NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 4 1980

Raison et foi chez Malebranche

Michel VIELLE

p. 539 - 563

https://www.nrt.be/en/articles/raison-et-foi-chez-malebranche-1012

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Raison et foi chez Malebranche *

Une question initiale : que peut apporter aujourd'hui l'étude d'un auteur comme Malebranche ? Il est difficile d'échapper à cette question en entreprenant un tel travail et, plus encore, en le poursuivant. Car ce qui apparaît alors clairement, c'est le caractère en majeure partie caduc du Système. Aussi bien pour le philosophe que pour le théologien, peut-il susciter aujourd'hui autre chose qu'un intérêt de curiosité historique ? A cela on rétorquera qu'il y a plusieurs manières de s'intéresser à l'Histoire, et que certaines sont tout à fait capables de l'actualiser. Autant dire que nous partageons ce sentiment en ce qui concerne Malebranche. Mais autant dire aussi que, pour avoir une chance de le faire partager, il convient d'aider à saisir l'esprit qui anime une lettre aujourd'hui périmée. Toute la difficulté consiste précisément à saisir cet esprit. Car il n'en existe aucune à relativiser la lettre. Comme nous venons de le dire, la première évidence qui frappe le lecteur actuel, c'est que le malebranchisme, en tant que tel, a très peu survécu à Malebranche.

Il était pourtant bien parti pour le faire. C'est d'abord là que l'Histoire peut nous être de quelque utilité. Car elle nous montre bien qu'avant d'exercer une influence diffuse tout au long du XVIII[e] siècle, le malebranchisme a suscité un véritable engouement du vivant et après la mort de son auteur. Témoin l'éloge funèbre que Fontenelle fit de ce dernier le 22 avril 1716, en pleine Académie des Sciences. L'endroit peut paraître insolite pour évoquer la vie et la pensée d'un homme dont on peut d'abord se demander s'il est un philosophe ou un théologien. Pour Fontenelle, il était à la fois l'un et l'autre, car « le dessein qu'il a eu de lier la religion à la philosophie a toujours été celui des grands hommes du christianisme ». C'était d'ailleurs la source de ses plus évidentes réserves, si enrobées soient-elles dans son Eloge. Mais le caractère insolite de ce dernier nous fait toucher du doigt un aspect de l'activité de Malebranche que nous serions d'abord tentés de sous-estimer. Il est pourtant très moderne, puisqu'il s'agit de son activité scientifique. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance que des modèles d'intelligibilité inspirés par la Science ont eue pour sa réflexion. Gardons-nous, malgré tout, des anachro-

---

* Cet article reprend la démarche essentielle d'une thèse brillamment soutenue devant la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse (N.d.l.R.).

nismes. Le problème initial de Malebranche ne fut pas de réduire, entre la Science et la Foi, un fossé qui n'existait pas à ses yeux. Ce n'est pas dans ce sens qu'il lui parut urgent de réconcilier une « intelligence restée païenne » avec « un cœur devenu chrétien ». Pour lui, l'intelligence du savant, en adhérant au mécanisme cartésien, retrouvait spontanément une Nature adaptée aux exigences du Théocentrisme. Par contre, l'intelligence du philosophe, encore engluée dans les séquelles de l'aristotélisme, y restait étrangère. Il fallait donc l'en affranchir et constituer, de la sorte, une pensée totale, où une « philosophie chrétienne » rendrait enfin possible une « théologie raisonnable ».

Une conviction inentamée. Dans cette ambitieuse entreprise, on peut bien dire que Malebranche ne se départit jamais de sa conviction initiale. A savoir qu'elle était possible et que la *Recherche de la Vérité,* pour être poussée jusqu'à son terme, devait un jour déboucher dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques.* Il est facile de déceler toutes les influences qui l'ont marqué en ce sens-là. Celle de saint Augustin est indéniable. D'une manière plus inattendue, celle de Descartes ne l'est pas moins. Ses premières attaches jansénistes ont également joué. Moins, toutefois, que la spiritualité bérullienne. Mais un « carrefour d'influences » ne crée pas nécessairement un auteur. Ni même la nécessité de faire face à d'incessantes polémiques. Malebranche ne fut pas un compilateur et son impulsion fondamentale ne fut pas d'abord défensive. S'il n'y avait rien eu à défendre, il aurait édifié tout de même. Le « Neuvième éclaircissement » peut encore nous le faire percevoir. « Il faut savoir ce qu'on dit. Il faut savoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la vérité et la lumière, et ne pas frapper les autres d'aveuglement après nous en être laissé frapper nous-même. »

Inentamée, cette conviction le demeura tout au long des incessantes polémiques que nous venons de mentionner. Si l'actualité d'un auteur se mesure en partie aux remous qu'il soulève, il faut dire que Malebranche fut étonnamment actuel. C'est un aspect de son enracinement dans la pensée et dans la vie de son siècle. Comme l'a fort bien dit un de ses commentateurs les plus qualifiés, « il faut se défaire dès maintenant d'une imagerie qui représente Malebranche muré dans sa cellule. Il vit la vie du siècle, il participe à ses difficultés, à ses conquêtes » [1]. C'est indéniable sur le plan intellectuel. Est-ce aussi évident sur quelques autres ? Nous ne pouvons songer à retracer ici la manière dont il fut inséré dans son époque. Pour en dessiner tout de même les contours et les limites,

1. André ROBINET, dans MALEBRANCHE, *Œuvres complètes,* XVIII, *Correspon-*

disons que Malebranche fut capable d'une intrépide hardiesse dans la pensée spéculative où son génie trouve son vrai domaine. Mais non moins capable d'un plat conformisme, lorsque ses centres d'intérêt le portent ailleurs. Tout au long de notre étude, nous avons retrouvé, inextricablement mêlés, ces divers caractères : celui d'une pensée évoluant sans cesse en fonction de ses exigences propres, des critiques qui lui furent adressées, des questions auxquelles elle se trouva affrontée. Celui d'influences diverses, mais synthétisées par une personnalité capable de les dominer et de les intégrer dans sa propre visée. Celui d'un homme, enfin, qui vit suffisamment son époque pour être partie prenante de ses questions et même de ses querelles. Mais qui en est assez détaché pour ne les viser que d'un certain angle, au risque d'en méconnaître et d'en ignorer bien des aspects. Tel qu'il fut, il n'a donc cessé de croire qu'il pouvait être l'auteur en même temps que le creuset d'une synthèse que tant d'autres ont rêvée sans pouvoir la tenter : celle d'un cœur ardemment chrétien et d'une intelligence qui veut tout autant l'être. C'est bien pour retrouver cette conviction fondamentale que nous avons choisi d'aborder son œuvre par un certain biais : celui des rapports de la raison et de la foi.

I. — UNE HARMONIE PRÉÉTABLIE ?

Aborder toute l'œuvre de Malebranche par le biais des rapports de la raison et de la foi semblerait supposer qu'il en ait fait lui-même la théorie exhaustive. Or il n'en est rien. Les notations que l'on peut faire à ce sujet sont dispersées dans la plupart de ses livres. Il ne s'agit pourtant pas d'un thème mineur, mais d'une voie d'accès privilégiée au cœur même de l'œuvre et de l'auteur. Il faut donc synthétiser ces notations éparses. Une impression d'ensemble alors se dégage : après un premier état de rupture et même d'opposition, raison et foi semblent parvenir à un accord sans équivoques et à une harmonie sans failles. Comment expliquer une telle évolution ? Essentiellement par le passage d'une première perspective, à la fois cartésienne et janséniste, à une seconde, qui se veut d'abord augustinienne. C'est ainsi que Malebranche aboutit à une harmonie qui, pour n'être pas leibnizienne et pour être plus ardue à tenir qu'il ne paraît, semble pourtant permettre tous les espoirs à la raison.

1. *De la séparation à l'harmonie*

Que pouvons-nous glaner d'une première enquête, menée à travers la première période de son œuvre, qu'on a pu appeler le « temps du Dieu caché » ? Entre la raison et la foi, c'est celui d'une stricte

séparation, qui peut même tourner à l'opposition et à la rupture. Ce fut d'abord dans le domaine de la méthode que Malebranche joua, comme il se devait, son rôle de cartésien. Raison et Foi mettent en jeu deux méthodes opposées. En philosophie, il n'existe qu'un seul critère, le plus cartésien du monde, qui est l'évidence. La Tradition importe si peu que la nouveauté y serait plutôt un signe de vérité. Le théologien, lui, en attend tout, car il ne peut compter sur l'évidence. « En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément. Mais, pour être philosophe, il faut voir évidemment » (*Recherche*, L. 1, ch. 3/2).

