent Fletcher-Louis à postuler, à l'intérieur même de la culture juive, des notions proches du monothéisme christologique.

### Partie 3 : trois pistes pour le nouveau paradigme

La dernière partie du premier volume est consacrée à trois cas concernant la question de la continuité entre le monothéisme christologique et la littérature juive du second Temple (un cas pour chacun des trois derniers chapitres). Ces études de cas mettent la table pour le nouveau paradigme qui sera défendu dans les trois volumes à venir.

L'idée d'un Messie juif « divin » que représente la figure du Fils de l'homme dans les *discours eschatologiques d'Hénoch* (1 Hénoch ch. 37-71) est la première

de ces traditions textuelles (ch. 5). Dans les évangiles, le principal titre christologique employé est celui de « Fils de l'homme » et trois textes en particulier relient l'adoration du Christ à ce titre (Jn 9,35-38, Ac 7,55-59 et Mt 20,16-20, ce dernier passage faisant allusion à Dn 7,13-14). Les *discours eschatologiques d'Hénoch* ont longtemps été considérés comme une réponse juive à la christologie du N.T., mais, depuis une quinzaine d'années, les travaux du consensus émergent, en parallèle avec ceux du *Enoch Seminar* convergent pour considérer *1 Hénoch* comme pré-chrétien, sa date de création étant repoussée à la fin du 1<sup>er</sup> siècle av. J.C. (p. 175). Larry Hurtado pense que, même si ce texte est pré-chrétien, il ne représente pas un précédent au monothéisme christologique puisque le Fils de l'homme établi sur le trône a droit à l'obéissance, mais pas à l'adoration. Bauckham, quant à lui, pense qu'il s'agit d'un précédent partiel. Le changement de datation récent des *discours eschatologiques d'Hénoch* permet de répondre à certaines questions concernant la christologie néotestamentaire, mais en soulève bien d'autres. Fletcher-Louis énumère ces pistes de recherche et laisse en suspens la suite pour le prochain volume.

Ensuite, le filon du culte impérial est exploité afin de rendre compte du processus théologique de la déification du Christ. Ici, Fletcher-Louis, à l'encontre du consensus émergent, sympathise avec les thèses de William Horbury qui postule que « déjà, avant Jésus, le judaïsme, dans les périodes hellénistiques et romaines, a été influencé significativement par sa rencontre de la pensée gréco-romaine, de façon à ce que cela prépare la voie – de concert avec l'influence continue de l'ancienne piété traditionnelle et biblique – pour l'adoration de Jésus comme Messie d'Israël » (p. 207).

Enfin, la dernière étude de cas visant à démontrer la continuité entre le monothéisme christologique et les sources du judaïsme du Second Temple est le concept d'un Adam glorieux et « divin » faisant l'objet d'une adoration. Sur cette question, Fletcher-Louis s'inspire des travaux de N.T. Wright et s'intéresse, d'un côté, au parallèle de l'Adam des origines ayant une position exaltée au sein de la création, statut similaire aux rois du Proche-Orient ancien et, de l'autre côté, au rôle d'Israël comme Adam renouvelé. Un texte majeur derrière l'argumentaire de Fletcher-Louis est *La vie d'Adam et Ève*, aussi connu dans sa version grecque sous le titre *Apocalypse de Moïse*. Ce texte serait probablement pré-chrétien, notamment à cause de ses grandes ressemblances avec le livre de Daniel et de l'absence de liens avec les interprétations chrétiennes (soit pour ou contre). La démonstration du mécanisme par lequel l'adoration d'Adam dans cet écrit a pu inspirer celle de Christ reste à faire.

Mis ensemble, ces trois études de cas indiquent bien la teneur du nouveau paradigme: le « Fils de l'homme » (Fils de l'Adam) dans *1 Hénoch*, le culte impérial (l'honneur d'une position élevée dans le cosmos comme l'Adam des origines) dans la culture hellénistique et l'Adam divin et glorifié de *La vie d'Adam et Ève* représentent un fil conducteur présentant Jésus comme

l'Humain par excellence ayant une origine divine. À noter que deux de ces grandes lignes voient des antécédents au monothéisme christologique dans des textes qui étaient considérés comme post-chrétiens jusqu'à tout récemment.

Cette monographie contient aussi deux excursus : l'un après le ch. 4 sur les problèmes théologiques soulevés par le consensus émergent et l'autre après le ch. 7 concernant la distinction absolue entre Créateur et création, qui est un accent important dans la pensée de Bauckham. Dans son excursus B (p. 293-316), Fletcher-Louis remet en question l'idée « qu'il y a une séparation ou distinction claire et irrévocable entre le Créateur et les créatures » (p. 304) en pointant quatre types de textes qui suggèrent une différenciation plus souple : la sagesse comme créature-créante, la présentation des anges et des humains comme divins<sup>6</sup> et l'adoration de certains agents<sup>7</sup>. Cependant, les trois dernières catégories m'apparaissent impertinentes, puisqu'il n'y a aucun lien entre l'attribution de la divinité et le fait d'être créateur. La première catégorie demeure un argument à considérer et pourrait vraiment affecter notre compréhension de 1 Co 8,6.

La section finale de l'ouvrage contient, en plus de la bibliographie d'une vingtaine de pages, un index des écrits bibliques et extrabibliques mentionnés dans le livre, ce qui permet de vérifier facilement le traitement des textes.

*Études supérieures (Théologie)*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

---

6. L'expression « le Dieu des dieux » (Dt 10,17, Ps 136,2, Dn 2,47, 11,36) constitue un exemple où les anges sont considérés comme divins et Moïse, en Exode 7,1 et 34,29-30, représente un cas où un être humain est présenté comme un dieu.

7. Par exemple, le messie Fils de l'homme divin en 1 Énoch 46,7, 62,1-3.



---

## RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

### PHILOSOPHIE

Daniel C. DENNETT, **From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds.**  
New York NY, W.W. Norton & Company, Inc., 2017, 16.8 × 24.4 cm, 496 p.,  
ISBN: 978-0-39324-207-2.

In *From Bacteria to Bach and Back*, Daniel Dennett provides entertaining and interesting speculations on the evolution of the human mind in an engaging and personal discussion. Reading it calls to mind Carl Sagan's *The Dragons of Eden*, a book covering similar ground, but written exactly 40 years earlier (in 1977). Like Sagan, Dennett's writing offers speculative science, attempting to understand the appearance of consciousness in our universe as a result of natural processes, while acknowledging the complexity of our brains (and the fact that our intelligence seems capable of far more than what is necessary for survival). While Dennett acknowledges that many see this fact as a sign of divine intelligence (or an "intelligent designer"), Dennett instead argues for the reverse: that the natural, unintelligent process of natural selection is sufficient to give rise to actual intelligent designers (human beings), and not the other way around. Therefore, although much of the explanation Dennett provides over the course of the book is conjectural rather than proof-based, Dennett supports his arguments with scientific data, appealing to it repeatedly throughout the book. In fact, the idea of the "competence without comprehension" of unthinking processes is something he never loses sight of, from the start of the book to its end.

Dennett is a gifted writer with a real talent for explanation, especially when introducing scientific ideas. For example, Dennett's description of the beginning of multi-cellular life is excellent in its simplicity, describing in clear terms what must have happened:

... on (at least) one occasion, one cell engulfed the other, and instead of destroying the other and using the parts as fuel or building materials (eating it, in other words), it let it go on living, and by dumb luck, found itself fitter—more competent in some ways that mattered—than it had been as an unencumbered soloist (Dennett, 7).

Dennett displays a great knack for presenting important and difficult scientific ideas in plain language, thus allowing his book to be enjoyed by anyone (philosophers and casual readers alike). If Dennett, much like myself, believes that philosophy should exist for the benefit and wisdom of all humankind, to be shared and enjoyed by anyone capable of picking up and reading a book, then Dennett has certainly succeeded (at least in this regard).

Dennett's view of mind and its evolution in nature, however, is premised on a rather controversial argument. Dennett denies first-person subjective experience, in spite of the effects first-person experience has on physical reality (see Schwartz's treatment of OCD with mindfulness meditation, in Schwartz & Begley, 2002). To his credit, Dennett acknowledges the counter-intuitiveness of his ideas, but seeks to convince his readers through frequent reiteration of his idea of "competence without comprehension." I must say that the bulk of my thesis research, done before the publication of this book, in many ways corresponds to what Dennett is arguing for (a brain comprised of non-intelligent components, with consciousness as a complex, emergent quality—"Yes, we have a soul, but it's made of lots of tiny robots!" Dennett, 13).

That being said, my own view of subjective experience differs from Dennett's. Dennett's denial of first-person subjective experience arises from his distinction between what he calls the "manifest images" and the "scientific images" of reality. Just as Sir Arthur Eddington imagined two tables in his study, the wooden one on which he wrote and the molecular table comprised of atomic particles and vast spaces in between them (Eddington, 1), Dennett, too, argues for the existence of two realities. But Dennett goes further than simply separating what we call reality into a world of experience and a world of physics; it is Dennett's view that only one of these two realities is really real, namely, the world of physics. To describe Eddington's table of experience (the manifest image) as real would be to be fooled by an illusion (a shadow on the wall of Plato's cave).

As noted at the beginning, natural selection is another idea which Dennett refers to throughout the book, observing that evolution unfolds on multiple levels: it affects physical matter and energy, and then occurs chemically, organically, and most recently, culturally. Using Richard Dawkins' idea of memes, Dennett sees a genetic analogy at work in the sphere of human ideas, understood as behaviours, thoughts, and words, passed on from individual to individual, allowing ideas to take on a life of their own and outlive their original conceivers (Dennett, 206). Thus, Dennett's book takes on a historical sequence, describing the eventual evolution of mind by contextualizing it within a wider process, viewing it not as the apex of Creation, but simply as evolution's latest step (to be followed, eventually, by some new development).

Following this, Dennett also looks to the future, briefly speculating as to what awaits our descendants. Among his suggestions is the idea that consciousness will pass away, its functions superseded by machines which, though lacking true consciousness or awareness, nonetheless competently perform their tasks in the areas of survival and reproduction. Calculators, for example, add, subtract, multiply, and divide numbers competently without any awareness of what they are doing, just as the components of our brains perform similar unconscious operations. Pointing to the eventual loss of consciousness as a likely possible next step in our evolution, Dennett notes how machines have already taken over much of our lives, doing jobs which we once did ourselves. In addition to listing calculators and GPS as examples, Dennett also cites Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*, wondering, rhetorically, how many people today possess the skills necessary to survive away from civilization: "How many of us," he asks, "know how to gather seeds for next year's planting, kindle fires without butane lighters, or fell trees?" (Dennett, 212). Being physical

objects, Dennett does not see the operations of sophisticated computers to be any different in kind from human minds. All are a part, and products of, the same great universal process. Consciousness is interesting, Dennett argues, but it may also be a temporary fluke (and less important than we think).

Dennett does acknowledge our tendency to think in terms of what he calls the “Cartesian gravity”: we make assumptions about consciousness and subjective experience which we “fall” into too easily, and often (almost always) unintentionally. Dennett understands our own first-hand experience, the manifest image of consciousness, to be “a user illusion brilliantly designed to fit the needs of its users” (Dennett, 222). But this is all it is; a survival-conducive adaptation that does not really exist aside from its most basic, biochemical processes. This means that brains and the neurons comprising them, are the only real human reality ... not memories, experiences, or our awareness of other individual minds. Everything we experience, both of ourselves and one another, is an illusion ... but a necessary one, as this illusion is the means through which brains navigate the landscape of the world. While Descartes famously came to the realization that conscious and subjective experience was the one thing he could *not* deny, Dennett supposes that subjective experience is a mere survival adaptation. It is a useful illusion, allowing us to predict and engage the behaviours of other beings and objects which we encounter (running from bears, drinking with friends, eating food, etc.). We have no access to the real events going on in our nerves and neurons, and receive only a simplified, interpreted summary that is ultimately accessible only to us. It is *this* that we mistakenly “take it not just for reality, but also for the most indubitable and intimately-known reality of all” (Dennett, 345). But it is not, Dennett claims. The first-hand experience of taking a walk is just a summary of the multiplicity of processes going on in our neural machinery, keeping us from walking into traffic for example.

