

## « Blasphème » ou « imagination sans fondement » ? La bataille des griefs théologiques entre Descartes et Malebranche

Cristian Moisuc  
Université « Al. I. Cuza » de Iasi  
Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca

### Abstract

#### “Blasphemy” or “groundless imagination”? The battle of theological grievances between Descartes and Malebranche

The goal of this article is to analyze a metaphysical and theological argument between Descartes and Nicolas Malebranche about the relationship between the eternal truths and God. We try to see whether the criticism that Malebranche expresses in the *Elucidations* succeeds in demolishing the Cartesian theory of eternal truths that emerges in the *Letters* from 1630 to Mersenne or if Malebranche, in 1678, were not already disqualified by the arguments that Descartes had supported in those letters.

**Keywords:** blasphemy, imagination, divine idea, eternal truth, cartesianism

Une des plus difficiles tâche de l'exégète du XVIIe siècle est celle de trouver la frontière qui distingue la spéculation philosophique de la réflexion théologique.

La tâche s'avère d'autant plus difficile que cette distinction ne semblait pas nécessaire à la plupart des philosophes de ce temps-là, excepté peut-être Descartes qui ne

---

\* *Acknowledgement* : This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-RU-PD-2011-3-0011.

voulait pas « se mêler de la théologie », comme il l'avouait au Père Mersenne dans le lettre du 6 mai 1630 (AT I.150).

Lire aujourd'hui les textes du XVII<sup>e</sup> siècle comme si les auteurs de ce temps auraient dû tracer eux-mêmes une frontière infranchissable entre la philosophie et la théologie, cela relève du contre-sens méthodologique et historique.

On ne peut pas s'attendre à trouver une distinction ferme là où les philosophes reprennent consciemment ou confèrent volontairement un nouvel usage aux « anciennes vérités » de la théologie. Descartes lui-même fournit le meilleur exemple en ce sens, écrivant aux doyens de la Sorbonne qu'il incombe plutôt à la philosophie de traiter deux questions que la théologie a toujours considérées comme les siennes : « semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de anima, praecipuas esse quae philosophiae potius quam theologiae ope sunt demonstranda » (AT VII.1)

Cependant, certaines disputes philosophiques célèbres obligent l'exégète de discerner attentivement et de tracer une frêle ligne de démarcation entre les domaines, pour mieux examiner les intentions des textes polémiques frisant parfois l'injure. Lorsque les arguments proprement théologiques (qui invoquent l'autorité de la Révélation, du Magistère romain ou des Pères de l'Église - soit Latins, soit Grecs - ) sont convoqués pour affirmer ou pour démolir une hypothèse speculative, ou lorsque les assomptions métaphysiques recherchent la légitimité d'une tradition théologique, il nous faut un minimum de clarté et de distinction, afin de mieux discerner les positions de ceux qui s'affrontent. Cela est valable surtout lorsque les auteurs réclament, chacun pour soi-même, non seulement la *validité* des raisonnements, mais aussi *l'orthodoxie* théologique, tout en stigmatisant l'adversaire comme hétérodoxe.

La ligne de démarcation entre la métaphysique et la théologie doit alors être tracée, du moins à titre provisoire, pour évaluer les enjeux qui se cachent derrière une accusation - si banale dans un milieu cartésien et augustinien à la fois - de « blasphème » ou d' « impiété ».

Lorsqu'une telle accusation irrompt avec une force inouïe dans un texte philosophique, comment doit-on la comprendre ? S'agit-il d'une simple figure de style, d'une regrettable excès

polémique, d'un salubre argument d'autorité ou bien d'un réseau conceptuel théologique latent qui fait (enfin) surface ?

Notre article se propose donc de réfléchir en marge d'une querelle métaphysique et théologique à la fois, celle qui met face à face Descartes, défenseur d'un Dieu créateur des vérités éternelles et Nicolas Malebranche, partisan de l'indépendance de ces vérités par rapport à Dieu.

On essaiera d'analyser la critique de l'oratorien exprimée dans les *Eclaircissements* (notamment le VIIIe, le Xe et le XIIIe) contre Descartes, afin de déterminer si elle réussit à porter un coup décisif à la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles et si Malebranche, en 1678, ne se trouvait pas déjà disqualifié par les arguments que Descartes avait avancés dans les lettres à Mersenne de 1630.

