



**HAL**  
open science

## De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu

Sophie Roux

► **To cite this version:**

Sophie Roux. De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu. Kolesnik-Antoine, Delphine. Les malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles., Honoré Champion, pp.678-113, 2014, 9782745326799. hal-02461594

**HAL Id: hal-02461594**

**<https://hal.science/hal-02461594>**

Submitted on 6 Feb 2020

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

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

# De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu<sup>1</sup>

Sophie Roux,  
Professeure ENS

---

## Introduction

Indépendamment d'une référence à une théorie constituée — comme l'est par exemple la théorie de la réception d'Hans-Robert Jauss, ou encore la théorie de l'appropriation des œuvres de Roger Chartier —, il me semble qu'un certain sens commun philosophique distingue spontanément les notions de lecture et de réception de la manière suivante :

— On parle de lecture lorsque deux individualités souveraines se rencontrent par le biais d'une œuvre, la première individualité étant l'auteur de cette œuvre, la seconde un de ses lecteurs. Ainsi parle-t-on de la lecture de Spinoza par Leibniz, ou de la lecture de Hegel par Marx. Leibniz et Marx étant des individualités souveraines, ils sont aussi des auteurs : leurs lectures dépendent des œuvres qu'ils sont en train d'élaborer, et ces œuvres se trouvent alimentées en retour par leurs lectures. Analyser la lecture d'une œuvre, c'est donc accéder à deux œuvres, celle de l'auteur et celle d'un lecteur : à la fois Spinoza et Leibniz, à la fois Hegel et Marx. Mais, d'une certaine manière, on ne va pas au-delà de ces deux œuvres, et c'est en ceci qu'on estime avoir affaire à des individualités souveraines : elles se suffisent à elles-mêmes, au mieux se parlent-elles l'une à l'autre par livres interposés.

— Quoique de manière diffuse, la notion de réception emporte avec elle quelque chose de plus général, de plus structurel, ou de plus social. Ainsi, étudier la réception de Descartes dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas seulement analyser la manière dont quelques grands philosophes ont lu l'œuvre de Descartes, c'est tenter de reconstituer des logiques plus générales, plus structurelles, ou plus sociales, qui ont déterminé la circulation, la compréhension et pour tout dire les lectures de cette œuvre. La notion de réception va donc dans différentes directions, mais, en tout état de cause, elle se détache d'une représentation de l'histoire de la philosophie qui consisterait à réduire cette dernière à une succession d'individualités souveraines, rattachées les unes aux autres par des actes de lecture singuliers.

L'article qu'on va lire a pour horizon méthodologique la thèse que toute lecture participe en fait d'une réception, ou, pour le dire autrement, que les individualités souveraines ne sont pas absorbées dans ce face-à-face singulier ou plongées dans ce dialogue sans âge qu'on nous représente parfois. Comme la plupart des thèses méthodologiques, cette thèse ne peut pas être prouvée à proprement parler, elle constitue plutôt une manière de construire son objet et de définir

---

<sup>1</sup> Je remercie Delphine Kolesnik pour ses remarques sur une première version de cet article.

sa problématique. Le cas présenté implique deux représentants du panthéon des grands philosophes, l'un en position d'auteur, Malebranche, l'autre en position de lecteur, Locke ; et l'œuvre par le biais de laquelle ils se rencontrent, l'*Examen de l'opinion du Père Malebranche que nous voyons toutes choses en Dieu*, un manuscrit de Locke datant de 1693 qui fut publié seulement après sa mort, ressemble autant que faire se peut à la transcription d'une lecture singulière<sup>2</sup>. L'article permettra donc de déterminer si l'on gagne quelque chose — quoi et comment — à lire l'*Examen* non seulement comme un témoignage de la pensée de Locke, mais en tant qu'il contribue à définir la réception de Malebranche à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle.