Cette opposition abrupte se renforçait encore d'une barrière insurmontable aux seules forces de la raison : celle que lui opposaient les Mystères. Comment l'homme peut-il seulement les connaître ? Une seule voie semblait ouverte, celle de l'autorité. Il ne pouvait y en avoir d'autre, en l'absence de toute idée claire. La rupture semblait donc irrémédiable, tout autant marquée du signe de Jansénius que de celui de Descartes. « L'Evangile est le plus solide de tous les livres. Les lumières des philosophes ne sont que d'épaisses ténèbres » (*Recherche*, L. 6, 2e p., ch. 6). Elles ne devaient pourtant pas le demeurer longtemps. Car, dès les premières pages de la *Recherche*, un germe augustinien se trouvait planté en terre malebranchiste. C'était la mention de cette découverte essentielle de saint Augustin : la seule union que l'on puisse envisager pour l'esprit de l'homme, c'est celle qu'il noue essentiellement avec son Dieu. Ce germe ne devait pas tarder à grandir. Dès le sixième livre, nous trouvons la première ébauche d'un thème appelé aux plus amples développements. Celui de l'Unique Sagesse, éternelle avant d'être incarnée. Celui aussi de ses deux langages, parallèles tout d'abord, en consonance par la suite. D'autres textes reviennent effectivement sur la Sagesse incarnée, pour préciser son rôle. Puisque les hommes sont incapables d'entendre la Sagesse éternelle parlant à leur esprit, il fallait bien qu'elle s'incarne pour parler à leurs oreilles. Ainsi peut-elle susciter la foi. Mais alors il n'est plus aussi certain que le langage de la foi ait la prééminence. Le fossé est en passe d'être franchi et il était grand temps qu'il le soit. Car si les simples pouvaient se contenter de la foi, les philosophes aspiraient à son intelligence. C'est-à-dire à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même.

Si, du germe initial, nous passons aux développements des *Conversations chrétiennes* et des *Eclaircissements*, nous voyons aussi le thème de l'harmonie s'amplifier et se préciser. L'application des « forces naturelles » de la raison à la métaphysique, aux mathématiques et à toutes les sciences devient la plus pure et la plus parfaite application de l'esprit à Dieu. Car l'homme participe à la Souveraine Raison et lui est uni. C'est ainsi qu'il apprend ce que Dieu pense et

ce que Dieu veut. On ne s'étonnera plus alors que le double langage de l'Unique Sagesse soit de moins en moins parallèle. Du coup, le thème explicite de la raison et de la foi prend une ampleur que la *Recherche* ignorait encore. Les déclarations sur leur obligatoire harmonie se multiplient. Mais aussi une insistance toute nouvelle sur le fait que la raison doit compléter une foi dont l'autorité est déjà perçue comme trop externe. « Je suis la Raison, j'obéis à l'Evangile » (*Conversations*, 4). La foi doit conduire à l'intelligence et la vraie philosophie implique une véritable conversion. Ce mouvement s'arrête encore au seuil des Mystères. Mais tout est prêt pour les œuvres de la maturité. Une évolution si rapide peut sans doute étonner. Nous y avons déjà décelé la tension qui s'y manifeste entre l'inspiration cartésienne et celle de saint Augustin. Il faut maintenant la tirer plus au clair.

2. *De Descartes à saint Augustin*

Malebranche a bien été un disciple de Descartes. Mais il n'a vu là aucune raison de renier saint Augustin. Au dire du P. André, « il crut que de l'un et de l'autre, on pourrait faire quelque chose d'accompli ». En fait, son indépendance croissante vis-à-vis de Descartes s'explique par un recours non moins croissant à saint Augustin. Il est indéniable qu'il a pensé pouvoir faire des deux quelque chose d'accompli. Mais pouvons-nous le croire encore ?

Une solution radicale ? C'est celle de M. Guéroult. Dans un article célèbre, M. Blondel s'était déjà demandé si Malebranche avait été un cartésien véritable. C'était sans déplaisir qu'il avait conclu par la négative, en diagnostiquant une différence totale dans l'esprit qui préside aux deux systèmes. M. Guéroult reprend la conclusion blondélienne, le plaisir en moins. Malebranche prend le point de vue de Dieu. Descartes s'en tient au point de vue de l'homme. Chez le premier, les données de la foi ne cessent d'intervenir pour résoudre les problèmes de la Métaphysique. Tandis que Descartes, dans sa philosophie, se passe de la foi et se contente de la raison. La nature cartésienne, estime M. Guéroult, est laïque. C'est bien ce qui la différencie de celle de Malebranche. L'opposition des deux auteurs est donc radicale. Un peu trop, semble-t-il, pour en respecter toute la complexité.

Nous pourrions d'abord nous référer aux nuances qu'introduit H. Gouhier dans *La pensée religieuse de Descartes* [2]. Chez ce dernier, il existe aussi une théorie des rapports de la raison et de la foi, ainsi qu'un esprit qui la sous-tend. Descartes ne se meut pas

2. Coll. *Etudes de philosophie médiévale*, 6. Paris, Vrin, 1924, ²1972.

dans un climat augustinien. S'il en était autrement, il serait impossible que son système soit le lieu d'une séparation si nette. Il ne se meut pas non plus dans le seul climat de « l'homme purement homme ». Car il continue à établir des liens entre raison et foi. Il est aisé de voir qu'il a voulu reprendre le point de vue thomiste en la matière. Mais la manière dont il l'a repris ne pouvait manquer de l'infléchir, en soustrayant l'acte de foi à l'intelligence. Le P. Laberthonnière a vu juste sur ce point. Tout comme H. Gouhier, qui, tout en notant comment Descartes s'inscrivait dans le mouvement du renouveau catholique, notait aussi que, d'un tel mouvement, il représentait « la forme la moins mystique. Celle qu'un tel élan pouvait recevoir, lorsqu'en sortant du Carmel et de l'Oratoire, il traversait le siècle ».

Malebranche s'y inscrivait tout autrement. Là se trouve sans doute la raison essentielle pour laquelle il ne pouvait que devenir de moins en moins cartésien. Il ne suffit pas d'invoquer la reprise des formules thomistes ou augustiniennes. Descartes n'était thomiste qu'à sa manière, dont il n'est pas évident qu'elle rejoignait fidèlement l'esprit de saint Thomas. Malebranche n'était augustinien qu'à la sienne, dont il n'est pas davantage prouvé qu'elle fût purement et simplement celle de saint Augustin. Mais il n'est guère possible d'hésiter sur l'élan qui le portait, et c'est d'abord par là qu'il s'est éloigné de Descartes. A-t-il bien vu lui-même ce contraste croissant ? M. Blondel ne le pense pas. « Cet élan de tout son esprit, Malebranche le trouve chose si normale qu'il ne semble pas soupçonner que chez d'autres, chez Descartes, il puisse en être autrement. » Certes. Mais si cet « élan » l'a porté de Descartes à saint Augustin, il ne nous est pas inutile de préciser à quel saint Augustin il est ainsi parvenu.

Un augustinien fidèle ? Sur le plan philosophique, Malebranche s'est d'abord tourné vers saint Augustin pour résoudre un problème cartésien : comment l'esprit connaît-il les choses matérielles ? L'innéité cartésienne des idées pouvait signifier la suffisance de la pensée par rapport à Dieu. Il fallait donc lui préférer une vision en Dieu inspirée de l'augustinisme, bien que Malebranche ait eu parfaitement conscience de « prolonger » saint Augustin en ce qui concerne la vision des objets sensibles. Car saint Augustin, faute de connaître la réduction cartésienne de la matière à l'étendue et des qualités sensibles à de simples modifications de l'esprit, n'avait pu arriver lui-même au point où Malebranche le faisait parvenir. « Il faut dire nécessairement que c'est en Dieu que nous voyons les corps » (*Entretiens*. Préface).