Dans le *Xe Eclaircissement*, Malebranche ouvre son attaque contre Descartes s'appuyant sur un argument à teneur augustinienne : « Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences [...] Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons en nous-mêmes est une Raison universelle » (Malebranche 2006, 117). Il cite d'ailleurs un texte du XIIe livre des *Confessions* de saint Augustin pour renforcer sa théorie de la vision en Dieu par un argument d'autorité théologique : « Si ambo videmus esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras esse incommutabili veritate ». Ce que l'oratorien recherche, c'est d'introduire dans le cadre du débat la thèse de la connaissance par illumination divine, exprimée dans le *Xe Eclaircissement* sous la forme « il n'y a que Dieu qui nous éclaire » (Malebranche 2006, 116), afin de pouvoir s'appropriier et réinterpréter le geste fondateur cartésien. La visée directement polémique du texte est marquée par la reprise littérale du syntagme « quod certum sit et inconcussum » de la Seconde Méditation (AT VII.24), que Malebranche revendique ouvertement pour son propre projet de fondation de la vérité : « Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire [...] me paraît si conforme à la Religion, que dis-je si absolument nécessaire pour donner à quelque vérité que ce puisse être un fondement *certain et inébranlable*.... » (Malebranche 2006, 128).

La seconde étape dans la stratégie de Malebranche est d'acquiescer à la thèse de la création des vérités éternelles, reconnaissant sa *pertinence* mais déniait en même temps le *présupposé* théologique dont Descartes faisait usage: « Je suis certain que les idées des choses sont immuables et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elle ne soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'immuable et de nécessaire...Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent est une Raison immuable et nécessaire » (Malebranche 2006,118)

C'est d'une manière subtile que Malebranche vise la déconstruction de la thèse cartésienne et sa reconstruction sur un fondement occasionaliste, l'enjeu n'étant pas *le statut* des vérités (présumées toujours comme éternelles), mais *la manière de les appréhender*.

Chez Descartes, celles-ci étaient l'expression de l'action de Dieu dans la nature : « ...c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume » (AT I. 145) et la marque de l'action divine sur nos esprits : « ...elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans les cœurs de ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir » (AT I.145). La comparaison de l'action divine avec le pouvoir royal n'a d'autre but chez Descartes que d'introduire simultanément la thèse de l'omnipissance divine dans l'établissement des vérités éternelles et la thèse de l'inaccessibilité de cette puissance au pouvoir de l'entendement humain : « au contraire, nous ne pouvons pas comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons...nous la jugeons incompréhensible... » (AT I.145). Pour Descartes, l'établissement des vérités éternelles échappe, à toute tentative d'appréhension par l'entendement. La coexistence de l'entendement et des vérités éternelles (*mentibus nostis ingenitae*) interdit à l'entendement, en raison de la « puissance incompréhensible » (AT I.146) d'avoir un accès rationnel à celles-ci et l'oblige de les *reconnaître* comme la marque de l'omnipissance divine (*reconnue*, à son tour, mais non pas *comprise*). L'entendement n'a donc pas un accès médié (par le concept, par la vision ou par l'intuition) aux vérités éternelles, la seule chose qui y établit un quelconque rapport, c'est la *co-*

*dépendance créaturale* (tout comme l'homme, les vérités sont créées par Dieu et dépendent de lui). L'« établissement » des vérités par un « décret » divin échappe donc définitivement à l'entendement humain.

Or, ceci est précisément le point identifié par Malebranche comme le maillon plus faible dans la théorie cartésienne. L'oratorien ne peut pas accepter la condition créaturale des vérités éternelles (jugé un non-sens), car la caractère *immuable* des vérités éternelles fournit une preuve contre leur prétendue nature créaturale et contre leur prétendue coexistence avec l'esprit de l'homme : « les idées des choses sont immuables .... or je ne vois rien en moi d'immuable » (Malebranche 2006, 118). L'effort de Malebranche consiste à prouver que les vérités éternelles ne sont pas *mentibus nostris ingenitae*, du moment que « notre esprit est borné » et que l'homme, en tant que créature, est un « être particulier » (Malebranche 2006, 119). Une fois discréditée la thèse de la co-dépendance des vérités et de l'entendement, celui-ci peut enfin se frayer un accès à Dieu et « consulter la Raison », afin d'appréhender les vérités éternelles.

Cet accès à Dieu (que Descartes interdit et que Malebranche soutient) se fait par la *vision claire* : l'esprit « voit clairement l'infini dans cette souveraine Raison, quoiqu'il ne le comprenne pas » (Malebranche 2006, 119). Le texte malebranchiste renforce à plusieurs reprises la thèse de la *vision claire* des vérités éternelle dans la Raison divine. Pour Malebranche, la *vision claire* qui ouvre l'accès à la connaissance des vérités immuables est octroyée par Dieu lui-même ; à la fin du *VIIe Eclaircissement* il parle d'ailleurs de la « sagesse qui nous éclaire » (Malebranche 2006, 60) et, dans la dernière partie du *Xe Eclaircissement*, il identifie *lumière* et *idée claire* : « De là on peut juger que c'est en Dieu ou dans une nature immuable que l'on voit tout ce que l'on connaît par lumière ou idée claire » (Malebranche 2006, 130).