The question the reader should ask him or herself is the following: are there other views on the nature of consciousness and reality that do not ask us to give up the one thing we (and Descartes) believe and rely on more than anything else?

To put it bluntly, Dennett is asking us to make a tremendous sacrifice for the sake of preserving his worldview (scientific materialism). Contrary to intuition, it is the processes and activities of our unconscious components which give rise to human experience, intelligence, and comprehension. Here Dennett echoes Richard Dawkins’s genocentric view of evolution (where it is the replication and survival of genes that is the focus, and that we, the bearers of genes, are merely along for the ride), describing how genes swarm in huge colonies, “safe inside gigantic lumbering robots, sealed off from the outside world, communicating with it by tortuous indirect routes, manipulating it by remote control. They are in you and me; they created us, body and mind; and their preservation is the ultimate rationale for our existence” (Dawkins, 25). The question is whether or not there is a better alternative. This is why I must bring up William James, who more than a century ago, pointed out that subjective experience is not just undeniable (as Descartes said), but also prior to all knowledge, including all we know about physical reality (James, 485). Dennett tries to make something *else* prior, yet he does not satisfactorily explain why we should trust what our conscious awareness tells us, if in fact it is a mere survival adaptation. In James’ view, the unconscious realities which underlie conscious experience are

only known to us *through* conscious experience; it is paradoxical to imagine that consciousness is necessary to understand that consciousness is, in fact, an illusion, with no real efficacy! Must one be more than a lumbering robot in order to realize that one is nothing but a lumbering robot? The question, then, is up to the reader to decide: will the reader agree with Dennett and accept the paradox, or is the necessity of conscious understanding itself an indication that there is more to the story than Dennett imagines? The answer depends on whether or not consciousness offers us reliable knowledge (or why else trust it?). If it doesn't, then why should we trust the information it provides us (and Dennett's understanding of the realities underlying consciousness, to begin with?).

To conclude, Dennett offers a reasonable account of consciousness, until the implications of his advocacy of "competence without comprehension" are recognized. This (very important) point aside, Dennett has written a fascinating, entertaining, and yet also a frustrating book. He has a clear grasp of evolutionary process and offers compelling explanations for how natural selection could give rise to our world, to us, and to our experiences through unconscious processes of physical events. The unimaginable spans of time in which these processes unfold offer a *possible* explanation for the complexity and diversity of living things in our world (through mere accumulation). However, while this part of his discussion is reasonable (albeit speculative), Dennett ultimately asks too much from the reader when he tries to convince us that first-hand experience (the phenomenon of consciousness) is just a mere consequence of evolutionary process with no actual (phenomenal) reality of its own. In this, Dennett argues for a conclusion that fits within his worldview, rather than allowing his observations to shape his conclusion.

That being said, Dennett's book is in no way the final word on the subject, but just the latest interjection into a much longer discussion. The responses it will inspire will no doubt be just as intriguing.

Matthew NEWLAND

*Ph.D. Philosophy*

### References

- DAWKINS, R. *The Selfish Gene: 40th Anniversary Edition*, 1976. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- DENNETT, D.C., *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York NY: W.W. Norton & Company, Inc., 2017.
- EDDINGTON, A.S. *The Nature of the Physical World* (The Gifford Lectures, University of Edinburgh, 1927). H.G. CALLAWAY, ed., Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- JAMES, W. "Does Consciousness Exist?," *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, vol. I, no. 18 (1904).
- SAGAN, C. *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*. New York NY: Ballantine, 1977.
- SCHWARTZ, J.M., & BEGLEY, S. *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*. New York NY: HarperCollins, 2002.

Christine DELSOL et Martin STEFFENS, **Le nouvel âge des pères**, Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 21 cm, 263 p., ISBN 978-2-204-10402-9.

Il est d'une importance critique, dans une argumentation, de bien distinguer les paramètres de l'argument et les opinions de ses auteurs. Il est d'autant plus important en philosophie de bien déterminer la problématique dans laquelle se déploiera l'ordre des arguments, car elle donne le contexte nécessaire pour une meilleure compréhension du texte. Dans les sciences, autant naturelles que sociales, toute recherche doit se fonder sur des données concrètes, dont la validité est confirmée par la communauté scientifique, et se construire selon une méthodologie bien exposée. Peu importe les penchants politiques de l'auteur, l'interprétation des résultats d'une recherche doit faire preuve non pas nécessairement d'une impartialité totale, mais au moins d'un certain modicum d'autoréflexion. Cependant, la problématisation qui sous-tend toute recherche, surtout dans un domaine qui, au cours du dernier siècle, a connu beaucoup de changements – dans ce cas-ci le domaine des études féministes –, doit prendre en compte les nuances qui entourent son objet.

*Le nouvel âge des pères* résulte d'une collaboration entre Christine Delsol et Martin Steffens à propos de la reconstruction d'une identité masculine face à la dissolution de l'image traditionnelle de celle-ci par suite de l'émancipation des femmes en Occident. Bien que ce sujet soit à la fois intéressant et largement inexploré, Delsol et Steffens l'emploient comme plateforme pour une défense de la famille nucléaire et ils renforcent, quoique par inadvertance, les divisions sociétales qui ont mené historiquement à la subjugation des femmes et à la suprématie du patriarcat.

L'œuvre est divisée en deux essais, le premier écrit par Delsol et le second par Steffens, portant tous les deux sur la situation des femmes dans les sociétés occidentales au XXI<sup>e</sup> siècle et le repositionnement de l'identité masculine par rapport à ce changement assez radical. Delsol fonde l'intuition selon laquelle les femmes sont égales en dignité aux hommes dans la tradition chrétienne occidentale, dont témoigne s. Paul, et dans la tradition des Lumières. Sa thèse historique situe dans la culture occidentale à la fois les moyens d'émancipation et de domination à l'égard des femmes pour arriver à la conclusion qu'il existe une incohérence entre l'affirmation qu'«il n'y a ni homme ni femme, tous sont égaux dans le regard de Dieu» (cf. Ga 3,28) et l'évidence historique qui la contredit. La solution à ce problème repose non pas dans une réflexion sur la nécessité «d'unités fondamentales» de la société (la famille, l'État, le droit, etc.) mais dans la reconfiguration de leurs éléments. Prenant en exemple la famille, Delsol voit dans la personne du père un élément vital pour le développement de l'enfant, notamment l'enseignement de la liberté individuelle. C'est à ce moment que l'argumentation de Delsol cesse d'être raisonnement et s'expose au sophisme. Sans se préoccuper d'avancer des données sociologiques, elle exprime l'opinion que seule la famille nucléaire traditionnelle, constituée d'un père et d'une mère, peut enseigner la liberté individuelle à l'enfant; que la disparition des pères entraîne l'indétermination existentielle et force l'enfant à dépendre d'abord de sa mère, puis de l'État, qui est dans ce scénario un État autoritaire. Comme elle l'affirme, «sans pères, il faudra un État autoritaire» (p. 97).

L'article de Steffens n'est guère mieux. Il exhorte les mâles à *consister*, à faire preuve de responsabilité envers les femmes et à devenir des hommes (avec un petit

h) usant de leur force, non pas de manière agressive mais dans un effacement de soi, afin de protéger l'enfant et en garantissant ainsi la liberté. Dans une nouvelle sorte de machisme, l'homme, selon la représentation de Steffens, agit encore comme figure d'autorité protégeant et assurant la sécurité de l'unité familiale.

Les conclusions de ces deux articles pourraient se défendre, mais la méthode employée par les deux auteurs, qui n'offrent rien d'autre que des citations bibliques et littéraires comme références, empêche toute considération sérieuse, reléguant *Le nouvel âge de pères* parmi les innombrables ouvrages d'opinion qui ne servent en rien tant le domaine des sciences que celui de la philosophie. Les généralisations grossières, sinon grotesques, à propos des réalités sociologiques et des mouvements féministes s'accompagnent d'un développement insuffisant concernant le sujet, négligeant non seulement d'en préciser l'angle d'abordage, qu'il soit sociologique, psychologique ou philosophique, mais encore de montrer *comment* la liberté dont il est censé jouir dépend uniquement d'une unité familiale idéalisée. Le sujet et la liberté individuelle représentent les deux éléments centraux qui auraient pu être éclairés par plusieurs siècles de réflexion philosophique, mais qui semblent laissés à la simple considération de l'opinion.

Félix GAUTHIER-MAMARIL

*Études supérieures (Philosophie)*  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa

Jennifer Wilson MULNIX and Michael Joshua MULNIX, **Happy Lives, Good Lives: A Philosophical Examination**. Peterborough, Broadview Press, 2015, 16,5 × 22,8 cm, 344 p., ISBN 978-1-55481-100-7.

*Happy Lives, Good Lives: A Philosophical Examination* is a good introduction to anyone who wants a survey of how the philosophical tradition and contemporary thinkers have attempted to define happiness. It does not itself attempt to define happiness. Instead, it explores various definitions of the happy life given by different philosophers through the ages. By examining three major ways of understanding it – namely as pleasure, as satisfaction, and as *eudaimonia* – the book sets the reader up to make his own judgments about the nature of happiness.

Mulnix and Mulnix do a good job of exposing these three concepts of happiness. Each is treated seriously, fairly, and critically. The reader will be introduced to the concept through a description of how its chief proponent conceived of it (e.g. how Bentham conceived of happiness as pleasure), as well as a series of refinements that have been proposed by philosophers through to the present day. The authors make a strong case for each perspective, grounding each in solid philosophical reasoning and empirical evidence from psychology. Then, the case *for* each concept is followed by the case *against* it. In every chapter, the authors raise critical questions that challenge the assumptions made by the given philosophy, resulting in a dialectical back-and-forth in which strengths are identified and weaknesses are exposed. What emerge are a fair representation and a critical evaluation of each view of happiness.

The section on happiness as pleasure begins in Chapter 4 by examining its origins in Bentham's views on pleasure and pain. The authors distinguish different kinds of hedonism, such as welfare hedonism, psychological hedonism, and ethical hedonism. They also consider whether different kinds of pleasures can be compared by measuring the utility of each feeling ("quantitative hedonism") or whether such comparisons fail to recognize the fundamental differences between various sensations ("qualitative hedonism"). The reader will also be introduced to the effects of time and memory on our experience of pleasure. Chapter 5 then considers a contemporary alternative philosophy, named attitudinal hedonism, which claims that whether a given feeling yields pleasure or pain depends on the attitude the subject takes to it. This raises some interesting philosophical questions about the relationship between sensation and experience.

The discussion on pleasure is followed by an examination of the second concept: happiness as satisfaction of desire, *i.e.* the claim that "happiness has less to do with a felt experience, and more to do with how we assess our lives" (118). The first distinction made is that between "local desire satisfactionism," the idea that happiness is the fulfilment of individual desires, and "whole life satisfactionism," which says that happiness is only achieved when we are satisfied with the direction of our life as a whole. Some issues that arise from this discussion include whether happiness requires us to be *aware* of the fact that our desires are being satisfied, and whether, in the case of whole life satisfactionism, we can judge ourselves to be happy only at the moment of death. The authors also consider the interesting conundrum of someone who is "satisfied" about being depressed: in other words, if it is possible to desire to be unhappy, then how can happiness be defined as the satisfaction of desire?