Mais, sans doute, à cela y avait-il d'autres raisons. Cette pre-

nous amène, d'emblée, à ce qui sera une des questions-clés de notre recherche. Comme l'écrivait H. Gouhier, dans l'augustinisme, le rapport de la raison créée à la raison éternelle est celui d'une lumière illuminée à la lumière illuminante. Toute la question est celle de la portée de cette illumination. Pour saint Augustin, écrivait E. Gilson, « l'illumination de la vérité ... n'engage en rien l'ordre surnaturel » [3]. Pour Malebranche non plus, semble-t-il, puisqu'il ne cesse de dire que la lumière de la raison n'est autre que la nature. Mais en est-il bien ainsi ? Plus encore que des premiers germes, la question ressort des œuvres qui suivent.

3. *La Sagesse éternelle et la Sagesse incarnée*

Une raison conductrice. Beaucoup plus qu'à la foi, ce rôle lui revient. La brève conclusion des *Conversations chrétiennes* sur la raison humaine substantiellement unie à la Raison souveraine va connaître une orchestration continue. C'est que cette Raison souveraine, unie consubstantiellement au Verbe de Dieu, n'est pas une abstraction sans visage. La spéculation, sur ce point, ne se laisse pas séparer d'une spiritualité. Mieux encore que d'autres, des citations tirées des *Méditations chrétiennes* traduisent le dialogue fervent du Verbe et de l'âme fidèle. A tel point qu'un rapprochement avec l'Eucharistie peut s'esquisser car la Raison souveraine est bien le Pain des esprits. « Oui, lumière du Monde, je le comprends maintenant. C'est vous qui nous éclairez, lorsque nous découvrons quelque vérité que ce puisse être » (*Méd. chrét.*, 2/15).

Jusqu'où portait donc cet éclairage de la raison ? Aux attaques d'Arnauld, Malebranche pouvait bien répondre que c'est toujours Dieu qui éclaire les hommes même dans les connaissances qu'ils appellent naturelles. Mais, dans le Système de la maturité, que va faire la raison devant les Mystères de la foi ? Infiniment plus assurée d'elle-même, elle éprouve tout de même quelque peine à discerner son vrai rayon d'action. Qu'il s'agisse du péché originel, de la prédestination, de l'âme humaine du Christ ou même du Mystère trinitaire, elle aurait tendance à baliser tout le champ de la foi. Elle ne le fait pourtant pas. Mais cet élan contrarié donne lieu à des formules qui ne le sont pas moins. « Si tu es las de m'écouter comme vérité intelligible, soumets-toi à l'autorité de mes Ecritures » (*Méd. chrét.*, 19/13).

L'autorité de la foi et la supériorité de la raison. Puisque la lumière est de plus en plus réservée à la raison, la foi en est

3. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, coll. *Etudes de philosophie médiévale*, 11, Paris, Vrin, ²1947, ³1949, p. 125.

réduite à se replier sur l'autorité. Descartes en avait déjà fait un donné extérieur et une autorité qui s'impose. Malebranche reprend et accentue cet extrincésisme, mais en l'appréciant très différemment en plusieurs endroits de son œuvre. Il lui arrive de présenter cette autorité comme ouvrant la voie simple et générale où les non-philosophes peuvent marcher sans crainte. Les philosophes aussi d'ailleurs. Mais ils mettront plutôt en œuvre une dialectique très particulière où se combinent les vérités qu'apporte la foi et la raison qui en cherche l'intelligence. « Et alors je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, telle que la foi me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paraît de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière. Lorsque j'en trouve, je la contemple. Mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence » (*Entretiens,* 14/4). Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que la raison doive toujours « rester la supérieure », et que la foi bascule plutôt du côté du sentiment. « C'est la foi qui me soutient, c'est la raison qui me conduit » (*Deux lettres à M. Arnauld*). Mais cette évolution significative est liée à une autre qui ne l'est pas moins. Celle qui conduit toujours plus notre auteur de la Sagesse éternelle à la Sagesse incarnée. La foi de Malebranche au Verbe incarné n'est pas en cause. Mais l'élan de la prière des *Méditations chrétiennes* ne s'en dirige pas moins vers la seule Sagesse éternelle. Pour reprendre une question déjà posée, aboutissons-nous à une « harmonie » authentiquement augustinienne ? Il est permis d'en douter, puisque Malebranche le fait lui-même sur certains points. Mais nous arrivons, de la sorte, à une autre évolution très caractéristique de son œuvre.

4. *Le Dieu des philosophes ou le Dieu des croyants ?*

L'émergence indiscutée de la raison n'est pas le seul trait qui frappe dans ce qu'on peut bien appeler les « œuvres de la maturité ». En explicitant tout ce que sa propre raison, unie au Verbe, lui découvrait, Malebranche menait à son terme une systématisation totale de l'ordre de la Nature et de celui de la Grâce, qu'un de ses commentateurs a justement appelée une « combinatoire ». Retraçons-en brièvement les principales étapes.

La Combinatoire. Au début de son œuvre, c'est l'ouvrage de Dieu qui révèle au philosophe la Toute-Puissance de son auteur. Très vite, l'occasionalisme permet de réserver à Dieu toute causalité véritable. Mais la métaphore du « Dieu-ouvrier » n'inclut pas d'emblée qu'il agisse toujours de la même manière et par des voies

simples. Pour qu'il en aille vraiment ainsi, il faudra que s'impose un autre concept-clé : celui de l'Ordre, tellement bien identifié à la Sagesse divine qu'il reléguera au second plan la Toute-Puissance. « Ce que nous concevons clairement être conforme à l'Ordre, Dieu le veut. Et ce que nous concevons clairement être contraire à l'Ordre, Dieu ne le veut pas » (8e *Eclaircissement,* 1).

Ainsi guidée, sur quoi va donc porter l'investigation rationnelle ? Sur la manière dont l'ouvrage est accompli. Pour être conforme à la Sagesse, l'action divine ne peut que viser la meilleure combinaison de l'ouvrage et de la voie simple choisie pour l'accomplir. Dieu devient l'Horloger qui étend la légalité universelle aux deux ordres de la Nature et de la Grâce. L'Incarnation elle-même qui, avec les voies simples, donne à l'ouvrage divin une valeur suffisante pour en expliquer la création, rentre dans cette légalité. Mais, lorsque celle-ci a fini de déployer toutes ses conséquences, une question ne manque pas de se poser : quel est le Dieu auquel aboutit le Système ? Est-ce encore le Dieu des croyants ?

L'indifférence divine. C'est à l'indifférence divine pour l'ouvrage et, tout particulièrement, pour les personnes créées qu'aboutit le malebranchisme. La sérénité de Dieu va de plus en plus devenir celle du suprême mathématicien. Ainsi lorsqu'il s'agit d'apporter une réponse au problème du Mal, en l'accordant avec le principe de l'unique Causalité divine. Dieu peut bien vouloir que son ouvrage l'honore, mais non que ses voies le déshonorent. Le Mal découle de cette manière d'agir simple et régulière qui produit l'ouvrage aux moindres frais. Ce sont les mêmes principes qui sont transposés dans l'ordre de la Grâce, pour régir la prédestination et la christologie elles-mêmes. Au terme de la combinatoire, l'Ordre ne régit pas seulement l'ouvrage et les voies. Il s'établit entre les attributs divins eux-mêmes. Si bien que la bonté de Dieu étant limitée par sa Sagesse, c'est une sorte de calcul qui prend place en lui. Pour Malebranche, le Théocentrisme ne pouvait qu'en sortir renforcé. « Ne voyez-vous pas que c'est humaniser la Divinité que de chercher hors d'elle-même le motif et la fin de son action ? » (*Entretiens,* 9/3).

Il est sûr que Malebranche voulait obtenir une authentique intelligence du donné de la foi. Y est-il parvenu ? Un de ses modernes commentateurs pose ainsi le problème : « Cette proportion entre le fini et l'infini quitte son revêtement juridique que lui prêtaient des siècles de sciences exactes vécues dans le droit pour revêtir une forme purement géométrique, la seule à laquelle puisse s'attacher un esprit du temps où vit Malebranche [4]. » En fait, malgré son souci

4. André Robinet, *loc. cit.* (voir supra, note 1).

d'évacuer les « anthropologies », c'est-à-dire les manières imaginatives de parler de Dieu, il semble bien qu'il en ait été victime d'une forme plus subtile : celle qui résulte de l'usage d'un langage ou d'un « modèle » scientifique non critiqué. Sans doute eût-il fallu que les modèles mathématiques fussent moins rationnels, et la raison moins proche de Dieu. Mais avec le mysticisme de la vision en Dieu et avec le mécanisme de la combinatoire, sommes-nous toujours sur le même registre ? La raison qui voit en Dieu les essences, dans la lumière du Verbe, est-elle bien celle qui reconstruit l'universelle mécanique ? Une autre clarification s'impose, appelée par l'imbrication constante, chez Malebranche, de divers axes de réflexion que nous sommes plutôt portés à distinguer aujourd'hui. En nous interrogeant sur son identité, peut-être pourrons-nous mieux comprendre l'esprit qui l'anime.