Evidemment, la vision claire *en* Dieu fait resurgir un problème théologique classique (la question de la vision *de* Dieu, inaccessible en tant que tel) et Malebranche se voit contraint d'épauler le *Xe Eclaircissement* par des réponses à une série d'objections dont la plus redoutable est celle sur l'inaccessibilité

divine, que l'oratorien s'efforce de contourner grâce à des extraits théologiques interprétés *pro domo*. Ainsi, dans la quatrième objection et dans la réponse qui s'y attache, Malebranche convoque non seulement l'autorité scripturaire (les Psaumes, saint Paul), mais aussi celle de quelques Pères Grec et Latins (comme Cyrille d'Alexandrie, Grégoire, Augustin) pour prouver l'orthodoxie de sa thèse de la vision des choses en Dieu. L'argumentation est cependant biaisée et repose sur une distinction qui ne dissout pas le problème théologique, mais l'amplifie: « Je réponds que ce n'est pas proprement voir Dieu que de voir en lui les créatures. Ce n'est pas voir son essence que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non seulement *son être absolu*, mais *relativement aux créatures*, ou en tant qu'elle en est représentative » (Malebranche 2006, 142).

Sans pouvoir épuiser dans cet article la question de l'orthodoxie théologique de la doctrine de la « vision en Dieu », il faut signaler au moins qu'une pareille distinction amplifie le problème théologique en opérant une distinction audacieuse et dangereuse dans l'essence même de Dieu, séparée en deux « régions » (celle inaccessible et celle accessible en tant que représentative) ou selon deux « régimes de fonctionnement » (tantôt inaccessible en vertu de la transcendance divine, tantôt accessible en tant que représentation des créatures). En plus, la thèse de l'essence divine pensée comme un miroir ne saurait éviter l'accusation d'*idolâtrie*, vu que c'est le propre de l'idole de fonctionner comme un miroir : « Comme un obstacle renvoie une onde et indique à l'émetteur sa localisation par rapport à cet obstacle même, l'idole renvoie le regard à lui-même [...] L'idole joue aussi comme un miroir, non comme un portrait : miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée. L'idole, comme fonction du regard, lui réfléchit sa portée » (Marion 1991, 21). Chez Malebranche, l'essence de Dieu reproduit la fonction d'un miroir (ou d'une idole) qui s'excepte lui-même à la vue, mais offre au regard (ou à l'entendement) la visibilité des créatures (ou des idées). Le fonctionnement de l'essence de Dieu invisible en elle-même mais visible *en tant que représentative des créatures*

reproduit le fonctionnement de l'idole : « Le miroir laisse sa fonction s'offusquer par l'éclat du regardable enfin visible. Parce qu'elle offre au regard son premier visible, l'idole reste en elle-même miroir invisible » (Marion 1991, 21). La question de l'idolâtrie conceptuelle de Malebranche ne pouvant pas être épuisée dans le présent article, nous nous contentons de signaler que, dans les objections au *Xe Eclaircissement*, il ne réussit pas à dissoudre le problème théologique de la transcendance de Dieu rendue accessible (du moins « relativement », mais accessible pourtant) à la vue claire des idées en Dieu.

L'enjeu de la *vision claire* des vérités éternelles en Dieu est donc énorme: Malebranche en a besoin afin de critiquer directement (et non plus allusivement) Descartes, qui avait mentionné le « décret » divin créateur, mais n'avait expliqué ni *la manière dont l'esprit humain prend connaissance de ce décret*, ni *la nature* de celui-ci.

Le premier aspect de la théorie cartésienne que l'oratorien veut démolir est la prétendue *inaccessibilité par concept* du décret divin. Malebranche s'efforce d'enfermer Descartes dans le cadre de la propre théorie occasionnaliste, cherchant à prouver que ce prétendu décret doit être « vu » d'une manière ou d'une autre. Le *requisit* de la théorie occasionnaliste (la vision *en Dieu*) est appliqué comme tel à doctrine cartésienne des vérités éternelles pour prouver que le seul moyen de « voir » le décret divin (si celui-ci existe) est de le voir *en Dieu*: « Mais où les hommes voient-ils ce décret ? ... Ils voient clairement ce décret, car ils ont appris que l'immutabilité est assurée aux vérités et aux lois éternelles ; mais où le voient-ils ? Certainement, s'ils ne le voient pas en Dieu, ils ne le voient pas, car ce décret ne peut être qu'en Dieu, et l'on ne peut le voir que là où il est » (Malebranche 2006, 120). L'argumentation déploie un réseau conceptuel entièrement redevable à la théorie occasionnaliste (« localisation » des vérités *en Dieu* et appréhension directe de ces vérités par la « vision ») grâce auquel le disciple veut enfermer le maître dans le dilemme suivant : le décret est connaissable par la vision en Dieu ou il n'est point connaissable.