The third and final concept is happiness as *eudaimonia*. Chapter 8, intriguingly entitled "Is Ignorance Bliss?" engages the question of whether happiness can be reduced to a mental state or whether it is important that it manifest something that is true in actuality. Important ideas such as autonomy, relationships, authenticity, and *telos* are discussed. In Chapter 9, the connections between happiness, morality, and virtue are explored through an examination of Plato's theory of the tripartite soul and Aristotle's view of happiness as an activity. Chapter 10 introduces Stoic thought by considering how, in the face of suffering, we might nonetheless be happy by maintaining tranquillity of spirit. There are also here some brief sidebars on related philosophical issues, such as determinism, causation, freedom, and will.

The style of the book is very accessible. It is written without presuming a philosophical background on the part of the reader. Most chapters begin with a real-life example or a reference to a well-known story. Technical language is avoided unless it is defined. Philosophical concepts that are necessary to understanding the authors' points are explained. The language is fluid, transparent, and easy to follow. However, the more experienced student of philosophy, while still discovering much of value in the book, may find that the greater accessibility of the writing renders the book somewhat longer and more repetitive than necessary.

The one exception to the above comments about style is the last substantive chapter of the book, which is about the political ramifications of the question of happiness. Among other things, it considers the difficulties of assessing national measures of happiness, the correlation between happiness and economic well-being,

and the role of government in helping its citizens to be happy. Important ideas such as liberalism and pluralism, as well as oppression and paternalism, are introduced, but unfortunately not explored in depth. This lack of depth on political concepts is understandable for a book that does not purport to be about political philosophy, but it makes this chapter seem somewhat out of place. Because there was not enough space in the book to engage these concepts with sufficient philosophical depth, the reader may be left wondering why these concepts from political philosophy were engaged at all.

Throughout the book, the philosophers cited are a mixture of old and new. Alongside discussions of Plato, Aristotle, and Epictetus, the reader will find analyses of Bentham and Mill, Nussbaum and Nozick, Amartya Sen and the Dalai Lama, as well as a great number of less well-known contemporary philosophers who are currently working on the question of happiness. Depending on one's preferences, the reader may find that the balance is overly tilted in favour of contemporary philosophers at the expense of a more detailed analysis of the philosophical tradition. Notably absent from the book is any significant consideration of medieval philosophy, which appears to receive only a brief mention on a single page in the section on *eudaimonia*. Yet many sections might have been enriched by a dose of medieval thought, such as some of the discussions on the attainability of happiness, which may have benefitted from a reflection on Aquinas's ethics.

Nevertheless, the content of this book is very broad and covers a great deal of the history of philosophical thinking on the topic of happiness. The authors say that "this book is suited for courses on the philosophy of happiness or well-being" (xii). In this, it succeeds: it raises interesting philosophical questions about the nature of happiness and would indeed be an excellent text for such a course. Although the book would be too narrow for a standard ethics course, it could be a good resource for any student writing a paper on the connection between happiness and morality. It may even be useful as a means to reflect on how happiness operates in the reader's own life. Overall, *Happy Lives, Good Lives* is a useful tool for one who is looking to better understand this fascinating topic.

Renze NAUTA

*Faculty of Philosophy  
Dominican University College  
Ottawa*

LUC VIGNEAULT, Blanca NAVARRO PARDINAS, Sophie CLOUTIER et Dominic DESROCHERS (dir.), **Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity**. Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 15,2 × 23cm, 201 p., ISBN 978-2-7637-1923-8

Consacré au concept d'hospitalité tel qu'approfondi par Daniel Innerarity dans *Éthique de l'hospitalité*, ce recueil se définit très bien comme un « jeu de dialogues » avec le philosophe espagnol. La traduction en français de l'œuvre d'Innerarity n'a commencé qu'en 2006 et elle ne compte que cinq œuvres jusqu'à ce jour. Pourtant

les réactions suscitées par une seule d'entre elles sont d'envergure internationale et distribuées selon plusieurs champs d'intérêt. Philosophes, sociologues, adeptes de science politique et d'études hispaniques se rassemblent pour entrer en discussion avec Innerarity sur une multitude de sujets, tous en rapport avec sa conception de l'hospitalité.

Celle-ci se situe dans la ligne de la réflexion effectuée par Levinas et Derrida en faveur de la réhabilitation de ce concept au sein de la philosophie moderne et post-moderne. Mais si elle trouve là son point d'enracinement, la représentation de l'hospitalité selon Innerarity tend vers une autre direction. Renforçant la notion d'hospitalité comme ouverture à l'étranger, Innerarity l'insère dans une temporalité politique en déclarant que l'hospitalité devrait être « une ouverture à ce qui est inattendu ». Ainsi propose-t-il une réorientation anthropologique et concrète du concept, qui relance le débat selon une gamme variée de sujets : subjectivité, identité, conscience du temps et de l'espace dans lequel se déploie cette hospitalité.

Le recueil comprend dix interventions réparties en quatre sections. La première, constituée d'un seul essai, initie le lecteur à l'œuvre d'Innerarity en général et sert d'encadrement pour sa conception de l'hospitalité. Innerarity est ensuite abordé du point de vue de l'éthique du *care*, qui met l'accent sur l'*attitude* engendrée par le concept d'hospitalité dans une société en mouvement, une « société de risque ». La deuxième section, qui contient le plus grand nombre de contributions, offre une série de lectures croisées en lien avec divers auteurs (dont Arendt, Derrida, Badiou et Bauman) sur les implications de l'hospitalité en fonction d'autres projets philosophiques. Finalement, le recueil poursuit avec diverses discussions sur les conséquences politiques et plus concrètes de l'hospitalité, pour ensuite se clore avec un texte inédit d'Innerarity lui-même.

De manière générale, le sujet est bien délimité selon des cadres découlant de la définition du concept d'hospitalité, sans pour autant être alourdi par une exégèse exhaustive de l'œuvre même d'Innerarity. D'ailleurs, dans leur introduction, les éditeurs du recueil se défendent de poursuivre une telle entreprise. L'appellation « jeu de dialogues », disions-nous, convient bien pour *Le temps de l'hospitalité*. Et le premier essai du recueil, introduction à la fois accessible et exhaustive, non seulement au travail d'Innerarity en général, mais aussi à l'inscription du concept d'hospitalité dans ce travail, est de valeur inestimable, fournissant un aperçu original de l'un des thèmes ressortant d'une théorie critique contemporaine basée notamment sur les travaux de Beck et de Giddens sur la « société de risque ». Les lectures menées dans la perspective du *care* exploitent les dimensions éthiques du concept tandis que celles de la fin du recueil traitent de ses aspects plus politiques. Variées tant par leurs auteurs que par leurs thèmes, les lectures croisées présentent une coloration à la fois internationale et interdisciplinaire.

La lecture de l'ouvrage s'avère facile et le ton est celui de la conversation : léger, intéressé mais surtout intéressant. Quoi qu'il en soit de la justesse de son contenu, dont l'espace manque pour traiter ici, nous pouvons dire sans équivoque que ce livre ne saurait être négligé par qui est en quête d'une autre perspective sur l'état de la société moderne avancée et ses effets aliénants sur les individus et d'une solution ouverte vers l'avenir, ouverte sur l'improviste. Le néophyte y trouvera une introduction bien faite à un auteur introduit récemment dans le monde philosophique

francophone. Les adeptes de Hatmut Rosa et de Zygmunt Bauman dépisteront chez un *sparring-partner* potentiel plusieurs voies ouvertes à la discussion. Bref, en le considérant attentivement sous un angle ou l'autre, chacun pourra trouver son compte dans *Le temps de l'hospitalité*.

Félix GAUTHIER-MAMARIL

*Études supérieures (Philosophie)*  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa

Justin E. H. SMITH, **The Philosopher: A History in Six Types**, Princeton NJ, Princeton University Press, 2016, 14.6 × 21.6 cm, 288 p., ISBN 978-0-69116-327-7.

Justin E. H. Smith's newish book, *The Philosopher*, is subtitled *A History in Six Types*. The types are six "basic types of thinker" (p. 13), whom Smith sees recurring in the history of philosophy, (1) the curiosus, a sort of philosopher-scientist, (2) the sage, (3) the gadfly, (4) the ascetic, (5) the mandarin, a keeper of cultural learning, and finally (6) the courtier, who uses philosophy to earn his keep. It's an easy and comfortable division; to his credit, Smith recognizes that it's also an arbitrary one. We might add other types, Smith allows, for example we might add the type of the charlatan, but then Smith is not trying for a rigid taxonomy. Instead, he is writing a whimsical exploration of the nature of philosophy, or in the opening words of the book, he is writing "an essay in the proper Montaignean sense." (p. 1).

The book proceeds through these six types – sort of. The first chapter is actually entitled "The Curiosa," because Smith uses this type to articulate the neglected role of female *curiosae*, a type well illustrated by intellectual early modern women like Margaret Cavendish, Catherine Percival, and Émilie du Châtelet. And, as is common in Montaigne's essays, the other chapters also range pretty far from the types who are their announced subjects. "The Sage" is, to a large extent, about what would at one time have been called primitive cultures, and suggests, much as the first chapter did about women, that these cultures contain contributions to philosophy. This proves to be the pattern for the next few chapters as well: "The Gadfly" touches on philosophy outside the academy but makes a case for including among philosophy literary traditions like poetry, "The Ascetic" makes a case for the inclusion of practices like Yoga, "The Mandarin" concludes that "[i]t may be that philosophy would be better served by a survey of the full range of human interpretations of the ultimate ground of our existence and experience – even, or especially, of those interpretations that attribute powers to trees and stones – and not a priori arguments" (p. 222). The last chapter, "The Courtier," is a kind of apology for the necessity of making money while doing philosophy, and aims a final broadside at a university in which philosophers not only take too narrow a view of their discipline, but at those who "agree to teach business ethics classes in which they help the up-and-coming minions of global capital to feel better about bilking the poor and despoiling the environment" (p. 236). In the section that Smith calls "Conclusion," the view on which he seems to settle is that "To be a philosopher (...) is simply to be held to be a philosopher." (p. 238).

*The Philosopher* is a pretty long slog to find out that philosophy is a participation prize. Just how long a slog can be seen from passages such as the following, where Smith pauses to explain that G. W. Leibniz, who lived during the period of philosophy we call 'early modern,' would not have thought of himself as 'early' but would have allowed that his thought was 'modern':

He would not have used this term [i.e. 'early modern'] himself – it would have been particularly strange for him, or for anyone living in any period, to describe himself as an “early” representative of anything, since this would imply some kind of familiarity with things yet to come. But Leibniz did use near synonyms of “modern” to describe the period he was living in and the style of thinking characteristic of it, and as it turns out there was more of it to come in the future. (p. 175)

Presumably it is left as an exercise for the reader to figure out whether Socrates considered his own time 'ancient,' or Aquinas thought his age sat in the 'middle.' *The Philosopher* is also one of those books where one finds it hard to trust the authorial voice. Smith speaks authoritatively about Arctic discussions of the nature of time and African dialects, but fails to inspire confidence in matters which most philosophers do know. On page 84 he mentions the “apophatic theology of Greek figures such as Dionysus the Areopagite (sic).” Everyone makes typos, but calling Dionysius 'Dionysus' violates the ancient taboo on giving mortals the name of gods, a cultural sensitivity to which one might think Smith would be attuned. At any rate, *Dionysius the Areopagite* was a Greek mentioned in the New Testament whose works, if he wrote any, are lost. The figure to whom Smith is referring is an early medieval philosopher who may or may not have been Greek but who assumed Dionysius' identity, and who is usually called Pseudo-Dionysius to remove the confusion he himself created. Or on page 65: “... [M]any of the early pre-Socratic (sic) philosophers, notably the Milesians (sic), for example (sic), do not worry about how they can know the claims they make are true. They just go ahead and make them.” It is true that no *Milesian* epistemology survives. But given that these philosophers survive only in the works of other philosophers, who only quoted them on metaphysical matters, the claim that they had no epistemology is the sort of thing that would get underlined in red pen in an undergraduate essay. Maybe Smith's Ki-Kongo is better than his Greek, but it would not be a very prudent man who watched a guide unable to find his way through his own neighbourhood and still followed the guide into the mountains.