II. — UNE IDENTITÉ CONTROVERSÉE

« Tous les théologiens sont en même temps philosophes aussi bien que moi », écrivait-il un jour. Non sans ajouter aussitôt : « Mais tous les théologiens raisonnables expliquent ces mêmes dogmes par les principes de la philosophie qui leur paraissent conformes à la raison. » C'était bien son but, en effet : user de sa raison comme sa doctrine l'autorisait à le faire. Fontenelle l'avait fort justement typé en déclarant qu'il était son Système vivant. Mais là s'arrête l'unanimité de ses commentateurs. Sommes-nous devant un mystique, un théologien, un philosophe ? Il n'est pas interdit d'être tout cela simultanément. Malebranche, en tout cas, ne vit aucun problème à être, tout à la fois, « théologien raisonnable » et « philosophe chrétien ». C'est pourtant sur ces deux points qu'il fut essentiellement controversé. Par contre, il ne prétendit jamais au mysticisme. Paradoxalement, c'est pourtant un aspect de sa personne et de son œuvre qui a suscité bien des interrogations, et qui continue à le faire.

1. *Un « mystique rationnel » ?*

Mysticisme ou spiritualité ? « L'intuition profonde » dont parle M. Guéroult à ce sujet a fait l'objet d'interprétations fort divergentes. Pour certains, ses exigences rationnelles ne laissent guère de place au mysticisme. Pour d'autres, elles ne font que le masquer. Sans doute ne faut-il pas minimiser l'influence de Bérulle et de la spiritualité de l'Oratoire. Mais, pour caractériser notre auteur, c'est encore l'expression d'expérience religieuse, dont use H. Gouhier, qui nous semble la plus adéquate dans toute sa profondeur. La prière de Malebranche, écrit-il, « tient au Nouveau Système comme l'âme

tient au corps. Elle en reçoit la science, mais elle lui donne la vie » [5]. Ce caractère « d'âme » nous importe pour typer le Système. S'agit-il d'une systématisation purement rationnelle, assertie d'un revêtement religieux, accessoirement chrétien ? Ou s'agit-il d'une expérience religieuse intellectualisée, selon l'expression d'H. Gouhier ? Ainsi le thème de la vision en Dieu est-il une simple théorie de la connaissance ? Ou traduit-il, sur ce plan-là, une vie religieuse et un sens de la Grâce qui se voudraient authentiquement chrétiens ? En fait, l'inspiration religieuse est incontestable. Le Théocentrisme, tel que Malebranche le conçoit, est central. Pour aller au fond du problème qui nous occupe, A. Cuvillier nous semble tomber juste en dégageant la portée qu'avait pour lui la connaissance. « C'est une conception mystique de la raison elle-même... La mystique de Malebranche est là, dans cette conception de la connaissance d'après laquelle nous ne pouvons connaître que par la présence du Verbe en nous [6]. » C'est évidemment tout le sens de cette grâce de lumière, que Malebranche s'efforce de maintenir sur un terrain purement « naturel ». Mais, comme le dit encore H. Gouhier, « sans avoir l'impression de franchir une frontière, on passe de la lumière naturelle qui brille dans l'évidence à la lumière du Verbe, des Méditations métaphysiques aux Méditations chrétiennes » [7].

Le Verbe qui nourrit l'esprit : ce passage sans hiatus est celui des œuvres de la maturité. C'est d'ailleurs là que nous pouvons également vérifier l'interférence constante de son expérience religieuse et de la logique propre à son Système. Malebranche a également écrit des ouvrages de spiritualité, et il est très éclairant de les comparer à ses œuvres spéculatives. La spiritualité initiale, celle de la période du « Dieu caché », veut, elle aussi, subordonner la raison à la foi. Le Verbe incarné s'y trouve au premier plan. A l'époque de la maturité, la dérive générale de la foi vers la raison, de la Sagesse incarnée vers la Sagesse éternelle, se marque tout autant dans la piété que dans la doctrine. Mais ici surgit la question déjà rencontrée : la Raison souveraine et la Sagesse infinie du Père, que prie Malebranche, est Celle qui veille à ce que la conduite divine ne se départe jamais des exigences de l'Ordre. F. Alquié se demandait comment Malebranche avait pu faire dévier sa piété chrétienne sur un Dieu qui annonçait celui de Voltaire. Retenons la question très réelle. Assez fondée, en tout cas, pour ne pas vouloir faire de Malebranche un mystique qui s'ignore. Mais n'en concluons pas que son expérience religieuse n'est jamais

5. *La Philosophie de Malebranche,* coll. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie,* Paris, Vrin, 1926, p. 161.
6. *Essai sur la mystique de Malebranche,* Paris, Vrin, 1954, p. 69.
7. *Op. cit.* (voir *supra,* note 5), p. 328.

qu'un épiphénomène. Toujours et partout, nous retrouverons, sous diverses formes, la place centrale du Verbe dans son œuvre, comme dans sa vie. C'est justement son désir de toujours mieux rationaliser cette place qui devait d'abord l'amener à la théologie.

2. *Un théologien raisonnable ?*

Théologie raisonnable, Ecriture, Tradition. La *Recherche* oppose fréquemment la philosophie, où la nouveauté domine, et la théologie, où la Tradition a la primauté. Malebranche ne varia jamais, en tout cas, sur la réception « aveugle » des dogmes décidés. Mais il sentit très vite la nécessité de revenir sur ses premiers développements en matière de nouveauté théologique. Les contestations auxquelles il se heurta lui firent demander ce que nous appellerions aujourd'hui un certain « pluralisme théologique ». Mais surtout la nécessité d'assurer théologiquement ses positions l'incitèrent à souligner davantage le hiatus qui peut exister entre les vérités de la foi et leur explicitation. Ainsi pouvait-il marquer la continuité qui existait entre les vues traditionnelles et la nouveauté de son Système. Nulle part cette continuité n'était plus nécessaire qu'en matière de théologie scripturaire.

Aussi bien ne faut-il pas imaginer Malebranche comme un théologien spéculatif qui ignore l'Ecriture. Il n'est pas davantage fermé aux problèmes d'herméneutique. Mais il ne tarde pas à les circonscrire dans la perspective de sa « théologie raisonnable » : comment corriger les « anthropologies » de l'Ecriture par l'idée qu'on a de Dieu et par les textes scripturaires conformes à cette idée ? Les limites de ce principe apparaissent déjà dans sa tentative de fonder dans l'Ecriture l'occasionalisme généralisé. Nulle part elles ne sont plus évidentes que dans sa christologie.

Théologie raisonnable et christologie. La christologie de Malebranche offre un saisissant résumé de tout son Système. Elle débute sous le signe de « l'anthropologie » sensible, nécessaire pour se faire entendre d'hommes charnels. Elle se poursuit sous celui de l'Homme-Dieu envisagé comme cause occasionnelle, dans le cadre de la combinatoire généralisée dont nous avons parlé plus haut. Car le problème central de cette « théologie raisonnable » est alors d'éclairer le mystère de la prédestination.

Cette lumière, Malebranche la chercha dans la considération de l'âme humaine du Christ, ce qui le fit déboucher tout naturellement dans le problème classique de sa science humaine. L'âme sainte du Christ n'ayant pas une capacité d'esprit infinie, elle ne peut avoir en même temps tous les désirs de sanctification des hommes dont elle est capable. Sans doute le Christ pourrait-il être averti des dis-

positions humaines à recevoir la grâce, s'il le demandait. Mais il ne saurait abuser de cette demande sans faire porter à sa condition humaine un caractère par trop divin. Ainsi s'expliquent, toujours par des voies simples et générales, les aléas de la prédestination.