À première vue, l'*Examen* se présente comme la trace qu'aurait laissée un acte de lecture singulier, semblable aux premières notes que nous prenons au fur et à mesure lorsque nous lisons l'ouvrage d'un collègue, avec l'intention d'en écrire par la suite une réfutation plus systématiquement ordonnée. Tel qu'il fut publié à titre posthume, ce texte est en effet pour l'essentiel, c'est-à-dire à l'exception d'un développement final consacré au *Dixième Éclaircissement*, constitué de cinquante paragraphes commentant pas à pas les sept premiers chapitres de la deuxième partie du livre III de la *Recherche de la vérité*, autrement dit des chapitres présentant et défendant la première version de la thèse que nous voyons toutes choses en Dieu. Dans ces paragraphes, Locke recopie la phrase ou le membre de phrase qui lui paraît résumer l'idée, l'argument ou la thèse d'un passage plus ou moins long de la *Recherche de la vérité*, puis il en donne un commentaire, c'est-à-dire explique en quoi cette idée, cet argument ou cette thèse ne peuvent être acceptés. Ce procédé textuel très cursif facilite la tâche de l'historienne dans un premier temps, puisqu'il lui permet d'identifier facilement le passage critiqué par Locke, d'autant que ce dernier précise explicitement qu'il travaille sur l'édition in-quarto parue à Paris en 1678 et qu'il vérifie éventuellement les passages problématiques dans l'édition in-octavo parue dans cette même ville<sup>3</sup>.

Un peu de travail bibliographique, consistant à faire l'inventaire des livres présents dans la bibliothèque de Locke, puis à examiner ceux qu'il a lus et ceux qu'il a annotés, fait toutefois soupçonner que l'*Examen* ne résulte pas d'un acte de lecture isolé et pour ainsi dire hors de tout contexte<sup>4</sup>. On peut récapituler ce travail bibliographique en un tableau, qu'on trouvera ci-joint.

Certaines ramifications sont omises dans ce tableau. Les ouvrages de Simon Foucher postérieurs à

---

<sup>2</sup> Ici et dans ce qui suit, quoique le manuscrit ait pour titre *Of seeing all things in God*, voir *infra* note 6, je transpose en français le titre *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things In God* qui lui fut donné à sa première édition. Je cite ce texte dans les *Works of John Locke*, 9 vol., Londres, T. Longman et al., 1794, vol. VIII, p. 211-255. Il existe plusieurs traductions françaises, que je n'utilise pas. Je respecte l'orthographe des citations, qu'elles soient en anglais ou en français.

<sup>3</sup> Locke, *Examination*, § 42, p. 238.

<sup>4</sup> Le contenu de la bibliothèque de Locke est connu par J. Harrison et P. Laslett, *The Library of John Locke*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, Clarendon Press, 1971, en particulier p. 182-183 pour les ouvrages relatifs à la *Recherche de la vérité*. Les lectures de Locke sont connues par son *Journal*, préservé à la Bodleian Library d'Oxford.

la *Critique de la Recherche de la vérité* (1675), en particulier la *Réponse à la critique de la critique* (1676), ne sont par exemple pas mentionnés car le débat avec Robert Desgabets éloigne Foucher des contenus propres à la *Recherche de la vérité*. Notons également que ce tableau fait état de quatre manuscrits écrits en 1692-1693. On peut aujourd'hui y avoir facilement accès grâce au Digital Locke Project dirigé par Paul Schuurman, qui récapitule toutes sortes de renseignements concernant ces manuscrits, et en donne des retranscriptions<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> <http://www.digitallockeproject.nl/>, puis « Texts », puis « The writings against Malebranche and Norris ». Consulté en décembre 2011. Cet article ayant été rédigé avant l'ouverture du site en question, les références aux éditions antérieures de ces manuscrits ont été conservées. Les éléments permettant de contextualiser et de dater ces manuscrits avaient auparavant été établis par C. Johnston, « Locke's *Examination of Malebranche* and John Norris », *Journal of the History of Ideas*, vol. XIX, n° 4, 1958, p. 551-558, et par P. Schuurman, « Vision in God and Thinking Matter: Locke's Epistemological Agnosticism Used Against Malebranche and Stillingfleet », in *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*. In Honour of G.A.J.J. Rogers, S. Hutton et P. Schuurman éd., Springer, p. 177-193, ici p. 178-181.