Mais le décret est connaissable (puisque Descartes en parle), alors il ne peut être qu'*en Dieu*. Le décret ne peut se

trouver ailleurs qu' *en Dieu*, puisque l'homme lui-même n'est pas un être immuable et nécessaire (pour abriter dans son esprit les vérités éternelles et immuables). Mais si le décret est « en Dieu », alors il ne peut pas s'excepter au pouvoir de l'entendement qui appréhende par la vision claire tout ce qu'il y a en Dieu : « on ne voit que dans la sagesse de Dieu les vérités éternelles, immuables, nécessaires » (Malebranche 2006, 121). La thèse cartésienne du décret *incompréhensible* (généré par la puissance incompréhensible de Dieu) est rejetée. Désormais, Malebranche peut fustiger ce « décret » créateur des vérités éternelles comme une « imagination sans fondement » (Malebranche 2006, 121) ou comme une « fiction de l'esprit » : « Ainsi le décret de l'immutabilité de ces vérités est un fiction de l'esprit, qui, supposant qu'il ne voit point dans la sagesse de Dieu ce qu'il aperçoit, et sachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un décret pour assurer l'immutabilité de ces vérités qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître pour immuables. Mais on suppose faux, et l'n doit y prendre garde » (Malebranche 2006, 121).

L'accusation que Malebranche profère contre Descartes est une des plus dure : il accuse son maître d'*innovation* en matière de théologie. Or, l'ironie fait que l'oratorien lui-même était à l'époque sous l'attaque vigoureuse d'Antoine Arnauld, qui lui reprochait d'être animé par « tant de présomption qu'il entreprend de faire passer les égarements de son esprit pour de véritables démonstrations » (Arnauld 1967, 38:362). Les griefs de *présomption* et de *superbe* qu'Arnauld adresse à Malebranche pendant leur longue polémique (de 1683 jusqu'à 1694) constitue la toile de fond d'une passe d'armes au cours de laquelle les deux cartésiens doivent avancer, chacun de son côté, de nombreux arguments théologiques pour discréditer l'adversaire et pour se prémunir contre les attaque de celui-ci.

Si Arnauld reprochait à Malebranche la présomption, c'était pour saper la position théologique de l'oratorien, décriée comme le résultat des « spéculations métaphysiques » (Malebranche 1958-76, 18:333). Arnauld, lecteur aguerrri, redoutait surtout les conséquences des thèses avancées par dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, livre qu'il décrit comme le *Nouveau Système de la Nature et de la Grâce*. IL attirait ainsi les



protestations larmoyantes de Malebranche qui ne se voyait surtout pas comme un « novateur » en théologie : « Mais il est toujours permis de donner des preuves nouvelles des vérités anciennes [...] C'est-là l'usage ordinaire des théologiens et des Pères mêmes. On doit fait servir la Philosophie à la Théologie. C'est assurément manquer d'équité et de charité, que de vouloir faire passer pour des novateurs ceux qui se servent des principes nouveaux de la philosophie pour prouver à ceux qui reçoivent ces principes les vérités de la religion. Mais c'est une injustice criante, que d'attribuer aux gens des sentiments odieux et de combattre ces sentiments avec le même appareil que s'ils les soutenaient effectivement. Ce que M. Arnauld continue de faire dans ses *Réflexions...* » (Malebranche 1958-76, 8:643).

Le changement moqueur du titre de l'ouvrage était une stratégie polémique impossible à accepter par Malebranche, qui redoutait les conséquences d'une telle accusation publique: « N'est point ce titre de *Nouveau Système* qu'il marque en grands caractères et qu'il fait même régner sur toutes les pages de son livre, peut servir à me faire passer pour un novateur, ou du moins pour un homme qui a cette sotte vanité, ou ce méchant goût, de marquer dès le titre de son livre, qu'il se croit capable de désabuser tout le monde, ou qui affecte la qualité d'inventeur de nouveaux système ? Tous les titres de mes livres sont très simples et, ce me semble, très modestes. » (Malebranche 1958-76, 8:644-5).

Or, selon Arnauld, la prétendue modestie du titre n'était pas une excuse suffisante pour exonérer l'auteur de « cette fière philosophie qui prenait la liberté de décider hardiment des plus hautes vérités et qui croyait en être quitte pour dire qu'elle voyait clairement tout ce qu'elle avançait » (Malebranche 1958-76, 18:236) contre l'accusation de d'oublier « les plus saintes vérités de la grâce » (Malebranche 1958-76, 18:310). Ce n'est donc pas sans raison qu'Arnauld recommandait publiquement à Malebranche de se « dépouiller de tout préjugé en reconnaissant qu'il n'y en a guerre de plus dangereux que celui que l'amour propre formé dans notre esprit pour les opinions que nous avons inventées » (Arnauld 1967, 39:533).