Peu nous importent ici les méandres d'une théologie assez artificielle. Ce qui nous intéresse, c'est l'esprit qui la sous-tend. Or il est frappant de constater la tension entre la place centrale que Malebranche veut donner à l'Incarnation et la logique irrésistible d'un Système qui finit par faire de la Sagesse incarnée un « petit moyen », assez inefficace pour ne porter aucun ombrage à l'unique Causalité. Sur ce point, l'universelle légalité aggrave la situation de la Sagesse incarnée. Elle lui impose la même indifférence aux personnes que nous avons déjà trouvée chez le Dieu invisible, la même préférence pour l'Ordre qui doit régner entre ses divers attributs.

Ainsi se déroule donc la « théologie raisonnable ». Mais la raison qui s'y exerce par rapport à la foi en fait-elle bien une théologie ? De quelle raison s'agit-il au juste ? La question ressurgit, comme on le voit. S'agit-il d'une raison d'abord scientifique et naturaliste, comme le prétend F. Alquié ? Ou, plus fondamentalement encore, d'une attitude intellectuelle beaucoup plus philosophique et dévaluatrice du créé, surtout lorsqu'elle s'attache à en remodeler l'historicité ? Car cette théologie raisonnable n'a eu aucun sens de « l'Economie du Salut ». Mais cette raison est aussi à l'œuvre dans la « Philosophie chrétienne » de Malebranche. Sera-t-elle plus satisfaisante de ce côté-là ?

3. *Un philosophe chrétien ?*

Un projet possible ? Si le « théologien raisonnable » peut être aussi un « philosophe chrétien », c'est parce que, dans les deux domaines, c'est la même raison qui bénéficie de la même source de lumière. Cette unique source peut-elle se déployer sur le terrain philosophique ? On en a souvent douté. De ce point de vue, bien des objections opposées à Malebranche visent, en réalité, toute tentative de « philosophie chrétienne ». Surtout lorsqu'elle se place sous le signe de l'augustinisme. Mais s'il s'agit alors de montrer la correspondance profonde qui peut exister entre le révélé chrétien et les aspirations fondamentales de l'homme, ne vaut-il pas mieux commencer par apprécier la cohérence et la fécondité rationnelles de la tentative ? Le projet peut apparaître possible. Toute la question est de savoir si Malebranche a réussi, sur ce point, un de ces approfondissements philosophiques dont le contenu rationnel puisse rejoindre celui du donné de la foi. F. Alquié en doute, non sans mo-

tifs, à la vue de l'universel réseau des causes occasionnelles. « Dieu n'est pas, comme chez Spinoza, substance de tout. Mais il est à ce point cause de tout que la notion d'un être distinct de lui s'amenuise et devient impensable... l'homme n'a plus de pouvoir, il n'a plus de nature, même au sens cartésien [8]. »

Une philosophie ? Peut-on faire une philosophie chrétienne avec une création et une humanité ainsi exténuées ? Nous retrouvons, de la sorte, la question que nous nous posions pour la christologie. F. Alquié irait plus loin, en posant le problème de savoir s'il ne s'agit pas d'une perte de la philosophie. Pour notre part, nous nuancerions beaucoup la réponse à cette question indéniable. Malebranche s'est-il vraiment détourné d'une « Méditation sur l'Etre » ? En fait, si son orientation « essentialiste », celle de la vision en Dieu, est bien la plus profonde et la plus caractéristique de son œuvre, il s'est d'abord tourné vers les Idées. L'intérêt qu'il a manifesté pour les essences, aux dépens des existences, nous semble d'abord être celui d'un philosophe, même si le mathématicien rejoint et renforce encore une telle inspiration. Enfin n'oublions pas qu'avec lui, le philosophe est toujours en quête d'une traduction pour une expérience religieuse. Cette dernière est originelle et, si la Mathématique peut lui servir d'expression, elle ne la crée pas. C'est justement au nom de ce caractère originel que M. Guéroult conteste le caractère philosophique de l'œuvre. Non plus à cause de la rigueur du mécanisme universel. Mais en raison de la fluidité « mystique » des évidences ineffables de la vision en Dieu. Et nous voilà encore revenus, par le biais du « Système vivant », à l'éternelle question que la théorie malebranchiste des rapports de la raison et de la foi nous posait déjà précédemment. Elle vise tout autant la manière dont Malebranche s'en sert que ce qu'il en dit. Puisqu'elle est à ce point paradoxale qu'elle puisse être contestée partout où elle s'exerce, c'est peut-être ce paradoxe qui va finir par éclairer le problème de ses rapports avec la foi.

III. — LE PRIMAT DE LA RAISON

« Mais il faut, s'il vous plaît, que, dans nos entretiens, la raison soit toujours la supérieure. » Nous avons déjà trouvé cette conviction comme point d'aboutissement d'une évolution continue. Une question s'est déjà posée, que la considération de l'identité de notre auteur n'a fait que renforcer : dans quelle mesure cette rai-

8. *Le cartésianisme de Malebranche,* coll. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie,* Paris, Vrin, 1974, p. 148 s., 256.

son peut-elle se dire « naturelle » ? Après avoir mis le problème en lumière, il nous faut maintenant l'élucider davantage, en fonction des questions plus vastes auxquelles il se trouve lié.

1. *Une raison paradoxale*

Telle que la conçoit Malebranche, n'est-elle pas soustraite à son état de raison véritablement humaine ? S'appartient-elle encore réellement ? Dans la ligne de cette question, nous rencontrons, d'emblée, une affirmation centrale de Malebranche : la position des idées en Dieu. Avec, comme conséquence, une entière passivité de l'entendement humain. Malebranche n'était pas le premier à dire que notre âme n'est pas lumière illuminante, mais lumière illuminée. Saint Augustin avait déjà soutenu que les idées ne peuvent être que nécessaires, immuables, communes à tous les esprits. Mais toute la question était de savoir comment l'âme pouvait être lumière illuminée. Or c'est bien là que Malebranche allait accentuer l'extériorité de la lumière illuminante et, par voie de conséquence, la passivité de l'entendement qu'elle devait éclairer. Partie proprement humaine et créée de l'âme, l'entendement n'agit pas et ne fait strictement que recevoir la lumière divine. Ainsi est préservée la seule union substantielle qui importe à l'âme humaine : celle qu'elle noue avec son Dieu par ce don fondamental qu'est la grâce de lumière. Mais c'est alors que ressurgissent aussi les difficultés non moins fondamentales que nous avons déjà relevées. Il nous paraît donc impossible d'échapper à la conclusion qui s'impose et que nous avons déjà largement laissé pressentir. Il importe de l'énoncer maintenant avec clarté : dans un tel contexte, la raison n'est « naturelle » que de nom et « surnaturelle » de fait. Certes, le théologien peut faire les plus expresses réserves sur une grâce qui réduit l'homme à l'impuissance. Le philosophe peut en émettre d'autres sur une raison que sa passivité soustrait par trop à son humanité. Telle est pourtant la source de son audace, mais aussi de ses difficultés.

Il était difficile, en effet, de dénier toute activité au sujet connaissant. Un des premiers embarras de Malebranche lui vint de l'étendue intelligible, archétype qui, en Dieu, représente les corps. Le particulier ne se laisse pas si facilement éliminer, et les essences singulières se dissolvent mal dans l'étendue infinie et indifférenciée. Comment donc rendre compte des idées particulières et fonder la physique ? Fallait-il, pour cela, recourir à l'esprit humain et abandonner la passivité totale de l'entendement ? La difficulté s'avérait encore plus aiguë pour les faits de l'Histoire, si essentiels à la foi. C'est bien pourquoi Malebranche s'attachait à en réduire le caractère historique. Ainsi leur sens, que la raison détermine, pouvait continuer à dominer sur leur contenu, que la foi révèle. La rai-

son pouvait continuer à être la pure lumière divine qui éclairait la passivité de l'entendement humain. Du reste, ne le fallait-il pas pour qu'il puisse parvenir au point de vue même de Dieu ?

2. *Du point de vue de Dieu*

La raison malebranchiste ne pouvait avoir les scrupules de la raison cartésienne. Elle pouvait se placer à un tel point de vue, puisque Dieu lui-même l'y mettait, et que la passivité de l'entendement n'y opposait nul obstacle. Ainsi pouvait-elle voir, dans le Verbe même de Dieu, les essences incréées, les rapports de grandeur et de perfection, comme Dieu lui-même les voit. Mais pouvait-elle connaître aussi directement les attributs mêmes de Dieu ? Malebranche s'est toujours défendu avec vigueur de confondre la vision en Dieu et la vision de Dieu. Toutefois la consultation de l'infini, cet « attribut essentiel », lui permettait de lever un coin du voile. Puisque cet attribut renfermait tous les autres, il suffisait de les en déduire.