The titular types of Smith's chapters appear briefly in the form of first person narratives that are added without explanation or attribution, ostensibly in the voice of the type in question. Smith makes it very difficult to learn who these people are, or whether they are real people. The first passage appears to be in the voice of Émilie du Châtelet, though whether it is a translation or a fabrication I do not know. Same goes for the memoirs of an Amazonian hunter, an Indian ascetic, a petulant realtor called Bud Korg, a Chinese bureaucrat, and some sort of science fiction. This is not Smith's first book, so these transplanted texts are obviously a careful choice. But to what end? For an author so devoted to hectoring us about the importance of letting people like Émilie du Châtelet have their say, Smith is curiously reluctant to let them do so in his pages.

Other reviewers have mentioned the difficulty of finding an argument in this book, and certainly Smith does not end on a dogmatic note. And yet there is a sort of argument, or at least a thread, which is aimed at expanding the proper scope of philosophy. First, Smith wants us to include talented scientists, and in particular women. We are supposed to include preliterate cultures, and in particular non-Western ones. And so goes the expansion, until we discover that the history of philosophy is the history of knowledge, or culture, or something like this. In part, this seems to me to be persuasion *via* virtue-signaling. In each chapter, we are invited to choose between further expanding the focus of philosophy, or endorsing an unfashionable -ism: sexism, racism, elitism, dualism, parochialism, capitalism. But one would expect a philosopher of Smith's experience to recognize that an argument which, for example, leads him, on p. 159, to seriously entertain the possibility that a game of hacky-sack in the quad is philosophy, could be seen as a *reductio ad absurdum* of his attempt to define philosophy through the moral lens of the fading Western democratic consensus.

The most moving line in this book contains the seeds of an alternative picture: "When I was fifteen I happened across Wittgenstein's *Tractatus*, and while I still did not know anything I knew it was different" (p. 154). A philosopher, in Pythagoras' term, is one who loves wisdom; becoming a philosopher is a kind of falling in love. What a shame that grown-up Smith confuses love and sex, ending the book with these words: "...enamoration... is contained in the very idea of philosophy and should never be allowed to recede too far from our minds when we are, as they say, doing it." (p. 239). Greek has many ways to talk about sex, but *philia* is not one of them: it refers to the sort of friendship that might or might not coincide with an erotic relationship. I remember what 15-year-old Smith was thinking because at about the same age I made the same discovery: I discovered that I loved the sort of inquiry that I found in the conversations attributed to Socrates. I have learned since that conversation, reading and writing are ways of being close to this loved-thing, to wisdom. But the goal of philosophy, like the goal of friendship, is not consummation but simply a lifetime spent in the company of what is loved. That is why, if there is anything philosophical in the memoirs of Amazonian hunters, it would be sufficient to reveal these things and allow the passionate philosopher to react to what is there. Otherwise it will be only professional philosophers, or in Smith's word, courtiers, who will toil through these unlovely sources to grind out still less lovely books.

Hugh HUNTER

*Faculty of Philosophy*  
*Dominican University College*  
*Ottawa*

## THÉOLOGIE

Jacques DESCREUX (dir.), « **Confiance, c'est moi!** » **Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques**. Actes du symposium du RRENAB, Lyon, 14-16 juin 2013. Lyon, PROFAC-Théo, 2016, 14,8 × 20,6 cm, 130 p., ISBN 978-2-85317-148-9.

Le symposium du RRENAB tenu à Lyon en 2013 portait sur le rôle auctorial de la communication. Ce livre réunit les quatre conférences qui ont structuré les travaux de cette rencontre.

Monika Fludernik (p. 11-51) présente un aperçu de la recherche. Elle énumère huit points sur lesquels on s'est mis d'accord (p. 13-18) et six points de désaccord explicites (p. 18-21); le sixième point remet même en question la notion d'auteur impliqué. De plus, Phelan et Martin d'une part (p. 22-27) et Cohn d'autre part (p. 27-42) ont aussi fait des suggestions sur les types de non-fiabilité presque au même moment où Fludernik publiait les résultats de ses propres recherches. Fludernik évalue ces contributions et en tire trois conclusions sur ce qu'il faudrait ajouter à la théorie (p. 42-43). J'en retiens que la non-fiabilité est une fonction de l'interprétation et qu'il vaut mieux réserver le concept de discordance à des récits à la troisième personne (p. 42-43). Cet article fouillé et bien présenté montre le flou méthodologique dans la littérature et comment il est encore difficile de circonscrire exactement l'objet de la recherche. Il manque aussi de modèles théoriques précis car les modèles présentés demeurent encore vagues quoique utiles (p. 48-49). Il semble bien exister trois séries de possibilités de « naturalisation de contradictions du narrateur » selon les perspectives différentes des chercheurs (voir d'abord les catégories de Fludernik aux pages 14-15, puis celles de Yacobi à la p. 15 et enfin le choix des trois possibilités les plus importantes, p. 42; dans l'introduction, Descreux utilise les catégories de Fludernik, p. 7). Chaque chercheur tente ainsi d'expliquer les incohérences du narrateur.

La présentation de Corinne Lanoir (p. 51-68) déplace la problématique de la fiabilité pour l'adapter à un autre contexte littéraire: au lieu de chercher la fiabilité en amont du texte, on la retrouve plutôt en aval. Le livre d'Amos vient d'une littérature de tradition et non d'une littérature d'auteur (p. 68). On ne peut donc strictement parler d'auteur implicite et, de plus, il faut assumer un narrateur pluriel; le texte a été relu et réinterprété comme le montrent les derniers versets du livre (Am 9,11-15): « L'existence et la pertinence d'Amos ne sont pas à chercher dans des hypothétiques paroles originaires d'Amos mais dans tout ce travail de relecture. » (p. 68) La fiabilité se retrouve donc dans l'intersection entre texte tel qu'il nous est transmis et toutes ses relectures. Comment le lecteur va-t-il intégrer les différences dans le livre d'Amos et résoudre les problèmes textuels quand la pluralité des sources donne différents points de vue (p. 66-67)? « C'est alors, note l'auteur, le lecteur du récit en puisant dans le langage disponible et en se construisant un itinéraire, qui établit les valeurs du fiable. » (p. 67) « Comme dans ces visions, entre désintégration et trop plein, ajoute-t-il, il s'agit de se frayer un passage qui construise la légitimité d'une lecture projetée vers l'avenir » (p. 68).

Guy Bonneau (p. 69-96) reprend la problématique en amont du texte « en s'intéressant aux stratégies rhétoriques déployées par les évangélistes Luc et Jean pour établir leur crédibilité » (p. 8). Selon le point de vue adopté par Bonneau, les évangiles

présentent Jésus comme l'exemple à suivre, un modèle à imiter pour les disciples et pour le lecteur: «Ce genre établit un rapport particulier entre le texte et le lecteur, un rapport fondé sur la crédibilité de celui qui raconte: le narrateur.» (p. 71) Bonneau présente d'abord les modèles théoriques élaborés par Genette, Suleiman et Halsall, qu'il utilise pour étudier la préface de Luc et la postface de Jean. Il fait ressortir les éléments de la préface de Luc qui montrent comment le narrateur s'y prend pour communiquer au lecteur pourquoi lire son livre (p. 78) et comment le lire (p. 78-83). Jn 20,30-31 annonce au lecteur qu'un but a guidé la narration: susciter la croyance en Jésus Christ, Fils de Dieu, afin de recevoir la vie en son nom (p. 85). Quelles techniques ces textes utilisent-ils pour être convaincants (p. 86-92)? D'abord, les évangiles transmettent l'autorité du personnage central au narrateur: le héros incarne les valeurs positives du récit, raconté par le narrateur, et présente un système de valeurs non ambigu (p. 88, 91). Ensuite, le narrateur, porte-parole de Jésus, le héros principal, assume une compétence du fait qu'il est présent dans le récit et que «c'est ce disciple qui témoigne» (Jn 21,24). Enfin, chaque évangéliste s'adresse à un narrataire: Luc s'adresse à Théophile et Jean à «nous». Le récit exemplaire veut démontrer et l'effet produit par un tel récit est de convaincre ou de persuader le lecteur (p. 92-93). Les deux narrataires, Luc et Jean, se présentent comme crédibles «sans pour autant être des narrateurs toujours fiables, notamment au regard de leur idéologie et de leur objectivité» (p. 96). Bonneau démontre bien comment les préfaces et postfaces construisent la compétence du narrateur et du lecteur et établissent un contrat énonciatif entre les deux. Toutefois, on peut se demander si le texte évangélique peut se réduire uniquement à un récit exemplaire.

Michel Berder (p. 97-125) analyse le récit d'un exégète qui présente sous forme de «récit historique» ce que les recherches exégétiques ont pu trouver du Jésus historique: *L'ombre du Galiléen* de Gerd Theissen. Pour lui ce livre suscite une réflexion sur la portée de la littérature biblique et sur la confiance qu'on peut lui accorder (p. 97). Berder présente les différents niveaux de lecture du livre; je ne mentionnerai ici que les niveaux de l'éditeur, de l'auteur implicite (Theissen) et du narrateur 'du premier siècle', André, qui raconte l'histoire (p. 98-113). Berder part ensuite de la notion de pacte de lecture entre narrateurs (pluriel) et lecteur(s) (p. 113) pour présenter comment Theissen, l'auteur implicite, reconnaît lui-même les limites de son ouvrage (anachronismes du narrateur-auteur, limites du récit du narrateur fictif, André: p. 114-15). Le lecteur peut alors «prendre de la distance par rapport à ce qui est raconté» (p. 115). Même le narrateur André est présenté avec des traits du 20<sup>e</sup> siècle avec son esprit critique et ses considérations sociales et politiques (p. 116-117). «La matière du substrat du livre de Theissen» (p. 122) veut présenter la tradition orale qui circulait dans les différents milieux du premier siècle entourant la figure de Jésus et c'est en fin de compte là que se situe la question de la fiabilité des narrateurs bibliques (p. 122-124). Un appendice fait comprendre aux lecteurs les bases documentaires qui servent d'appui au chercheur pour retrouver la «tradition présynoptique» (p. 122) et l'éditeur met en avant la compétence universitaire de l'auteur dans la quatrième page de couverture (p. 118). L'auteur implicite avoue qu'il choisit le genre de la fiction littéraire pour présenter Jésus et cela «permet de déconnecter la prise de position d'André et celles de l'auteur impliqué» (p. 123). Theissen (p. 119-120) admet aussi qu'il y a des inconvénients à avoir choisi d'écrire un récit homo-

diégétique (en « je »). Enfin, l'ironie introduit une distance entre l'auteur implicite et un texte de lecteur (p. 120). Je me suis demandé si la fiabilité ne reposait pas aussi sur la franchise de Theissen quand il montre qu'il est conscient de la distance entre l'auteur implicite (Theissen) et le narrateur fictif (André), des distances entre le narrateur fictif, les rumeurs que ce dernier a entendues et rapporte partiellement et le Jésus qu'il n'a jamais rencontré et qu'il n'a vu que sur la croix. Est-ce que cela ne crée pas un effet (ou un écran) d'objectivité pour le lecteur du texte et donc l'effet « scientifique » ? Tous ces mécanismes devraient avoir pour effet de donner confiance dans la littérature exégétique !