On ne peut s'empêcher de remarquer la bizarre échange croisée d'accusations qui relie les trois auteurs; Malebranche

accuse Descartes de ce qu'Arnaud l'accusait à son tour : prendre les opinions personnelles pour des vérités évidentes. Le décret divin incompréhensible (selon Descartes) est une « fiction de l'esprit » et une « imagination sans fondement » battue en brèche par la vision claire des vérités éternelles en Dieu (selon Malebranche), une vision jugée elle-même comme la conséquence des « spéculations métaphysiques » issues de l'esprit présomptueux « novateur » en théologie (selon Arnaud).

Peut-on envisager de tracer dans cette dispute la frontière entre la métaphysique et la théologie ? Comment démêler dans ce tissu spéculatif les arguments métaphysiques et les griefs théologiques ? Il serait presque ridicule de demander qui a raison et qui a tort, car on risquerait de rater l'enjeu essentiel de cette polémique croisée : le statut d'une apologétique strictement philosophique (dans les termes de Malebranche : « faire servir la philosophie à la théologie »).

Ce dont il s'agit en fin de compte et en égale mesure chez Descartes et chez Malebranche, c'est la manière dont ils réinterprètent l'ancien topos *philosophia ancilla theologiae*.

Dans le *Xe Eclaircissement*, Malebranche croit trouver le point faible de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles lorsqu'il dénonce le *relativisme épistémologique* qui en découlerait : « Certainement, si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du Créateur, en un mot si la Raison que nous consultons n'est pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la notre [...] quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps ? » (Malebranche 2006, 120). On comprend donc aisément que le principal grief théologique que Malebranche adresse à Descartes est celui de *pyrrhonisme caché* : la doctrine de la « création » des vérités éternelle relativise les vérités dites « éternelles » et « immuables », par cela même qu'elle les soumet à un décret que Dieu proclame d'une manière régaliennne, c'est-à-dire *sans raison*. L'image d'un Dieu qui peut décréter que 2 fois 4 ne fasse pas 8 horrifie

Malebranche : « ...voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres, supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté ? » (Malebranche 2006, 120). L'oratorien considère le statut créatural des vérités éternelles comme l'indice d'un relativisme masqué introduit par Descartes là où, fidèle à son programme annoncé, il aurait dû poser un fondement « certain et inébranlable ». Exalter, comme le fait Descartes, la puissance divine incompréhensible qui ne connaît aucune norme d'agir sinon la volonté de Dieu (en elle-même, *déraisonnable*) est, selon le *XIIIe Eclaircissement* un « sentiment qui ébranle tous les fondements de la morale, en ôtant à l'ordre et aux lois éternelles qui en dépendent, leur immutabilité, et qui renverse tout édifice de la religion chrétienne, en dépouillant Jésus-Christ ou le Verbe de Dieu de sa divinité » (Malebranche 2006, 176). La rationalité de l'Univers et la cohérence interne de la théologie chrétienne elle-même dépend du statut des vérités éternelles qui doivent être *immuables* pour être véritablement éternelles. Si les vérités dont parlait Descartes sont réellement éternelles, il faut que la nature de celles-ci ne soit pas une nature créatural (l'effet d'une décret purement arbitraire de Dieu).

Le *VIIIe Eclaircissement* critique violemment la doctrine cartésienne parce qu'elle sacrifie le caractère *nécessaire* des vérités éternelles à la volonté *libre* de Dieu : « ...ils [les hommes] s'imaginent que les lois éternelles et les vérités immuables sont établies telles par une *volonté libre* de Dieu, et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes que Dieu peut faire que 2 fois 4 ne fussent pas 8 et que les deux angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux doigts... » (Malebranche 2006, 76). Une volonté libre de Dieu n'est autre chose, pour Malebranche, qu'une volonté *sans raison*, qui peut devenir à tout moment tyrannique, comme la volonté d'un roi qui établit les lois dans son royaume. Le projet cartésien de trouver un fondement certain et inébranlable échouerait donc dans le relativisme le plus radical, généré par l'instance chargée de garantir l'immutabilité des vérités éternelles : Dieu lui-même.

A ce point de la polémique contre Descartes, Malebranche n'a qu'une seule option métaphysique : trouver un fondement aux vérités éternelles, qui soit plus stable que la volonté libre - et

donc, arbitraire - de Dieu. Malebranche choisit donc de rendre les vérités éternelles immuables *par elles-mêmes*, les déliant de la puissance créatrice de Dieu : « Enfin, si l'ordre et les lois éternelles n'étaient immuables par la nécessité de leur nature, les preuves les plus claires et les plus fortes de la religion seraient ce me semble détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté et les sciences les plus certaines » (Malebranche 2006, 122).