Mais déduire les attributs à partir de l'idée de l'Etre infiniment parfait obligeait à réviser les « idées vulgaires ». Celles qui nous viennent de notre condition pécheresse, tout d'abord. Mais, bien plus profondément encore, de l'emprise du sensible qui accapare notre attention. Sans doute pouvons-nous recevoir la grâce de Jésus-Christ. Mais c'est un sentiment qui n'éclaire pas. Le donné scripturaire, dogmatique, ecclésial de la foi, par contre, peut servir de précieux adjuvant à la grâce de lumière. Au titre de stimulant pour l'attention, cause occasionnelle de cette grâce. Mais il est trop lié à cette stimulation des hommes charnels pour ne pas appeler son propre dépassement. Ainsi s'explicite la dialectique entre la raison et le donné de la foi. L'instrument de ce dépassement n'est autre que la raison rendue à elle-même. Comme le dit encore Malebranche, le Verbe ne s'est pas enveloppé dans l'apparence sensible pour nous y borner, mais pour nous en libérer. C'est donc la seule raison qui déduira les attributs divins. C'est elle qui, en brisant leur enveloppe sensible, conduira ce travail ardu de « déshumanisation » qui fait passer de la foi à l'intelligence. C'est enfin elle qui pourra comprendre, du point de vue de Dieu, « l'Ordre immuable des attributs ».

Cet Ordre ne pouvait manquer de soulever des problèmes dont nous sommes maintenant largement familiers. F. Alquié se devait de souligner qu'il introduit en Dieu une sorte de calcul qui relève moins de la conscience chrétienne que du mécanisme alors triomphant. Pour notre part, nous relèverions plus encore l'étonnante personnification de ces perfections essentielles. Bref la consistance et la prééminence de l'ordre des essences, dont nous trouverons un

autre exemple dans la théologie trinitaire de Malebranche. Mais ceci nous ramène sur le terrain de la foi, par un biais très philosophique, du reste : comment une raison si bien adaptée au nécessaire, à l'incréé, aux essences, pourrait-elle surmonter l'épreuve des existences contingentes ? Comment surtout l'en décharger ? C'est par là que Malebranche pensait pouvoir réintégrer la foi.

3. *Une foi équivoque*

C'est très explicitement que Malebranche a posé la raison comme une lumière assez divine pour être seule habilitée à saisir les essences intelligibles, et tout aussi inapte à saisir les existences créées. L'évidence est de son seul ressort. La foi va s'en voir attribuer un autre, plutôt inattendu : nous assurer du créé et du contingent. Mais l'obstacle habituel surgit alors : les Mystères, qui sont précisément ceux de la foi.

On peut bien dire que Malebranche oscilla sans cesse entre deux tendances que le recours à la foi, comme voie courte et sûre en toutes hypothèses, s'efforçait d'harmoniser sans jamais trop y parvenir. La première fut de les laisser pénétrer par la raison. Mais la hardiesse des formules cache mal la minceur des résultats. D'où la seconde direction, celle des *Entretiens,* que nous avons déjà décrite comme une dialectique de la raison et de l'apport expérimental de la foi. Nous avons déjà laissé entendre que la raison y imposait sa propre logique. Mais pourquoi lui fallait-il intégrer ce donné contingent pour accéder à l'unique Nécessaire ? Tout simplement parce que Malebranche rencontrait là un point qu'il était difficile d'harmoniser avec son propre Système : l'historicité de « l'Economie du Salut ».

Il est sûr qu'il n'en eut jamais le sens profond. Nous l'avons vu pour ses tentatives de dépouiller le langage scripturaire d'anthropologies pour la plupart trop liées à l'Histoire. Avec l'Incarnation, cette tentative rencontrait des limites évidentes. La Sagesse incarnée ne pouvait se transformer en essence intemporelle. D'où le mouvement de la raison vers la Sagesse éternelle. Mais c'est là aussi que la théologie trinitaire de Malebranche pose problème. Non pas dans ses formules, mais dans son esprit. Avec la Sagesse éternelle, sommes-nous en présence de la seconde Personne de la Trinité ou de l'attribut qui régit l'Ordre immuable ? Ce dernier ne peut être l'équivalent d'une communion inter-personnelle. Les Personnes divines seraient-elles encore trop « existentielles » pour que la raison soit ainsi tentée de leur substituer des réalités plus essentielles ? Force est bien de reconnaître que, chez Malebranche, les attributs supplantent les personnes. Le seul acte immanent à Dieu lui-même n'est autre que la complaisance qu'il leur porte.

Comment alors caractériser le statut de la foi ? Il nous semble pouvoir dire que, chez Malebranche, il y a un donné de la foi, mais non une vie de la foi. Lorsque la raison est restituée à elle-même, c'est elle qui rend intelligible ce donné. Le cas-limite de la « connaissance des simples » ne change pas fondamentalement ce statut. Les ultimes retournements de la « dernière philosophie » de notre auteur sont également trop incertains. Mais comment la raison va-t-elle être rendue à elle-même ? Nous abordons par là la manière malebranchiste de concevoir le problème du Salut.

4. *Le Salut par la lumière ?*

Autant la raison relève de la grâce de lumière, autant le sentiment relève de la grâce du Sauveur. Dans l'état actuel de l'humanité pécheresse, cette grâce de Jésus-Christ semble bien indispensable, y compris pour accéder à la lumière. Elle a pourtant des effets surprenants. Par elle-même, elle est aussi aveugle que la foi seule. On ne mérite, en définitive, que lorsqu'on aime Dieu par raison, ou encore d'un « amour éclairé ». On trouverait bien d'autres indices de cette suspicion du sentiment en général et de la grâce du Sauveur en particulier. Mais c'est encore l'image très « physicienne » de la balance qui traduit le mieux le rôle et les limites de la grâce de sentiment. Il s'agit d'un contrepoids aux sentiments inverses. Ainsi les sentiments, équilibrés au point de s'annihiler réciproquement, laissent la lumière se déployer à son aise et l'esprit se transporter vers ce qu'il voit clairement. Cet équilibre retrouvé avait d'abord été un équilibre perdu, l'état naturel, celui de l'innocence originelle.

Comment caractériser ce premier état ? Malebranche le voit comme celui d'un homme parfaitement raisonnable, chez qui la raison pouvait jouer librement et la grâce de lumière se déployer sans entraves. Mais c'est justement là que le « Nouveau Système » risquait de prêter à méprises. Comment un théologien, augustinien de surcroît, pouvait-il soutenir que l'homme innocent, parce que raisonnable, était l'auteur de son propre Salut ? Arnauld et Fénelon s'en indignaient. Il y a pourtant quelque difficulté à faire surgir du malebranchisme un homme pélagien et cartésien tout ensemble, baigné dans une lumière dont il n'est pas la source et qui l'éclaire sans lui appartenir. Malgré les apparences, les difficultés centrales de Malebranche ne nous paraissent pas venir de son hypothétique pélagianisme. L'équilibre retrouvé par la grâce du Sauveur ne pourrait vraiment restaurer la Nature que si cette dernière en était vraiment une. Mais soit que son humanité fasse de l'homme un néant, soit que sa raison illuminée lui assigne une totale et passive dépendance, il est difficile de le prétendre. Au contraire de Baius qui naturalisait le surnaturel, Malebranche nous semble faire l'inverse, **à sa manière, bien sûr. La grâce de lumière se veut à ce point di-**

vine que même la Sagesse incarnée ne pourrait apporter à l'homme innocent ce que son union à la Sagesse intelligible lui apportait déjà.

C'est donc la lumière qui sauve. Ce point restera constant chez Malebranche jusqu'à ses dernières œuvres, qui pourraient bien marquer, là encore, un dernier tournant. Mais il vient trop tard pour modifier l'ensemble du Système et, plus encore, pour y faire surgir une autre conception du Théocentrisme.