Ce livre montre que, en narratologie, non seulement le vocabulaire n'est pas unifié mais que les prises de position méthodologiques des chercheurs ne le sont pas non plus (p. 124). Le vocabulaire n'est pas constant : par exemple, les francophones utilisent l'expression « auteur implicite » (p. 5) alors que les anglophones parlent d'« auteur et lecteur impliqué » (p. 14, 20, 48-49) ; Berder passe de l'un à l'autre (auteur impliqué aux pages 114 et 123, puis auteur implicite à la p. 120). Il souligne aussi qu'on peut s'interroger sur les distinctions en français entre « fiabilité, légitimité, crédibilité, cohérence, compétence, sincérité, vérité, exactitude » (p. 124). Malgré la mise en garde de Burnet sur la problématique « glissante » du symposium (cité par Descreux, p. 4), ce livre a le mérite de mettre en évidence un flou méthodologique et il permet ainsi à chacun de se situer plus facilement par rapport aux différents chercheurs. Berder termine en soulevant d'autres questions d'ordre exégétique : la distinction entre histoire et fiction, la distinction entre vérité et foi dans le corpus biblique et théologique et le lien entre histoire et théologie, entre le Jésus de l'histoire et le Jésus du kérygme (p. 124).

Jean DOUTRE, o.p.

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

Éliane et Régis BURNET, **Décoder un tableau religieux. Ancien Testament**. Paris, Cerf, 2016, 18 × 22,8 cm, 157 p., ISBN 978-2-204-10441-8.

Éliane et Régis Burnet avaient déjà signé en 2006 aux éditions du Cerf un premier ouvrage proposant des clefs de lecture des tableaux inspirés du Nouveau Testament. Ils reviennent, dix ans plus tard, avec une nouvelle publication consacrée cette fois à l'interprétation des tableaux représentant des scènes du Premier Testament.

En se donnant pour but de « faire aimer l'art religieux » (p. 11), *Décoder un tableau religieux. Ancien Testament* vise à initier un large public à l'art occidental chrétien. L'intérêt de cet ouvrage tient en premier lieu à l'accessibilité de son contenu. On peut facilement s'y repérer même sans compétences préalables en Écritures Saintes ou en histoire de l'art ; le lecteur n'a qu'à se laisser guider.

Les œuvres commentées, seize au total, représentent, comme le titre du livre l'indique, des scènes du Premier Testament telles que vues, pour la plupart, par des artistes inspirés par le christianisme. Deux œuvres sont cependant issues du monde juif.

Devant l'abondance des toiles parmi lesquelles choisir, la spécialiste en esthétique et son fils bibliste se sont laissés guider par un double critère lié à leur représentativité: en tant qu'elles fournissent un bon exemple de traduction picturale d'une scène biblique populaire auprès des artistes ou bien par leur caractère incontournable en raison de leur célébrité. On ne se surprendra donc pas de croiser *La Création d'Adam* de Michel-Ange, ou bien *La Trinité* de Roublev.

Les artistes chrétiens étant particulièrement attirés par les récits qui pouvaient faire l'objet d'une lecture typologique, les œuvres retenues représentent très inégalement les corpus du Premier Testament. C'est ainsi que l'ouvrage pige huit de ses sujets dans le livre de la Genèse, deux dans le livre de l'Exode (Moïse), trois dans les livres historiques (David et Goliath, Tobie et l'ange, Judith et Holopherne), un seul dans un livre sapientiel (Job et sa femme) et deux dans les livres prophétiques (Suzanne et les vieillards, Jonas et le gros poisson, représenté en couverture). Finalement, on se retrouve devant un échantillon d'illustrations certes quelque peu prévisibles, mais néanmoins dignes d'attention pour leur qualité artistique et l'intérêt des récits marquants à leur source.

Comme il se doit pour un ouvrage qui traite de l'art, l'objet «livre» est en lui-même fort agréable à consulter. Sans entrer dans la catégorie des «beaux livres d'art», ce guide est de ceux qu'on peut laisser traîner sur une table pour le lire en ordre ou en désordre et y revenir à l'occasion. Avec son format pratique, sa mise en page aérée, son recours à des tirets rouge sombre pour annoncer chaque étape du parcours et, bien sûr, ses nombreuses illustrations en couleur, il a tout pour attirer et retenir l'attention du lecteur. Celui-ci appréciera particulièrement le sommaire qui précède l'introduction. Les seize vignettes en couleur lui permettront de repérer rapidement la scène à laquelle il voudra s'attarder.

Optant pour une approche résolument pédagogique, les auteurs fournissent toutes les informations utiles pour qu'on les suive dans leur démarche: explications de base sur l'organisation catholique du Premier Testament, sur la typologie et sur la méthodologie adoptée. Cette dernière demeure uniforme: la présentation de chaque tableau s'articule dans un parcours en six étapes.

Le premier temps du parcours permet de prendre contact avec la fresque ou le tableau. Tout d'abord, sa photographie couleur est exposée avec, en marge du texte, quelques indications pertinentes sur sa production (auteur, époque, lieu de conservation) et sur le texte biblique source. Puis l'œuvre est décrite avec l'objectif ambitieux «d'en élucider le contenu» (p. 11). Les descriptions des tableaux sont à la fois simples, détaillées et précises.

Dans les deux temps suivants, le texte biblique est cité (traduction de la TOB), puis situé comme épisode d'une histoire plus longue.

Dans la quatrième étape du parcours, le texte est brièvement commenté. Les explications vont à l'essentiel, mais le titre de la section qui en traite – Signification de l'épisode – peut faire tiquer. Est-il vraiment possible de saisir ainsi la signification d'un texte? L'étape se conclut par des indications fort instructives sur la reprise typologique du texte vétérotestamentaire.

Le cinquième moment de l'itinéraire, l'analyse de la «traduction picturale» de chaque épisode retenu, constitue le cœur de l'ouvrage. Les auteurs s'attardent aux traditions de représentation de la scène et examinent ses éléments picturaux les plus

caractéristiques. Dans cette section, qui s'enchaîne très bien avec la précédente et la complète, l'œuvre mise sous la loupe est ainsi constamment référée à la fois au texte fondateur et aux normes de sa représentation picturale, telles qu'elles ont évolué à travers le temps. Son originalité est ainsi habilement soulignée; l'ajout de quelques illustrations permet de le constater, mais on souhaiterait que les nombreuses œuvres mentionnées à titre d'exemples soient plus systématiquement données à voir. Les gros plans sur certains éléments des tableaux, principalement leurs personnages humains ou célestes, sont fort utiles. Le vocabulaire plus technique utilisé à l'occasion est généralement défini à mesure, ce qui en facilite la compréhension.

Pour conclure chaque parcours, Éliane et Régis Burnet exposent quelques problématiques qui débordent parfois le champ de l'art pour s'ouvrir à d'autres préoccupations, théologiques, philosophiques (Job et la question du mal), exégétiques, historiques, culturelles (Jonas et Pinocchio), politiques (Babel), sociales ou autres. Par exemple, le récit du déluge permet de réfléchir aux lectures fondamentalistes, platement littérales, proposées par les créationnistes (p. 38). L'histoire de Suzanne soulève la question du voyeurisme dans l'art (p. 143). Et avec Judith, on est entraîné dans l'univers des « femmes peintres d'Italie » (p. 123-126).

Au fil des sept à dix pages dédiées à chaque œuvre, une pléthore d'informations est offerte. Cette abondance réjouira quiconque souhaite élargir ses horizons sur la Bible et sur l'art religieux. Car le livre ratisse large et illustre abondamment, s'il en était besoin, l'imprégnation de la Bible dans la culture occidentale. On ne se formalisera pas d'y retrouver à l'occasion l'une ou l'autre petite inexactitude (p. 151: les auteurs semblent ignorer qu'il existe des baleines à dents, pas seulement à fanons).

Les propositions d'Éliane et Régis Burnet permettent-elles de « faire aimer l'art religieux »? Indéniablement. Livrent-elles pour autant les clefs pour « Décoder un tableau religieux »? Oui, si l'on comprend par là qu'elles fournissent nombre de repères fort utiles pour entrer dans l'univers biblique et artistique déployé par les toiles abordées. Non, s'il s'agit de *saisir* un quelconque sens immuable facilement récupérable par quiconque dispose des outils appropriés<sup>1</sup>. Car, chaque tableau demeure en attente de lecteurs et de lectrices qui en contemplent les figures et se laissent guider et émouvoir par elles et par les liens qu'elles tissent entre elles. Le livre refermé, l'essentiel de la route reste à parcourir.

Anne-Marie CHAPLEAU

*Institut de formation théologique et pastorale  
Chicoutimi*

Sherri BROWN and Francis MOLONEY, **Interpreting the Gospel and Letters of John.**

**An Introduction.** Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2017, 19 × 24 cm, xvi-355 p., ISBN 978-0-8028-7338-5.

Ce volume est un manuel pédagogique pour les étudiants en théologie et pour quiconque voudrait s'initier à la littérature johannique. Chaque chapitre comporte une

1. Là-dessus, voir Daniel ARASSE, *On'y voit rien*, Paris, Denoël, 2009.

présentation, une récapitulation de ce qui a été appris et se termine par une liste des mots clés et concepts, par des questions de révision et par des indications bibliographiques.

L'introduction et les quatre premiers chapitres (p. 1-115) présentent et expliquent graduellement les notions de base pour comprendre ce qu'est l'Écriture, les origines et le développement de la Bible, les méthodologies utilisées en exégèse, l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette présentation s'adresse à tout étudiant qui n'a jamais eu une introduction à la Bible. Pour aider le lecteur à repérer les idées principales et à répondre aux questions d'intégration à la fin de chaque chapitre, les mots clés et les idées principales sont en caractère gras dans le texte. Un peu partout, il y a aussi des encadrés qui présentent des personnages, des textes et fournissent des exemples. Les auteurs annoncent aussi leur choix méthodologique: une méthode littéraire qui cherche à découvrir le sens du texte pour les lecteurs d'aujourd'hui (p. 39); les évangiles sont des récits qui cherchent à faire comprendre le sens de la vie du protagoniste et n'ont pas pour but de rapporter des faits bruts (p. 109). Ces récits ont pour but de changer la vie des croyants qui les lisent (p. 110).

Le chapitre 5 est une introduction directe à l'évangile portant sur l'auteur, le genre littéraire, la communauté johannique, la date de composition, le but et les sources (p. 116-137). Le chapitre 6 présente le monde du texte, les caractéristiques littéraires de l'évangile, le disciple bien-aimé, le symbolisme, le style d'enseignement de Jésus, les dialogues, l'expression « Je suis », les adversaires de Jésus, les grands thèmes de l'évangile et le déroulement narratif (p. 138-162).

Les chapitres 7-15 (p. 163-316) décrivent le contenu des chapitres en suivant le déroulement des péripécies telles que nous les avons dans le texte évangélique lui-même. Les auteurs utilisent des structures simples et claires. Par exemple, le livre des signes comprend quatre parties: les premiers jours de la révélation de Jésus (1,19-51); de Cana à Cana: Jésus présente la foi (2,1-4,54); Jésus et les fêtes juives (5,1-10,42); Jésus approche de l'heure de sa mort et de la gloire (11,1-12,50). Cela laisse une impression de clarté dans la présentation pour guider l'étudiant qui aborde le texte pour la première fois. Les discussions exégétiques sont laissées de côté. Les encadrés fournissent une information supplémentaire et concise sur le baptême, les Gentils, les Samaritains, le temple et les titres de Jésus... Il y a des cartes géographiques pour faire comprendre les mouvements de Jésus. Le chapitre 16 (p. 317-330) donne une introduction aux lettres de Jean et présente rapidement le contenu des lettres.

Ce livre ne s'engage pas dans les discussions de spécialistes et il ne présente pas l'état de la question sur beaucoup de points d'exégèse. Il s'agit d'une introduction au Nouveau Testament en général et à l'œuvre de Jean en particulier. Ce manuel se distingue par sa grande qualité pédagogique qui sait présenter en ordre les différentes notions pour faciliter une initiation graduelle aux questions sur la Bible et à l'interprétation de l'évangile et des lettres de Jean.

Jean DOUTRE, o.p.