En même temps, cette option métaphysique est doublée par une décision théologique radicale : *la soumission de Dieu à la raison ou à l'ordre* : « Ce savant homme [Descartes] ne prenait pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, et selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, suppose qu'il veuille agir [...] il agit toujours de la manière la plus sage et la plus parfaite qui se puisse ; il suit toujours l'ordre immuable et nécessaire » (Malebranche 2006, 77). La prétendue *co-éternité* de la raison et de Dieu (faut-il voir ici un simple réflexe mimétique de Malebranche par rapport à Descartes, selon lequel les vérités et l'entendement humain avait le même statut *créatural* ?) est une dérobade assez maladroite, du moment que la coéternité se transforme en *prééminence* de la raison « à l'égard de Dieu même ».

Dans le *Xe Eclaircissement*, un modalisateur assez faible (« en un sens ») et une seconde réaffirmation de la co-éternité de Dieu et de la raison essaient de justifier l'option théologique radicale de Malebranche : « Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement nécessaire et infinie ; elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison ; il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même ; il ne dépend de rien. Cette raison n'est pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle et consubstantielle » (Malebranche 2006, 119). Si l'originalité de Malebranche tient à « l'extraordinaire audace » ou même à « l'inconscience théologique innocente à force de la brutalité avec laquelle il déploie jusqu'à ses extrêmes conséquences l'obligation rationnelles de Dieu » (Marion 1996, 201), il faut pourtant se demander qu'est-ce qui l'anime dans ses

convictions anticartésiennes. Comment se fait-il que Malebranche ne perçoit pas les conséquences d'une théorie qui, à force de vouloir assurer l'immutabilité des vérités éternelles, finit par soumettre la divinité à la raison, neutralisant d'un seul coup la volonté libre et la puissance incompréhensible de Dieu ?

Nous pensons que Malebranche va aussi loin dans ses efforts de soumettre Dieu à la raison parce qu'il a en vue d'établir un nouveau concept de *théodicée* (le seul qui lui reste accessible !) au profit duquel il est obligé de sacrifier non seulement le caractère incompréhensible de la puissance et celui de volonté libre de Dieu, mais aussi et surtout la conception classique de la providence divine. Il veut à tout prix *rendre raison* des actions de Dieu, même s'il semble conscient que cela suppose une redéfinition de la rationalité divine en tant que telle.

Citons un fragment du *VIIIe Eclaircissement* où Malebranche essaie de neutraliser par avance l'argument de l'omnipissance divine et une certaine compréhension commune de l'action « bien ordonnée » de Dieu: « Pour prévenir quelques instances qu'on pourrait me faire, je crois devoir dire que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent savoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontés par sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations. *Ils feraient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, pour le faire souverainement puissant.* Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugés, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux » (Malebranche 2006, 77).

Ce passage contient deux idées-clés : la première est l'affirmation claire de l'incompatibilité entre le concept de *puissance* et celui de *justice* (ou de providence) divine. Malebranche s'oppose au concept traditionnel d'omnipissance parce que celui-ci engendrerait ni plus ni moins que le *renversement de la théodicée* (« ils feraient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur... »). C'est une thèse lourde de sens et difficile à comprendre si l'on ne saisit pas la seconde idée-clé du passage cité : l'accusation d'*anthropomorphisme* contre ceux qui attribuent à Dieu l'omnipissance (« ils ne doivent pas juger de ses volontés par sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations »). Plus loin dans le texte, Malebranche détaille son

idée et étend l'accusation d'anthropomorphisme à deux catégories d'hommes : les païens de l'Antiquité et les chrétiens partisans de l'omnipuissance : « Alors Dieu qu'ils adoreront ne sera point semblable à ceux de l'Antiquité, qui étaient cruels, adultères, voluptueux, comme les personnes qui les avaient imaginés. Il ne sera pas même semblable à celui des quelques chrétiens, qui, pour le faire aussi puissant que le pécheur souhaite d'être, lui donnent le pouvoir absolu d'agir contre tout ordre... » (Malebranche 2006, 77).

Dire que l'idée d'omnipuissance divine (qui octroie à Dieu une totale liberté d'agir) équivaut à une *conception païenne de la divinité*, cela est une accusation très dure que Malebranche profère contre toute la théologie traditionnelle sans hésiter, car il conçoit la soumission de Dieu à la raison et à l'ordre comme la garantie la plus sûre contre le danger d'une omnipuissance exercée de manière arbitraire. Si Dieu n'était pas soumis à l'ordre, on n'aurait aucune garantie que son agir n'est pas semblable à celui des dieux de l'Antiquité.