5. *Un face à face écrasant ?*

Telle est bien l'impression croissante que donne le théocentrisme malebranchiste. Malebranche, pourtant, se soucia toujours de préserver la liberté de l'homme par rapport à la grâce de Dieu. Dans la controverse sur la grâce invincible, il opposa obstinément le Concile de Trente à toutes les offensives d'Arnauld. Mais ce qu'il s'agissait surtout de sauvegarder, c'était la Gloire de Dieu. Du reste, si le théocentrisme ne détruisait pas la liberté de l'homme, il réduisait à rien son efficace. L'occasionalisme de notre auteur laisse, en effet, l'unique efficace divine face à la pure passivité humaine. A première vue, cet occasionalisme porte une lourde responsabilité dans ce face à face écrasant. Déjà Leibniz lui opposait l'objection essentielle : en quoi Dieu serait-il moins Cause universelle s'il suscitait d'authentiques causes secondes ? Mais s'il arrivait à Malebranche d'adopter le terme de « cause seconde », jamais il n'accepta celui de « cause instrumentale ». Car « toute efficace, si petite qu'on la suppose, est quelque chose de divin et d'infini » (*Méd. chrét.*, 9/7).

C'est pourtant par le biais de cet occasionalisme que l'unique Causalité allait subir ses premières atteintes. Malebranche avait vu la brèche que pouvait y introduire une relative autonomie de la cause occasionnelle, et il avait eu soin d'y parer. M. Guéroult avait déjà noté que la Nature malebranchiste se réduisait à la légalité universelle. En examinant la question de plus près, F. Alquié n'est pas sans remarquer que si Malebranche prétend raisonner a priori, il procède, en fait, à partir de la considération de la Nature. Et cela pour la plus étonnante des transformations du Système : celle qui transforme Dieu lui-même en Nature mécanisée. Dans le dixième *Entretien*, c'est pour l'Univers créé que s'enthousiasme Théodore qui ressemble, à s'y méprendre, à Malebranche lui-même. Plus encore : cet enthousiasme vise l'ouvrage physique et non biologique. La vie réduite au mécanisme et non la créature organisée. N'est-ce pas au naturalisme le plus caractérisé qu'aboutit la raison de Malebranche, qui se voulait placée du point de vue de Dieu ?

La question est trop réelle pour pouvoir être écartée. Mais redisons-le : le « Méditatif » subsiste à côté du physicien. Comme le note F. Alquié lui-même, le naturalisme final du Système ne pouvait s'imposer que sous le couvert de la vision en Dieu. Ainsi Malebranche pouvait-il se dissimuler l'antagonisme croissant entre la fascination du Monde intelligible des essences et l'admiration du créé matériel. Il est clair que les deux inspirations ne se recouvrent pas. Il est encore plus clair que la seconde ne pouvait être avalisée que sous le couvert de la première. Une autre question se pose alors : avec cette raison qui voit les essences en Dieu, sommes-nous réellement sortis de la raison scientifique ? F. Alquié ne nous l'accorderait guère puisque, selon lui, c'est en assignant à la raison la vision des essences que Malebranche a abandonné la méditation sur l'Etre et, du même coup, la réflexion proprement philosophique. Mais il ne nous paraît pas évident qu'il faille assimiler purement et simplement la raison qui appréhende les essences avec celle du mathématicien en quête de géométrie. Il faut donc revenir au problème de cette raison « essentialiste », par rapport à laquelle il faut toujours situer la foi.

6. *Une raison essentialiste*

D'un bout à l'autre de son Système, quels que soient tous les éléments disparates dont il s'est chargé en cours de route et qui le feront ensuite éclater, Malebranche a voulu maintenir le primat d'une seule raison : celle qui est faite pour les essences nécessaires des réalités que Dieu crée librement, et non pour leur existence contingente. Celle qui est faite surtout pour approcher de l'unique Nécessaire, en qui toute idée intelligible subsiste : ce qui exigeait, selon lui, que la pure lumière divine ne rencontre que la passivité humaine. Au sujet de cette ultime approche, celle de Dieu, qui est bien la plus fondamentale aussi, une dernière question ne manque pas de se poser. Car Malebranche a souvent fait appel à une preuve de « simple vue », comme à l'intuition la plus difficile, parce que sans cesse contrariée par les pseudo-évidences sensibles, et la plus accessible pourtant. S'agit-il, comme le pense F. Alquié, d'une expérience de l'Etre en tant que tel, originelle et préalable à toute saisie, même obscure, de l'essence divine ? En fait, chez lui, « l'être sans restriction » est toujours synonyme de « l'infini en toutes manières ». Dans les preuves qu'il veut apporter, c'est en partant du concept d'infini qu'il s'élève à l'affirmation de l'existence de cet infini. Bref, il nous semble que, chez lui, toujours l'essence « précède » l'existence, et qu'il est inutile de se demander ce qui aurait pu arriver s'il avait conduit sa réflexion dans le sens d'une « méditation » ou d'une « métaphysique de l'Etre ». Pour l'Etre infini, ce

fut très vite son infinité qui lui permit de scruter son essence et de systématiser ses attributs. Sans doute la raison n'arrive pas, ici-bas, à la vision de l'Essence divine. Mais elle garde toujours partie liée avec les essences nécessaires, avant même de le faire avec l'Etre, dont la manifestation contingente peut, sans grand dommage, échapper à sa vision.

En définitive, la raison malebranchiste put toujours garder sa ligne essentialiste. Nous pouvons bien conclure en disant que c'est cette raison, ainsi orientée, qui nous semble le principal facteur de la dévalorisation du créé. Celui qui, ne se démentant jamais en théorie même lorsqu'il le faisait en pratique, a sans doute empêché, plus encore qu'un occasionalisme ambigu, qu'éclate au grand jour le naturalisme latent des dixième et onzième *Entretiens*. Contrairement à ce que pense F. Alquié, il ne s'agit pas d'une raison qui serait devenue purement mathématicienne. Les essences mathématiques, qui n'épuisent d'ailleurs pas tout le contenu de la vision en Dieu, ne sont qu'un moyen. La seule fin, c'est Dieu. Nous retrouvons par là un climat d'autant plus augustinien que saint Augustin, selon E. Gilson, n'a jamais conçu Dieu autrement qu'en termes d'Essence. Perspective qui sera celle de toute sa lignée. Comment donc la raison, que notre auteur voulait également concevoir d'une manière augustinienne, n'aurait-elle pas suivi les mêmes traces, et envisagé avec prédilection l'*Ens infinitum* et toutes les essences intelligibles qui y participent ? Mais, ce faisant, Malebranche devait également retrouver les « indéterminations » de saint Augustin.

7. *Une harmonie impossible*

C'est E. Gilson qui, dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, parle des « indéterminations augustiniennes ». Elles lui paraissent découler de l'usage que fit saint Augustin de la théorie plotinienne de l'illumination. Dans la perspective émanationniste de Plotin, l'âme est divine. Il n'y a donc aucun problème à ce que la lumière puisse rester divine, tout en devenant la sienne. Il lui suffit d'un « retour sur place » vers sa propre lumière. Mais, dans une perspective chrétienne, placée sous le signe de la Création et non de l'émanation, il faut expliquer « comment ... la lumière divine pourra ... s'introduire en nous sans cesser d'être divine. Si c'est cette lumière, en tant que divine, qui brille en nous, toute notre connaissance vraie sera surnaturelle de plein droit » [9]. M. Guéroult estime également qu'en repoussant aussi bien la solution thomiste que la solution cartésienne à ce problème, Malebranche n'atténue nullement la diffi-

9. *Introduction*, p. 147.

culté. Pour notre part, nous avons assez souligné le caractère « surnaturalisé » de la raison malebranchiste pour ne pas croire qu'il hérite de ces « indéterminations » et les aggrave. Il le fait, nous semble-t-il, en donnant le contenu qu'il donne à la vision en Dieu, et en portant à son comble la passivité de l'entendement humain. Il faut pourtant dire qu'il a entrevu le danger que la raison ainsi conçue ne devienne une raison spinoziste. La neuvième *Méditation* s'applique à l'exorciser. Le Verbe ne donnera jamais à l'âme fidèle l'idée claire de ce qu'elle est. Ainsi ne sera-t-elle pas tentée d'oublier sa condition créée.