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

William LOADER, **Jesus in John's Gospel. Structure and Issues in Johannine Christology**, foreword by Harold W. ATTRIDGE. Grand Rapids MI, W.B. Eerdmans, 2017, 15,2 × 22,8 cm, x-532 p., ISBN 978-0-8028-7511-2.

Ce livre est une édition augmentée et revue dont la première parut en 1989. L'introduction présente la christologie de Bultmann (p. 2-12), les critiques qu'on en a faites, et les travaux sur Jean qui ont paru depuis 25 ans (p. 12-36). Loader croit qu'on ne peut plus retenir le projet de démythologisation de Bultmann, mais il retient la question fondamentale de ce dernier : quelle est la structure centrale de Jean en christologie (p. 37) ? La recherche d'une structure centrale occupe donc la première partie de ce volume. De plus, en écartant la synthèse de Bultmann, la deuxième partie du livre doit reprendre à nouveaux frais les questions que soulève la manière de comprendre la préexistence, le motif de l'envoi, l'unité avec le Père, l'humanité, la mort, l'exaltation, la glorification et le retour au Père (p. 37).

Pour Loader, la recherche doit partir du texte même de l'évangile. Il refuse de tout construire à partir d'une seule péricope ou d'extraire des propositions christologiques (p. 42-44). Il choisit d'établir la structure fondamentale de l'auteur en utilisant les motifs et les images récurrents de l'évangile, en analysant les sommaires et enfin les motifs ou les groupes de motifs développés dans les discours de Jésus qui parle de lui-même (p. 45).

Loader commence par analyser deux synthèses (Jn 3,31-36; 12; 34-40) pour dégager les premiers éléments d'une structure (p. 56-57). Puis il reprend une lecture de l'ensemble de l'évangile pour vérifier cette structure (p. 71-120) et pour trouver d'autres motifs et images dans tout l'évangile. Cela lui permet de prendre en considération les thèmes du Logos, du Messie et du Fils de l'homme et d'y ajouter des éléments manquants comme ceux de la mort, de l'élévation, de la résurrection et de la glorification ; il intègre ce matériel dans la même structure centrale de l'évangile que dans la première édition (p. 121) et il la commente (p. 121-144). La structure centrale reprend sensiblement le motif de l'envoi en y incorporant, entre autres choses, la mort-résurrection et la mission de disciples. La seconde partie de son livre aborde les autres thèmes de la christologie à la lumière de la structure centrale.

Même si cette structure, publiée d'abord en 1989, a été bien reçue par les exégètes (p. 145), je me permets de faire une suggestion. Pierre Létourneau (*Jésus. Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992) a fait une étude plus partielle des motifs de l'envoi et du Fils de l'homme et il a montré comment ce dernier motif sert à intégrer plusieurs des éléments manquants dans celui de l'envoi. Ce dernier en effet ne peut intégrer la mort de l'envoyé ni la dimension spatiale terre-ciel car l'envoyé doit retourner vers celui qui l'envoie pour faire un rapport de sa mission. Toutefois, l'envoyé peut déléguer sa mission à d'autres ; c'est ainsi que l'envoi de l'Esprit et la mission des disciples prolongent le motif de l'envoi ; de même les discours de Jn 14-17 sont un rapport anticipé de l'envoyé à celui qui l'a envoyé. C'est l'ajout du motif du Fils de l'homme qui permet d'articuler la descente des cieux, la mort sur la croix et l'élévation du fils avec le motif de l'envoi. L'étude de Létourneau ne contredit pas la structure centrale proposée par Loader mais elle aide à mieux comprendre l'articulation des deux motifs et, selon moi, il en résulte une « structure centrale » qui rend mieux compte de l'ensemble de la christologie de l'évangile. Pour

Loader, le motif du Fils de l'homme se greffe sur la structure centrale de l'envoi tandis que Létourneau articule les deux motifs et en montre la complémentarité. D'ailleurs, beaucoup de contributions en langue française ne sont pas signalées dans ce livre; je n'ai retrouvé que cinq auteurs francophones dans la bibliographie.

La seconde partie du livre présente à la fois une étude de fond des autres questions christologiques à partir du texte et une revue critique de la littérature exégétique sur chaque question; Loader propose enfin sa propre réponse à chaque question. Dans cette seconde partie, la matière est répartie sensiblement de la même manière que dans la première édition mais elle est plus de deux fois plus longue.

### **La signification de la mort de Jésus**

Quel est le sens de la mort de Jésus? Peut-on parler de sacrifice d'expiation, de mort vicariaire ou apotropaïque (c'est-à-dire mourir pour préserver du danger, comme par exemple en mettant du sang de l'agneau pascal sur les linteaux de la porte pour se protéger du passage de l'ange; voir p. 162, 172-173)? Loader considère d'abord Jn 1,29: «L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde» puisque ce texte a longtemps été interprété comme signifiant une mort vicariaire dans le sens d'un sacrifice d'expiation. Loader fait le pari d'interpréter ce texte dans son contexte immédiat (p. 149-158). Il apparaît dans un contexte de figures messianiques et d'un récit portant sur Jean le Baptiste. L'agneau de Dieu décrit une figure de messie vulnérable en relation intime avec Dieu (p. 199). De plus, «enlever» peut signifier aussi pardonner (p. 152). Loader conclut que le texte fait référence à Jésus comme Messie tel que compris à la lumière du prologue et de la mission de Jésus de faire connaître le Père et de baptiser (p. 152). Ce texte se réfère-t-il à la mort de Jésus comme le prétend toute une tradition d'interprétation? Pour Loader, le texte peut évoquer la mort de Jésus en autant que son ministère n'exclut pas sa mort (p. 156). Que penser des relations en Jn 1,29 et la typologie de la Pâque juive (p. 158-166)? Que penser de la relation avec Is 53 et 42 (p. 166-168)? Loader croit que les liens avec la Pâque et avec Is 53 et 42 sont ténus (p. 165, 168). Loader présente la recherche et les différentes opinions sur le sens de la mort de Jésus dans les autres versets qui pourraient présupposer une mort sacrificielle et expiatoire ou une mort «en faveur de» (vicariaire) (p. 169-183) et dans les versets qui utilisent des images cultuelles (p. 183-193). La conclusion de cette section est complexe et nuancée (p. 194-202). Entre autres choses, il faut éviter de projeter dans l'évangile la notion de sacrifice expiatoire qui se trouve dans la première lettre de Jean (p. 195-196). Pour Loader, il y a deux écueils à éviter: premièrement, éviter de durcir le motif de l'envoi pour affirmer que les paroles et les gestes de Jésus donnent la vie éternelle et que cela vient de la mission que le Père lui a donnée sans tenir compte de la mort en croix (p. 194, 202); deuxièmement, ceux qui interprètent la mort sur la croix comme un sacrifice d'expiation considèrent que tout ce qui en est dit auparavant dans l'évangile devient une annonce proleptique de la mort salvifique (p. 194, 202). Pour Loader, le sens sacrificiel et expiatoire de Jn 1,29 et des autres versets que l'on invoque pour justifier un sens sacrificiel est une interprétation secondaire et ténue (p. 199-200). Toutefois, la mort de Jésus représente une révélation positive (élévation de Jésus auprès du Père) et négative (jugement et condamnation) (p. 202-213).

### La glorification et la gloire

Loader analyse tous les textes où apparaît le verbe *doxazô* et conclut que la glorification signifie d'abord la restauration de Jésus dans la gloire du ciel, une gloire qui n'appartient qu'à Dieu et que le Fils partageait avec le Père avant la création du monde (p. 213-224). Paradoxalement, cette restauration commence avec la mort de Jésus et son retour au Père (p. 224-228). Après avoir présenté les travaux sur ce point (p. 228-230), Loader analyse les textes qui parlent de la gloire de Jésus sur terre (p. 233). Il constate qu'on pouvait voir la gloire du Fils dans ses paroles et ses actes ainsi que dans ses souffrances sur la croix (p. 233). Mais alors, comment relier les deux gloires ? La gloire céleste signifiant être avec le Père ne peut être vue en ce monde. La gloire de la révélation vient du Père et appartient à Jésus en tant que Fils. Voir cette gloire, c'est croire que Jésus est le Fils du Père, l'envoyé, la vie et la lumière (Jn 17,8,21,23). Quand Le Fils vient dans le monde, Jésus ne cesse pas d'être le Fils et de posséder cette gloire. Cette approche de Loader montre que Jean n'a pas abandonné les notions d'espace (ciel et terre) et les notions de temps (présent et futur). Contrairement à l'opinion de Bultmann et de ceux qui l'ont suivi, Loader conclut qu'il y a un déjà-là et un pas-encore dans la christologie de Jean et que celui-ci ne propose pas une vision eschatologique atemporelle (p. 234). Il termine cette section en présentant les autres manières d'aborder ce thème (p. 234-240).

Loader passe en revue les autres vocabulaires reliés à la mort : l'exaltation est une autre manière de parler de la glorification (p. 246) ; l'ascension (p. 249-261) et la résurrection (p. 261-266) sont associées au vocabulaire de l'exaltation et de la glorification (p. 249-261). Enfin, que signifie « faire des choses plus grandes encore » (p. 266-280) ? Mis en lien avec le don de l'Esprit, cela signifie pour le croyant une compréhension et un accès plus grand à la révélation apportée par Jésus (p. 278). Pour chacun de ces vocabulaires, Loader analyse les textes de l'évangile, présente l'état de la question et donne une interprétation qui se rattache toujours à la structure centrale. Même si ce genre de présentation implique des détours, on retrouve la cohérence de la pensée de Loader dans ses conclusions et ses interprétations.

### Le salut

Selon la structure centrale de Loader, le salut vient de l'envoi par le Père et de la venue du Fils pour faire connaître le Père par ses paroles et ses gestes. La glorification, l'exaltation, l'ascension et le retour au Père démontrent que le Fils est juge et que sa venue était un événement de salut. C'est ce que les disciples devront proclamer (p. 282). Que signifie cet événement ? Si le salut vient de la révélation faite par le Fils, qu'est-ce que le Fils révèle ? Il révèle qu'il est lui-même le révélateur mais la révélation ne se limite pas à cela comme le voudrait Bultmann (p. 283-284). Quel est donc le contenu de cette révélation ? Le langage de révélation ne communique pas une connaissance objective sur Dieu, mais il exprime plutôt l'offre d'une rencontre comme relation vivante avec Dieu et il invite à rencontrer Dieu à travers une démarche de foi. Et le don du salut est exprimé à travers des images existentielles telles que vie, lumière, eau, pain et résurrection (p. 284-298). Chez Jean, le salut c'est d'abord le don du Fils venant du Père. Ce don est d'abord une personne et la relation au Fils et, à travers lui, la relation au Père (p. 299). Le salut n'est donc pas une place,

une récompense, un ensemble de connaissances, ni une transmission de pouvoir. Enfin, le salut n'est pas d'abord présenté comme le résultat de la croix et de la résurrection comme il l'est chez Paul, ni comme une délivrance ou une rédemption (p. 301). Le pardon des péchés ne vient pas de la mort sur la croix, mais du salut offert par les paroles et les gestes de Jésus (p. 302). Et cela ne signifie pas que la mort en croix de Jésus est superflue, car Jésus a aussi révélé le Père sur la croix en obéissance à ce dernier (p. 302).