	MALEBRANCHE	ARNAULD	FOUCHER	NORRIS	LOCKE
1674-76	Publie la <i>Recherche de la vérité</i> , t. I (= 1) puis t. II (=1')		Publie contre (1) la <i>Critique de la RV</i> (= 2)		
1678	Publie le t. III de la <i>RV</i> , une éd. in 4° de <i>RV</i> (= 1'')				
1680	Publie le <i>Traité de la nature et de la grâce</i> (= 3)				
1683		Lit (3). Publie contre (1'') <i>Des vraies et des fausses idées</i> (= 4)			
1685	Polémique Malebranche-Arnauld. Dans la bibliothèque de Locke, on trouve, outre les ouvrages mentionnés par ailleurs dans ce tableau, — de Malebranche, la <i>Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité au livre de M. Arnauld</i> (1684) — d'Arnauld, la <i>Dissertation sur le prétendu bonheur du plaisir des sens</i> (1687) — de Bayle, les <i>Nouvelles de la République des Lettres</i> qui rendent compte de cette polémique (1684-86)				Lit (1'') et (4). Écrit le <i>Draft C</i> de l' <i>Essay</i>
1689		↓		Publie dans l'esprit de (1'') <i>Reason and Religion</i> (= 6)	Publie la 1 <sup>re</sup> éd. de l' <i>Essay</i> (= 5)
1690-91		↓		Publie contre (5) les <i>Cursory Reflections</i> (= 7)	Est défendu contre (7) par Le Clerc, <i>Bibliothèque universelle</i> (= 8)
1692-93		↓ ↓ ↓ ↓		Publie contre (8) <i>A Brief Consideration of the Remarks made upon the foregoing Reflections [...]</i>	Prépare la 2 <sup>e</sup> éd. de (5). Écrit — contre (7) l' <i>Answer to M<sup>r</sup> Norris Reflections</i> <sup>6</sup> , — contre (1'') <i>Things material et Of seeing all things in God</i> <sup>7</sup> , — contre (6) les <i>Some other loose thoughts</i> <sup>8</sup>
1694		Mort d'Arnauld			Publie la 2 <sup>e</sup> éd. de l' <i>Essay</i>

<sup>6</sup> Le mss *Answer to M<sup>r</sup> Norris Reflections* a été publié pour la première fois par Richard Acworth, *The Locke Newsletter*, 2, 1971, p. 8-11.

<sup>7</sup> Le mss *Of seeing all things in God* a été publié pour la première fois sous le titre *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seing all Things in God* dans l'édition des *Posthumous Works* réalisée par Peter King en 1706, qui, expurgant toutes les allusions à Norris, supprima en particulier les premiers paragraphes. Le mss *Things material* a été publié pour la première fois par Paul Schuurman dans le Digital Locke Project.

<sup>8</sup> Le mss *Some other loose thoughts* a été publié pour la première fois sous le titre *Remarks upon some M<sup>r</sup> Norris Books* par Pierre Des Maizeaux, in *A Collection of Several Pieces of M<sup>r</sup> Locke, Never before Printed or not Extant in his Works*, Londres, R. Francklin, 1720, p. 153-175.

Le travail bibliographique récapitulé dans ce tableau conduit au projet d'articuler aussi nettement que possible la lecture que fit Locke de Malebranche et la première réception de l'œuvre de Malebranche. Pour ce faire, je chercherai tout d'abord à déterminer quelle a été la motivation de Locke lorsqu'il écrivit l'*Examen* : je commencerai par écarter une hypothèse séduisante, l'hypothèse que Locke aurait entendu critiquer l'enthousiasme de Malebranche, puis je présenterai ce qui, selon moi, l'a effectivement motivé, à savoir qu'il entendait défendre la « simple méthode historique » qu'il avait adoptée dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Cela me permettra dans un deuxième temps de proposer un ordonnancement systématique des arguments de Locke, rendu nécessaire par son procédé cursif de prise de notes, qui le conduit à répéter plusieurs fois les mêmes arguments en différents endroits. Cet ordonnancement confirmera mon analyse des motivations de Locke. Dans un troisième et dernier temps toutefois, j'introduirai quelques complications dans une histoire jusque-là un peu trop simple.