En même temps, l'oratorien reconnaît ouvertement l'échec du concept traditionnel de *théodicée* (qui soutient que Dieu s'intéresse quotidiennement et de manière ponctuelle au cours du monde créé) : « Si Dieu avait établi des lois particulières pour les changements particuliers, ou s'il avait mis dans chaque chose une nature ou un principe particulier de tous les mouvements qui lui arrivent, j'avoue qu'il serait difficile de justifier sa sagesse contre tant de dérèglements visibles » (Malebranche 2006, 80).

Denis Moreau signalait que, chez Malebranche, il y a une rupture avec la conception traditionnelle de la théodicée augustinienne-thomiste et que l'oratorien ne contente plus de « déréaliser le mal » (Moreau 1999, 95) et de le neutraliser théologiquement comme la conséquence du péché. Pour Malebranche, la visibilité des dérèglements du monde prouve que Dieu n'agit pas en réalité comme le soutient la théodicée classique (avec soin pour chaque créature ou chaque événement). Une telle action providentielle, attribuée à Dieu en vertu de son omnipuissance, n'est pas démontrable, vu les « dérèglements visibles ». Du coup, pour exonérer un Dieu omnipotent de ne pas agir avec soin, Malebranche est obligé de réinterpréter le

concept de *théodicée*, car autrement il serait forcé d'avouer « ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne sait ou ne peut pas remédier au désordre » (Malebranche 2006, 80). Or, aucune des deux alternatives n'est acceptable et la seule solution pour Malebranche est de dire que Dieu *veut l'ordre*, qu'il se *soumet à l'ordre* ou à la raison : « l'ordre que Dieu même est obligé de suivre » (Malebranche 2006, 121) ; « ...mais d'un tel ordre que Dieu même ne peut vouloir le contraire de cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le désordre... » (Malebranche 2006, 122-3).

Or, le nouveau concept de *théodicée* délégitime toute prétention humaine à attendre de Dieu une intervention ponctuelle dans le cours de choses, et dénonce un anthropomorphisme caché (Alquié 1974, 227) provoqué par l'orgueil de l'homme qui attribue à Dieu son désir d'indépendance et qui considère que la soumission à la raison serait un signe de d'impuissance : « Nous aimons tous l'indépendance : ce nous est à nous une espèce de servitude, que de nous soumettre à la raison, une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ainsi nous craignons de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage. Mais Dieu est à lui-même sa sagesse. La raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle[...] c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la raison et qu'il n'ait point d'autres règles que les dessins de la pure volonté » (Malebranche 1958-76, 12:220).

Cette nouvelle théodicée met donc le signe d'égalité entre *justice divine* et *soumission de Dieu à la raison* (ou à l'ordre). Dieu ne peut être pensé comme juste que si l'on renonce à le voir comme une instance intervenant continuellement dans le cours des choses. Il faut donc que Dieu veuille et agisse non pas librement (d'une liberté semblable au roi despotique qui établit les lois dans son royaume selon son bon gré) mais *suivant l'ordre*. L'impuissance d'un Dieu soumis à la raison est la meilleure garantie de sa sagesse : « la Sagesse de Dieu le rend donc impuissant en ce sens qu'elle ne lui permet pas de vouloir certaines choses, ni d'agir de certaines manières » (Malebranche 1958-76, 5:180). C'est une thèse qui attirera les foudres théologiques d'Arnauld dans les *Réflexions sur le nouveaux*

*système de la nature et de grâce* : « On peut dire de la même sorte à l'auteur du système, qu'il ne prétend justifier la bonté de Dieu et le rendre plus aimable aux hommes qu'en de dépouillant de sa puissance. Il ne le dissimule pas [...] Mais a-t-on bien pensé qu'en avançant de telles choses, dont personne ne s'était avisé jusqu'ici, on entreprend de renverser le premier article du Symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Père Tout-Puissant » (Arnauld 1967, 39:620).

Une dernière question reste à examiner : est-ce que la position de Malebranche sur l'immutabilité des vérités éternelles et sur la soumission de Dieu à l'ordre légitime-t-elle l'accusation proférée contre Descartes (le décret de la création des vérités éternelle comme « fiction de l'esprit » et « imagination sans fondement » générée par un anthropomorphisme caché) ?

En fin de comptes, on observe que les deux doctrines reposent sur un présupposé théologique radicalement différent : la puissance incompréhensible de Dieu chez Descartes *vs.* la soumission de l'omnipuissance à la raison chez Malebranche. L'oratorien est-il plus crédible que Descartes (du point de vue théologique) dans son effort d'édifier un système métaphysique qui *rend raison* des décisions de Dieu ?