Pour Bultmann, quand Jésus parle, il décrit la relation au Père telle qu'il la vivait sur terre et cela n'a rien à faire avec la préexistence (p. 303-304). Bultmann croyait que Jean a opéré une démythologisation de l'espace ciel-terre, du mouvement descendre-monter au ciel et du temps avant-présent-futur. Et donc, dans l'évangile, tout se passerait dans le présent de Jésus sur terre. Loader reprend les arguments des exégètes sur chacun des textes (p. 304-310) et conclut que le déni des catégories d'espace, de mouvement et de temps ne fait pas justice au texte évangélique, ni à la structure centrale telle qu'il propose (p. 310). Pour lui, le Fils communique au monde la révélation qu'il a reçue au cours de sa préexistence (p. 312). Cette conclusion débouche sur une étude de la nature de la relation Fils-Père dans le prologue (p. 316-331), en Jn 5,17-30 (p. 331-337), Jn 10,22-39 (p. 337-344), Jn 14,9-11; 17; 20,28 (p. 345-347) et dans l'expression « Je suis » (p. 347-354). Le Fils a une relation unique avec le Père, une relation d'amour parce qu'il est l'unique engendré du Père (p. 354) et c'est cela qu'il révèle. Ces conclusions ne tiennent pas compte de tous les développements ultérieurs de la tradition en christologie et sur la Trinité (p. 354-364). Loader effectue une démarche semblable pour montrer la continuité entre Jésus de Nazareth et le Fils venant du Père (p. 364-392).

### La christologie et l'évangile

Le dernier chapitre aborde les questions relatives à l'ensemble de l'évangile : la place du Jésus historique (p. 393-421), la relation entre l'évangile et la communauté johannique (p. 421-457) et l'histoire de la rédaction (p. 457-471). Je ne présenterai ici que les conclusions de ce chapitre. D'abord la question du Jésus historique. Pour Loader, l'évangile présente une unique vérité toute simple : la venue du Fils et la vie qu'il offre aux croyants. L'auteur n'est intéressé à l'histoire qu'en autant que cet événement a eu lieu au cours du ministère de Jésus de Nazareth. L'auteur n'écrit pas de récits pour rapporter des faits, mais il veut transmettre ce qui arrive et ce qui est arrivé à travers la venue du Fils dans le monde (p. 416). Ensuite, quelle est la relation entre l'évangile, sa christologie et la communauté ? Je ne présenterai ici que la conclusion sur le motif du Fils de l'homme. Pour Loader, ce motif a été ajouté au motif central de l'envoi pour faire comprendre à une communauté vulnérable qu'elle est dorénavant l'endroit où se manifestent la vie et la lumière que le Christ a apportées dans le monde et qu'elle fera des « œuvres plus grandes » (p. 430). En effet, le motif de l'envoi insiste sur les relations entre Dieu et le croyant à travers le Christ ; et, à travers ces relations, la communauté devient le véhicule de la mission et de la présence du Christ en ce monde (p. 430). Le motif du Fils de l'homme semble vouloir aider la communauté à développer sa propre identité et peut-être aussi à éviter un messianisme politique (p. 439). Enfin, Loader aborde les questions relatives à la rédaction de l'évangile

(p. 457-471). Il conclut en rappelant que la simplicité du motif central de l'envoi peint un portrait grandiose et impressionnant, mais laisse toutefois le lecteur devant des imprécisions et des ambiguïtés (p. 470).

### Conclusion

Ce livre présente un aperçu critique de toute la littérature sur la christologie johannique jusqu'à ce jour. On y retrouve l'histoire de l'exégèse depuis l'influence de Bultmann, des critiques qu'on lui a adressées et des nouvelles approches aux questions concernant la christologie. Loader reprend à fond toutes ces questions et, à mon avis, réussit à présenter une nouvelle synthèse cohérente tenant compte de l'ensemble du texte de l'évangile.

Jean DOUTRE, o.p.

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

Xavier MORALES, **La relativité de Dieu. La contribution de la *Process Theology* à la théologie trinitaire** («*Théologies*»), Paris, Cerf, 2017, 19 × 12,5 cm, 191 p., ISBN 978-2-204-12231-3

À travers ce bref ouvrage en trois parties, Xavier Morales introduit ses lecteurs au potentiel théologique de la philosophie de Whitehead. Ce dernier a construit une pensée qui offre une alternative au substantialisme. Le principe de la réalité est le *Process*. Chaque entité s'actualise dans un devenir et rend possible l'actualité de niveaux ontologiques supérieurs. Au sommet de ce *Process*, Dieu émerge et exerce un attrait (*lure*) sur tout le processus. Ici, le fond de la réalité demeure conçu de façon atomiste, car celle-ci est composée d'organismes en devenir, doués d'une certaine capacité de projection. En définitive, selon Whitehead exposé par Morales, Dieu n'est pas ontologiquement différent des autres niveaux de réalité. Cela reconduit naturellement une théologie du *Process* en direction du «modalisme», hérésie trinitaire primitive. Les trois personnes divines sont au mieux des états coordonnés de la nature divine, dans son rapport aux entités potentielles («nature primordiale» de Dieu) ou actuelles («nature conséquente»).

La première partie de l'ouvrage rend compte du système subtil d'Alfred N. Whitehead et des intuitions théologiques esquissées par le père des *Process theologians*. Les deux parties suivantes examinent les propositions théologiques de ces derniers : d'abord dans l'axe d'un modalisme plus ou moins assumé (L.F. Wilmot, J.L. Hallman, J.B. Cobb Jr., D.R. Griffin, L.S. Ford, W.L. Power, M.H. Suchocki, etc.) ; ensuite dans l'axe opposé d'un trithéisme déconcertant (J. Bracken). La dernière partie dresse un bilan personnel.

De diverses manières, les premiers auteurs jouent sur deux polarités du rapport de Dieu au monde : nature primordiale, nature conséquente, transcendance et immanence. La variété, l'ingéniosité et l'instabilité des combinaisons font ici douter du

bien-fondé d'une transposition trinitaire du système de Whitehead. Plusieurs auteurs reconnaissent d'ailleurs explicitement que le *Process* et Trinité ne se laissent pas du tout superposer.

L'alternative « trithéiste » repose sur l'attribution à Dieu du concept whiteheadien de « société » (i.e. convergence et association d'occasions). Cela a d'abord été tenté par Ch. Hartshorne, malgré le refus de Whitehead d'envisager que Dieu puisse être une « société », en raison de l'atemporalité et de l'immortalité de ce dernier. Pour Hartshorne, Dieu formait une « société » avec toutes les entités actuelles du monde, même si celles-ci passent inéluctablement. Restait un pas à franchir pour penser une « société » en Dieu. J. Bracken s'y est employé, croisant la conceptualité de la *Process Theology* et l'intuition maîtresse des théologies trinitaires sociales (J. Moltmann, G. Greshake, etc.). Pour penser Dieu comme communauté, J. Bracken promeut l'analogie physique du « champ » d'interactions.

L'enquête de Morales aboutit à une évaluation nuancée. L'A. déclare sa connivence avec le rejet d'une ontologie substantialiste. Il récuse un Dieu souverain « présidant impassiblement » (p. 138) au devenir du monde et aux trajectoires complexes des libertés. Il préfère une ontologie de l'événement (K. Barth, H.U. von Balthasar, etc.) et un Dieu en *Process*, tout en reconnaissant la difficulté d'une conciliation avec les autres attributs du Dieu révélé. L'A. fait part de ses suggestions pour tenir ensemble le *Process* et l'infini de Dieu, ainsi que sa relativité systémique.

Par ce bref ouvrage vigoureux, Morales contribue à « démystifier » la *Process Theology* auprès du public francophone. Au terme, il faut prendre tellement de « pinettes » pour repenser la Trinité révélée à l'aide des concepts du *Process* que cette voie paraît un peu surfaite. Cela valait toutefois le discernement avancé par Morales. Les arabesques de la *Process Theology* ne disqualifient pas un travail spéculatif à poursuivre, éventuellement sans les canons du *Process*, autour des concepts de « champs » et de « système relationnel ».

Les sciences physiques contemporaines peuvent offrir des analogies intéressantes, mais elles risquent de demeurer vagues ou inaccessibles pour ceux qui ne possèdent pas une double culture, scientifique et théologique. Une bonne illustration de la fécondité et des limites d'une telle approche se trouve dans les travaux du Center for Theology and Natural Sciences de Berkeley, en collaboration avec l'observatoire astronomique du Vatican. À ce sujet, voir notre recension de Robert J. RUSSELL, Nancy MURPHY, William R. STOGER (ed.), *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican-Berkeley CA, Vatican Observatory-Center for Theology and Natural Sciences, 2008, 354 p., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95 (2011), p. 727-731. En fin de compte, il nous paraît préférable de puiser les analogies trinitaires dans le domaine de l'éthique et de l'anthropologie, plus intuitives pour le commun des mortels.

Emmanuel DURAND o.p.

Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa

Paul MURRAY, **Le vin nouveau de la spiritualité dominicaine. Un nectar nommé bonheur**, préface de Timothy RADCLIFFE. Paris, Salvator, 2017, 14 × 21 cm, 212 p., ISBN 978-2-7067-1323-1.

Ce livre présente une compréhension de la nature de la spiritualité dominicaine en général et en souligne deux aspects sans faire une présentation historique (p. 19).

Le premier chapitre est centré sur la prière en la distinguant de la contemplation telle qu'on la comprend dans un autre contexte que celui de la vie bénédictine médiévale. D'abord, la prière n'est pas une méthode; ainsi, le premier chapitre décrit plutôt certains traits d'une vie dominicaine porteuse de la prière. La prière s'inspire de l'exemple de Jésus qui pria et parcourait la Galilée en prêchant (p. 23-26). Elle est faite de miséricorde, car Dominique voulait transmettre ce qu'il contemplait et les pauvres faisaient partie des réalités contemplées (p. 27-29). Prêcher, c'est parler de Dieu avec Dieu; il y a donc une relation intime entre la prière et la prédication (p. 40). Pour que la prière soit vécue en synchronie avec la prédication au monde, elle doit se modeler aux besoins de la société de chaque époque (p. 56). C'est ainsi que Dominique a su adapter la tradition des chanoines à la prédication sur deux points. Premièrement, la pauvreté n'est plus la pauvreté monastique qui signifiait « travailler de ses mains » dans une vie de dépouillement mais une pauvreté de prêcheurs itinérants, un ascétisme de témoins qui leur permet d'aller dans le monde en hommes libres (p. 49). Deuxièmement, Dominique a introduit la règle de la dispense pour adapter les exigences de la vie monastique traditionnelle à une vie de prédicateur (p. 49-50).

Le deuxième chapitre relit l'histoire des premiers siècles de l'Ordre sous le thème du bonheur. Jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle, les règles monastiques condamnaient le rire qui était réservé au ciel; ici sur terre, on devait expier ses péchés. La deuxième moitié du 12<sup>e</sup> siècle vit apparaître la doctrine du purgatoire, une période de purification pour préparer l'âme à voir Dieu. On découvrit alors la possibilité de rire sur terre. Les vies des premiers frères dominicains et celle de saint Dominique sont un exemple de cette nouvelle orientation: on pouvait maintenant rire sur terre! Ce thème est bien exprimé en montrant que ce rire exprimait les béatitudes dans un mode de vie austère; on acceptait les difficultés et les tristesses dans la joie (p. 68). Cette joie ne cachait pas les difficultés de la vie de prêcheur.

Les derniers chapitres abordent deux thèmes: la relation entre étude, prédication et prière; la métaphore de la boisson.

Quelle est la relation entre un engagement dans l'étude et la vie de prière (p. 90)? L'étude peut devenir un travail spirituel à condition de ne plus séparer le cœur de l'intellect comme on le fait aujourd'hui. À travers les exemples des premiers dominicains et leurs écrits, Murray nous convie à découvrir que, « si la bonté peut, en effet, être la sainteté du cœur, la vérité est la sainteté de l'esprit » (p. 91). Toutefois, il y a des écueils à éviter. Thomas d'Aquin admet que la science peut conduire à l'orgueil si un frère n'est plus attaché à la charité (p. 108). De plus, l'étude peut devenir curiosité quand le dominicain a perdu la grâce fondamentale du prêcheur, c'est-à-dire « le désir ardent et l'attente du salut des autres » (p. 112). Enfin, l'étude devrait déboucher sur l'émerveillement (p. 135), sur la liberté (p. 122-128) et sur la découverte de la miséricorde envers les autres (p. 129).