## 1. Motivation

### *La question de l'enthousiasme*

La question de savoir quelle a été la motivation de Locke lorsqu'il prépara l'*Examen de la vision en Dieu* peut être introduite à partir d'une discussion qui fut lancée par l'ouvrage de Thomas M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants*. Présentant l'histoire de la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle comme un grand combat entre les dieux et les géants, les amis des formes et les matérialistes, les partisans de Descartes et les partisans de Gassendi, Lennon enrôlait Locke dans le camp des géants et en venait à en particulier à soutenir que la philosophie de ce dernier s'était constituée à partir du rejet de deux engagements fondamentaux du cartésianisme, l'idéalisme ontologique et l'enthousiasme épistémologique. Il avançait dans ce contexte l'hypothèse que le chapitre IV-19 de l'*Essai*, « On Enthusiasm », ajouté dans la quatrième édition (1700), avait pour cible les « nouveaux autoritaires » de son temps, c'est-à-dire les cartésiens, et en particulier Malebranche — plutôt que, selon l'interprétation traditionnelle, les sectes puritaines que l'Angleterre avait vu fleurir au moment de la Guerre Civile et de l'Interrègne. En faveur de cette hypothèse, Lennon ordonnait autour du chapitre IV-19 les ouvrages consacrés au XVII<sup>e</sup> siècle à la question de l'enthousiasme, l'*Examen*, des passages extraits de la correspondance entre Locke et Molyneux enfin<sup>9</sup>.

Depuis la publication de l'ouvrage de Lennon, l'état de l'art a évolué sur deux fronts. D'une part, on dispose maintenant d'un panorama plus complet de la question de l'enthousiasme en

---

<sup>9</sup> T.M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1615-1755*, Princeton, Princeton University Press, 1993, ici particulièrement § 11, p. 169-190.

Angleterre au xvii<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. D'autre part, un article de Nicholas Jolley a invalidé la thèse de Lennon selon laquelle le chapitre IV-19 sur l'enthousiasme fut écrit contre Malebranche. Dans l'article en question, Jolley procède tout d'abord à une recontextualisation : Locke s'appêtant à publier le *Christianisme raisonnable*, le chapitre IV-19 lui permettait de contrebalancer une attaque « à droite » par une attaque « à gauche ». Il s'agissait pour lui de se prémunir à droite contre une charge d'hétérodoxie par une attaque, à gauche, des sectes puritaines qui prétendaient en imposer par les illuminations sublimes dont leurs membres auraient bénéficié, mais que tous s'accordaient à condamner pour leur radicalisme<sup>11</sup>. Jolley avance ensuite que, si des expressions comme « the search of truth » (§ 1), « illumination without search » (§ 8) ou « Father of Light » (§ 11) du chapitre IV-19 peuvent être comprises comme des allusions ironiques à la *Recherche de la vérité*, l'enthousiaste critiqué par Locke dans ce chapitre n'a pas les mêmes positions épistémologiques que Malebranche. D'un point de vue épistémologique, deux formes d'enthousiasmes devraient en effet être distingués : l'enthousiasme religieux suppose que des individus particuliers bénéficient d'une illumination supra-rationnelle ; l'enthousiasme philosophique, qui serait celui de Malebranche, part de l'hypothèse que nous accédons tous également à la vérité grâce à notre raison<sup>12</sup>. D'où vient finalement que Jolley concède à Lennon que le chapitre sur l'enthousiasme est important dans l'économie des thèses épistémologiques de l'*Essai*, mais qu'il soutient qu'il ne s'agit pas tant, pour Locke, de s'opposer à Malebranche, que de critiquer, comme d'ailleurs dans le livre I, le « modèle de l'assistance divine directe ». D'après ce modèle, nous avons besoin de l'assistance de Dieu pour connaître ; Locke lui préférerait ce qu'on pourrait appeler, en reprenant la comparaison de l'*Introduction* de l'*Essai* qui donne son titre à l'article de Jolley, le « modèle de la petite chandelle », autrement dit un modèle selon lequel Dieu nous donne des facultés limitées, mais suffisantes pour connaître le monde qui nous entoure<sup>13</sup>.