Revenons aux lettres de Descartes de 1630, où il justifiait théologiquement la doctrine de la création des vérités éternelles par un décret divin: « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et de l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui » (AT I.145). Lorsqu'il critique Descartes, Malebranche ne cite jamais cette lettre ; dans le *VIIIe Eclaircissement* où Descartes est explicitement cité et critiqué, l'oratorien s'en tient seulement au cadre conceptuel de la *Réponse aux sixièmes objections contre les Méditations*, où Descartes ne reprend pas le dispositif théologique de la Lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Malebranche rate donc la formulation et l'intention théologique la plus originaire de Descartes, qui avait prévu les conséquences de l'indépendance des vérités éternelles par rapport à Dieu (la transformation de celui-ci en un dieu païen assujetti au « Styx et aux destinées »). Pour Descartes, une omnipuissance à laquelle les vérités éternelles pourraient échapper (sous prétextes de fonder leur immuabilité sur leur nature en non sur un décret divin) signifie seulement le retour à la conception païenne de la



divinité soumettant la puissance de Dieu à une instance devant laquelle Dieu lui-même est obligé de se prosterner. Que ce soit le Styx ou le destin, la fonction de cette instance différente et supérieure de Dieu est toujours la même : poser une limite à la puissance divine incompréhensible. Même si Descartes se réfère à des auteurs bien précis (Marion, 1996, 123-137), on peut considérer qu'il désamorce aussi en avance tout argument voulant revenir à la conception d'un Dieu qui agirait comme les dieux païens de l'Antiquité.

Cela équivaut à un « blasphème » (Descartes n'hésite donc pas de mettre sous la table l'accusation la plus dure), que de considérer Dieu comme étant soumis à quoi que ce soit : « Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître [...] la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent [...] Mais il doivent juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain et que la nécessité des ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible » (AT I.149-150).

Pour Descartes, mettre des bornes à la puissance incompréhensible de Dieu revient à le blasphémer tout court, quelle que soient les raisons avancées pour justifier la limitation de l'omnipuissance.

Or, il nous semble évident que la thèse soutenue par Descartes en 1630 échappe à la critique de Malebranche de 1678 et disqualifie par avance la position théologique de ce dernier, la décrivant comme *blasphématoire*. Pour Descartes, il ne suffit pas de savoir que « Dieu veut dire la même chose que ce qui s'appelle *Deus* en latin et qui est adoré par les hommes » (AT I.150), encore faut-il accorder à Dieu ce qui lui est propre, à savoir que sa puissance excède la capacité de l'entendement humain.

Face au dispositif théologique qui soutient la doctrine de Descartes sur la création des vérités éternelles, le grief que lui adresse Malebranche (imaginer sans fondement une fiction de l'esprit – à savoir un décret divin créateur des vérités immuables) nous semble non seulement injustifié, mais incapable d'exonérer l'oratorien lui-même contre l'accusation de blasphème. Voulant critiquer son illustre prédécesseur et

démolir le système de celui-ci grâce à un coup de maître, Malebranche se retrouve lui-même sous l'emprise d'une accusation théologique plus dure formulée (le comble de l'ironie) bien avant que l'oratorien n'apparaisse dans le monde créé par Dieu le Père Tout-Puissant.

## RÉFÉRENCES

Adam, C. and P. Tannery (AT). *Oeuvres de Descartes, 12 volumes*. 1897-1913. Paris: Le Cerf. Reprint Paris: Vrin/CNRS, 1996.

Alquié, Ferdinand. 1974. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin.

Arnauld, Antoine. 1967. *Œuvres d'Antoine Arnauld en 43 volumes*. Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, réimpression anastatique. Bruxelles : Culture et civilisation.

Malebranche, Nicolas. 1958-1976. *Œuvres complètes de Malebranche en 20 volumes*, éditeur A. Robinet. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 2006. *Eclaircissements sur la Recherche de la verite*. Présentation, édition et notes par Jean-Cristiohe Bardout. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1991. *Dieu sans l'être*. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1996. *Questions cartésiennes II*. Paris : Vrin.

Moreau, Denis. 1991. *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Paris : Vrin.

**Cristian Moisuc** est chercheur scientifique à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza (Iasi, Roumanie) et chercheur post-doctoral à l'Université Babes-Bolyai (Cluj-Napoca, Roumanie). Doctorat en cotutelle internationale en 2011 (France-Roumanie), maîtrise (2004) et DEA (2005) à l'Université Paris IV Sorbonne. Ses recherches portent sur la métaphysique, le rapport entre métaphysique et théologie au XVIII<sup>e</sup> siècle le cartésianisme et le post-cartésianisme.

Address:

Cristian Moisuc

Department of Philosophy

"Al. I. Cuza" University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: [cristian.moisuc@yahoo.com](mailto:cristian.moisuc@yahoo.com)