Le dernier chapitre présente comment les premiers dominicains aimaient utiliser l'image de la boisson pour décrire l'effet de la parole de Dieu sur leur vie de prêcheurs. Pour Catherine de Sienne et Jean Tauler, «la sobriété et l'ivresse sont toutes deux nécessaires: la sobriété, afin que nous restions toujours conscients de nos limites, et l'ivresse afin que nous puissions nous libérer de toute froideur et permettions que la Parole de Dieu nous emporte hors de nous-mêmes dans la passion de la prédication» (p. 169). La spiritualité dominicaine n'est pas tendue, introvertie ou narcissique, mais au contraire «marquée par une joie communicative» (p. 172).

Ce livre se lit facilement et envoûte le lecteur par son sens poétique. Il communique une joie de vivre la vie dominicaine et l'atmosphère d'un bonheur réaliste nécessaire pour affronter les défis d'un monde qui croit ne plus avoir besoin de Dieu. Une bibliographie en français est ajoutée à la bibliographie en anglais et on y trouve à la fin de brèves notes biographiques sur des hommes et des femmes de l'Ordre de saint Dominique (p. 195-204).

Jean DOUTRE, o.p.

*Faculté de théologie*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

---

## LIVRES REÇUS

### Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

Pierre MÉTIVIER, *L'autre morale de Thomas d'Aquin. Son rapport à notre temps.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 14 × 21,5 cm, 150 p., 24,95 \$ CDN, ISBN 978-2-7637-3408-8.

### Philosophie

Josiane BOULAD-AYOUB, Jean-Marc NARBONNE, Marie-Josée LAVALLÉE, Georges LEROUX, Dominique LEYDET, *Liberté des Anciens, liberté des Modernes. Cycle de conférences 2016* (« Cahiers Verbatim », volume I). Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 15,3 × 22,8 cm, 108 p., 20,00 \$ CDN, ISBN 978-2-7637-3567-2.

Daniel C. DENNETT, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York NY, W.W. Norton & Company, Inc., 2017, 16,8 × 24,4 cm, 496 p., ISBN : 978-0-39324-207-2.

Jean GRONDIN et Garth GREEN (dir.), *Religion et vérité. La philosophie de la religion à l'âge séculier* (« Philosophie de la religion »). Strasbourg, Presses de l'Université de Strasbourg, 2017, 16,5 × 24 cm, 282 p., 25 €, ISBN 978-2-86820-981-8.

Peggy LARRIEU, *Mythes grecs et droit. Retour sur la fonction anthropologique du droit* (« Collection Dikè ». Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 15,3 × 22,8 cm, 255 p., 34,95 \$ CDN, ISBN 978-2-7637-3480-4.

Colbert RHODES (ed.), *Renewal. The Inclusion of Integralism and Moral Values into the Social Sciences*, Lanham – Boulder – New York NY – Toronto – Plymouth UK, Hamilton Books, 2017, 16 × 23,5 cm, vi-246 p., s.p., 978-0-7618-6941-2.

Olivier RIAUDEL (dir.), *Logique, raison, foi et liberté. Sur la pensée du P. Dominique Dubarle* (« Patrimoines »). Paris, Cerf, 2017, 13,5 × 21,5 cm, 193 p., 20 €, ISBN 978-2-204-11858-3.

Justin E. H. SMITH, *The Philosopher: A History in Six Types*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2016, 14,6 × 21,6 cm, 288 p., ISBN : 978-0-69116-327-7.

John STUART MILL, *Sut l'université. Le discours de St Andrews*; introduction de Normand BAILLARGEON, Antoine BEAUGRAND-CHAMPAGNE, Camille SANTERRE-BAILLARGEON. Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 15,3 × 22,8 cm, 87 p., 19,95 \$ CDN, ISBN 978-2-7637-3225-1.

**Bible et judaïsme**

François-Xavier AMHERDT, *L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques* (Pédagogie pastorale, 12), Namur, Lumen Vitae, 2017, 15,2 × 23 cm, 183 p., 18,50 €, ISBN 978-2-87324-570-2.

Sherri BROWN and Francis MOLONEY, *Interpreting the Gospel and Letters of John. An Introduction*. Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2017, 19 × 24 cm, xvi-355 p., 36,00\$ USA, ISBN978-0-8028-7338-5.

Jacques CAZEAUX, *La tunique sans couture, ou La Bible à l'atelier des anges* (« Lire la Bible », 191). Paris, Cerf, 2017, 13,5 × 21 cm, 299 p., 24 €, ISBN 978-2-204-12215-3.

Corinne CHARTOIRE, *Du Puits à la Source. Lire les évangiles à la lumière de la Tradition juive*. Lyon, Éditions PROFAC, 2017, 15 × 21 cm, 177 p., 16 €, ISBN 978-2-85317-150-2.

Pierre COULANGE, *Ce que la Bible dit sur... la pauvreté* (« Ce que la Bible dit sur... »). Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017, 11,5 × 18 cm, 124 p., 13 €, ISBN 978-2-85313-897-0.

Marie-Françoise HANQUEZ-MAINCENT, *Les femmes dans le ministère de Jésus. De l'ombre à la lumière?* Paris-Montréal, Médiaspaul, 2017, 13,5 × 21 cm, 303 p., 20 €, ISBN 978-2-7122-1461-6.

Corinne LANOIR, Christine PEDOTTI, Anne-Marie PELLETIER, sous la direction d'André WENIN, *Le salut vient des femmes. Figures bibliques*. Conférences de la Fondation *Sedes Sapientiae* et de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, février-mars 2016 (« Trajectoires », 29). Namur, Éditions Jésuites – Lumen Vitae / Éditions Crer, 2017, 13,5 × 19,5 cm, 125 p., 16 €, ISBN 978-2-87324-569-6 et 978-2-85733-451-4.

**Théologie, sciences religieuses, spiritualité**

Jean-Baptiste AMADIEU, *La littérature française au XIX<sup>e</sup> siècle mise à l'index. Les procédures* (« Cerf Patrimoines »). Paris, Cerf, 2017, 15,2 × 22,8 cm, 542 p., 39 €, ISBN 978-2-204-10644-3.

Matthieu ARNOLD, *Les Femmes dans la correspondance de Luther*. Édition de 1998 revue avec un avant-propos et une bibliographie mise à jour (« Études d'histoire et de philosophie religieuse », 87). Paris, Classiques Garnier, 2017, 14,8 × 21,9 cm, 154 p., s.p., ISBN 978-2-406-06996-6.

Jean-Marc BARREAU, *Soins palliatifs. Accompagner pour vivre!* Préface de Jean-Marc CHARRON. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 13 × 20 cm, 281 p., 20 €, ISBN 978-2-7122-1471-5.

Ignace BERTEN, *Les divorcés remariés peuvent-ils communier? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'Amoris laetitia* (« La part-Dieu »). Namur-Paris, Éditions jésuites – Lessius, 2017, 14,5 × 20,5 cm, 365 p., 29 €, ISBN 978-2-87299-303-1.

Paul CADRIN, *La musique au service de la liturgie*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 12,5 × 18,8 cm, 238 p., 18 €, ISBN 978-2-89760-147-8.

- Claude DUCARROZ, Noël RUFFIEUX, Shafique KESHAVJEE, *Pour que plus rien ne nous sépare. Trois voix pour l'unité* (« Regard et connaissance »). Bière, Éditions Cabédita, 2017, 16 × 24 cm, 279 p., s.p., ISBN 978-2-88295-800-6.
- Roger ÉBACHER, *Il nous aime jusqu'au bout. Méditation du testament de Jésus*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 12,7 × 19 cm, 211 p., 16 €, ISBN 978-2-89760-128-7.
- Jean-Baptiste ÉDART (dir.), *Le Père de Montfort, folie et sagesse. Ressources spirituelles et théologiques pour un renouveau apostolique*. Actes du colloque montfortain, Angers, 2-3 juin 2016. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 13,5 × 21 cm, 327 p., 22 €, ISBN 978-2-7122-1458-6.
- EPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien*, tome I: *Hymnes contre les hérésies I-XXIX* (Sources chrétiennes, 587); texte critique du CSCO par Edmund BECK; introduction, traduction, notes et index par Dominique CERBELAUD. Paris, Cerf, 2017, 12,5 × 19,5 cm, 517 p., 54 €, ISBN 978-2-204-11755-5.
- Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 289), Leuven, Peeters, 2017, 16 × 24 cm, XVIII-668 p., 94 €, ISBN 978-9-0429-3442-9.
- Marc GIRARD, *Évangile selon Jean. II. Structures et symboles. Jean 10-21*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 15 × 22,5 cm, 276 p., 20 €, ISBN 978-2-89760-148-5.
- ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, tome III: *Letres 1701-2000* (Sources chrétiennes, 586); texte critique, traduction et notes de Nicolas VINEL. Paris, Cerf, 2017, 12,5 × 19,5 cm, 488 p., 50 €, ISBN 978-2-204-12329-7.
- Dominique JACQUEMIN, Céline EHRWEIN NIHAN, Dominique GREINER, Walter LESCH, sous la direction d'Éric CAZIAUX, *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix?* Conférences de la Fondation *Sedes Sapientiae* et de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, février-mars 2015 (« Trajectoires », 26). Namur, Éditions Jésuites – Lumen Vitae, 2016, 13,5 × 19,5 cm, 149 p., 18 €, ISBN 978-2-87324-532-0.
- Philippe JARRY, *Sous l'arbre de Judée. Libre parole sur les Écritures et la liturgie*. Annecy, Éditions Encretoile, 2016, 13 × 21,5 cm, 159 p., 18 €, ISBN 978-2-36772-074-6.
- Bernard JOASSARD, *Les Bollandistes. Un regard critique sur la sainteté du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* (« Petite Bibliothèque Jésuite »). Paris-Namur, Éditions Lessius, 2017, 11,5 × 19 cm, 129 p., 14 €, ISBN 978-2-87299-325-3.
- René LAFONTAINE, *Martin Luther et Ignace de Loyola*; préface de Marc LIENHARD. Namur-Paris, Éditions Jésuites-Lessius, 2017, 16 × 27 cm, 224 p., 19,50 €, ISBN 978-2-87299-318-5.
- Guy LAPERRIÈRE, *Benoît Lacroix. Un dominicain dans le siècle*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 14 × 21,5 cm, 311 p., 20 €, ISBN 978-2-89760-129-4.
- John W. O'MALLEY, *Les Jésuites et les papes. Histoire d'une relation en quelques traits (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)* (« Petite Bibliothèque Jésuite »); traduit de l'anglais (États-Unis) par Gilles FIRMIN et Isabelle HOORICKX-RAUCQ. Paris-Namur, Éditions Jésuites, 2017, 11,5 × 19 cm, 204 p., 14 €, ISBN 978-2-87299-307-9.

Christian REILLE, *Un jésuite en terre d'Islam. Autobiographie* (« Au singulier »), préface de Mgr Henri TESSIER; postface du P. Joseph MOINGT, s.j. Namur-Paris, Éditions jésuites – Lessius, 2017, 14,5 × 20,5 cm, 232p., 22,50 €, ISBN 978-2-87299-326-0.

Paul TILLICH, *Réflexion biblique et recherche de la réalité ultime*, traduit de l'anglais par Alain DURAND. Paris, Cerf, 2017, 12,5 × 19,5 cm, 135 p., 15 €, ISBN 978-2-204-12448-5.

## **1. Conditions de soumission d'un manuscrit**

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

## **2. Évaluation du manuscrit**

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport au plus tard six semaines après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue ([www.udominicaine.ca/rse](http://www.udominicaine.ca/rse) ou [www.dominicanu.ca/rse](http://www.dominicanu.ca/rse)) et attestant que le texte est inédit.