Mais, toute créée que soit notre âme, la lumière qui baigne la raison humaine n'en reste pas moins divine. C'est bien là ce qui explique sa prééminence. L'harmonie que Malebranche a voulu établir entre la raison et la foi ne pouvait en être une. Car il ne pouvait y avoir de place pour deux connaissances surnaturelles à la fois. N'étant, par elle-même, que connaissance des simples, grevée de tout son caractère historique et existentiel, la foi ne pouvait être qu'obscurcie par la raison. Nous avons vu qu'elle devenait un donné purement extrinsèque qu'une raison, faite pour les essences, « déshistoricise » et « déshumanise » à l'envi, dans le vain espoir de l'acclimater au « pays intelligible ». Mais, en définitive, nous avons vu aussi que le face à face écrasant se situe d'abord au niveau de la Sagesse éternelle et de la Sagesse incarnée. C'est particulièrement frappant dans la théologie malebranchiste de la Résurrection. Le but essentiel de l'humanité glorifiée de Jésus est de se rendre inutile. Lorsque l'intelligence aura succédé à la foi, le Verbe ne devra plus nous éclairer que de la seule lumière intelligible.

*
* *

En guise de conclusion, pouvons-nous faire autre chose qu'un constat de faillite ? L'extraordinaire succès d'un Système qui nous paraît aujourd'hui si caduc lui est pourtant venu de ce qu'il apportait à de nombreux chrétiens de son époque l'évidence qu'ils attendaient. Ou plutôt la synthèse à la fois intellectuelle et vécue du croyant, du penseur, du savant que Malebranche a voulu être et qu'il a effectivement été. Certes, les temps ont changé et notre mentalité est tout autre. Le dépaysement est donc réel. Est-il insurmontable ? Il nous a semblé que cet obstacle n'était pas le seul, en notant les difficultés sans doute permanentes que le Système pouvait présenter au regard du philosophe ou du théologien. A ce sujet, ramassons une dernière fois notre propos.

L'Axe essentiel de la raison malebranchiste est celui de la vision en Dieu, pour laquelle elle est faite. C'est elle qui justifie que l'union

essentielle de l'esprit ne puisse se nouer qu'avec Dieu. C'est son caractère inaccessible à l'homme qui explique la totale passivité humaine face à l'unique lumière divine. La vision dans le Verbe est la seule théorie de la connaissance qui puisse s'accorder avec la Gloire de Dieu. Toutes ces vues s'appuient sur une expérience religieuse profonde. Il n'empêche que Malebranche a rompu, dans cette voie, des équilibres que saint Augustin avait gardés. Cette orientation « essentialiste » aboutit paradoxalement à dévaloriser la créature, tout en assurant l'intrépidité extraordinaire de sa raison. Car le contraste est saisissant entre la pénétration de cette raison, baignée de lumière divine, et le néant de la créature, dont elle est précisément la raison. Dans ces conditions, il lui est difficile d'assurer le but de toute « théologie raisonnable » ou de toute « philosophie chrétienne » : rendre compte d'un véritable dialogue entre l'homme et son Dieu. Un tel dialogue supporte très mal, en effet, que soit dévalué ce que le don de Dieu appelle à l'existence. La Nature humaine ne peut souffrir d'être déshumanisée pour pouvoir être divinisée. Quant à la foi, étroitement liée à l'humaine condition, elle ne peut que sombrer dans l'aventure. Mais si la raison, telle qu'il l'a conçue, a souvent trahi Malebranche pour situer chrétiennement l'homme, ses fréquentes rencontres avec la Science montante n'ont-elles pas compromis plus encore ce qu'il a voulu esquisser du Visage de Dieu ?

C'est en effet *sous le couvert de la raison* que s'introduit le naturalisme croissant du Système. Jamais notre auteur n'aurait donné à sa Combinatoire une telle assurance ni une telle ampleur s'il n'avait été persuadé qu'une raison unie à la Raison souveraine en était la seule Source. Ici, notre appréciation ne peut être que plus négative. Entre l'orientation que nous jugeons essentielle au Système et celle qui dissimule ainsi sa vraie nature, l'incompatibilité n'est retenue d'éclater que par la vertu de l'illusion. Sur ce point, Malebranche a été aveuglé et, qui plus est, il a fait de son expérience religieuse l'instrument même de son aveuglement. Car, de toute évidence, il continue à investir dans cette seconde ligne une spiritualité chrétienne qui ne pouvait que se perdre chez ses successeurs.

Faut-il en conclure qu'il s'agissait d'une *Synthèse impossible ?* Malebranche faisait partie de ces esprits passionnés de cohérence totale, qui ne se satisfont pas d'un savoir dispersé et d'une vie qui l'est plus encore. Chaque époque a son horizon, ses problèmes, son langage. A vouloir s'en tenir écartée, la philosophie risque de n'être qu'un passe-temps ésotérique, dont la bizarrerie le dispute à l'inutilité. Quant à la théologie, une telle retraite ne peut que lui être fatale. Aucun penseur de cette envergure ne peut éviter d'être partie prenante de son siècle et de lui faire dire quelque chose à tra-

vers sa propre personnalité. Malebranche a vraiment rempli ces conditions. C'est pourquoi il a répondu à une attente. Sa tentative témoigne de la vigueur de sa propre raison et de sa propre foi. En fait, il ne nous apparaît nullement exagéré de conclure qu'il a largement attribué à la raison ce qu'il vivait d'abord sur le plan de la foi.

Sans doute aurait-il mieux fait de reconnaître et d'assurer à chacune, dans sa théorie même, leur place spécifique. Sur le fond du problème, F. Alquié tient une position très assurée. Pascal et Descartes ont mieux distingué l'originalité et la valeur propre des divers ordres, ainsi que l'irréductibilité des diverses approches. Mais il ne suffit pas de distinguer. Il faut également unir, sans confondre. Malebranche a vu dans la raison unie au Verbe de Dieu l'instrument de cette unification. Il n'a pourtant abouti qu'aux résultats les plus contestables, pour les motifs que nous avons vus.

L'entreprise était-elle impossible ? Nous ne pourrions le soutenir qu'en niant ce qui nous paraît le plus fondé dans l'entreprise de Malebranche. Ce dernier ne serait-il donc, de cet effort-là, qu'un témoin passionnant, un témoin de génie ? Mais, en définitive, n'en serait-il pas surtout un témoin erroné, qui nous montre essentiellement les voies à ne pas suivre ? Cela n'enlèverait rien au profit que l'on peut tirer à rencontrer une grande pensée. Pas seulement, avons-nous dit au début, le profit du pur historien. Mais aussi celui du philosophe, pour sa propre réflexion ; celui du théologien, pour son intelligence de la foi ; celui du croyant enfin, pour sa propre vie dans le Christ.

Cette conclusion serait encore trop négative. Malebranche peut nous suggérer davantage, sinon dans sa lettre, du moins dans son esprit. Son inspiration n'est pas totalement inassimilable pour d'autres réflexions que la sienne. Ainsi en va-t-il de sa conception, si largement discutable, de l'esprit humain. Sans pour autant retenir la manière dont il le conçoit, le croyant ne peut que le penser comme orienté vers Celui qui éclaire tout homme. Mais il pourra aussi donner à cette orientation un caractère beaucoup plus humble que celui qui préside au Système de notre auteur. Ainsi pour la raison, lorsqu'elle en vient à se poser les questions qui portent sur le sens de toutes choses. Sans pour autant entrer dans le conseil de Dieu, ne peut-elle aspirer à une lumière et à un don qu'elle éprouve comme un manque et une attente, sans qu'il soit jamais en son pouvoir de parvenir à les combler ? Mais une telle aspiration n'est pas non plus étrangère à la foi. Certes, cette dernière constitue, pour le croyant, l'aurore de cette lumière et les arrhes de ce don. Mais sa pleine réalisation reste objet d'espérance. Ainsi verrions-nous mieux, pour notre part, « l'articulation » respective de la foi et de la raison qui l'accueille pour en chercher l'intelligence. Il nous

semble d'ailleurs que les situer ainsi doit permettre au croyant d'en user pleinement sans devoir les confondre. Sans leur interdire non plus d'appartenir vraiment à l'homme qu'il reste aussi. Il nous semble enfin que, dans cette voie, peut se poursuivre la tentative dont Malebranche a voulu être, pour son siècle, un des grands artisans : confronter, d'abord dans une vie pour le faire ensuite en doctrine, tout ce que l'Evangile peut informer de l'esprit de ce siècle, à seule fin de « faire des deux quelque chose d'accompli ».

F 40100 Dax
Avenue F. Planté

Michel VIELLE
Professeur
au Grand Séminaire de Dax