Ainsi, à suivre la critique de Lennon par Jolley, le chapitre IV-19 de l'*Essai* ne vise pas Malebranche, mais bien, selon l'interprétation traditionnelle et sans exclure que cela ait une signification proprement philosophique, les sectes puritaines. La critique de Jolley n'invalidé cependant pas la thèse plus générale que, indépendamment du chapitre IV-19, Locke a vu en Malebranche un enthousiaste. Au contraire, il fait partie de cette critique que Malebranche aurait été, selon Locke, un enthousiaste ; simplement, il aurait été, non un enthousiaste religieux, mais un

---

<sup>10</sup> Pour un panorama très complet de la question, voir M. Heyd, *Be Sober and Reasonable. The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leyde, Brill, 1995. Sur la rencontre entre l'analyse médicale de la mélancolie et la critique politico-théologique de l'enthousiasme, voir C. Crignon, *De la mélancolie à l'enthousiasme, Robert Burton (1577-1640) et Antony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Paris, Champion, 2006, et le numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, 2008, n° 3, vol. 59, dirigée par la même.

<sup>11</sup> N. Jolley, « Reason's Dim Candle. Locke Critique of Entousiasm », in *The Philosophy of Locke: New Perspectives*, P. Anstey éd., Londres, New York, Routledge, 2003, p. 179-191, ici p. 180-183.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 183-187.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 187-190. La comparaison de notre raison à une petite chandelle vient en effet de Locke, *Essay*, I, *Introduction*, § 5, éd. R. Woolhouse, Penguin Books, 1997, p. 57.

enthousiaste philosophique, souscrivant au modèle de l'assistance divine directe. Cette thèse avait d'ailleurs été soutenue de manière plus spécifiée dans un article de Jean-Michel Vienne paru quelques années avant l'ouvrage de Lennon. Notant lui aussi que la correspondance de Locke et de Molyneux rapprochait la critique de l'enthousiasme et la critique de la vision en Dieu, Vienne en venait à se demander si ce rapprochement ne débouchait pas sur une caractérisation précise de l'enthousiasme, la philosophie de Malebranche constituant selon cette hypothèse une « réflexion sur soi » de l'enthousiasme naïf<sup>14</sup>. Comme Jolley après lui, il remarquait toutefois que, dans la constitution et la présentation de sa philosophie, Malebranche n'était nullement enthousiaste, puisqu'il entendait bien donner une démonstration de cette philosophie<sup>15</sup>. Mais, continuait Vienne, Malebranche aurait néanmoins promu une série de thèses qui, par leur contenu, relèveraient de l'enthousiasme, et s'opposeraient ainsi au rationalisme de Locke. À examiner les thèses (mépris des causes secondes au profit de la cause première, mépris de l'agnosticisme au profit du dogmatisme, mépris de la différence au profit de l'unité, mépris de l'individuel au profit de l'abstrait, mépris de la médiation du signe au profit de l'immédiateté du connu), on peut considérer qu'elles constituent une spécification du modèle de la petite chandelle placé par Jolley au centre de l'épistémologie de Locke.

Une fois établi, contre Lennon, que le chapitre sur l'enthousiasme ne vise pas Malebranche, la question est donc de savoir s'il est raisonnable de suivre les suggestions de Jolley, et surtout de Vienne, et d'affirmer que Locke a vu en Malebranche un enthousiaste, certes philosophique, mais enthousiaste tout de même. Si cette affirmation était vraie, on pourrait se dire qu'une des motivations de Locke quand il a écrit l'*Examen* était de s'opposer à l'enthousiasme de Malebranche. Comme nous allons cependant le montrer, il n'est pas du tout sûr que ce soit le cas.

Un texte important dans cette discussion, cité aussi bien par Lennon que par Jolley et par Vienne, quoiqu'ils en donnent des interprétations différentes, est une lettre que Molyneux adressa à Locke en avril 1693. Un peu plus tôt, alors qu'il rédigeait l'*Examen* et commençait à préparer la deuxième édition de l'*Essai*, Locke avait écrit à Molyneux qu'il envisageait d'y ajouter un chapitre qui montrerait la faiblesse de l'hypothèse que nous voyons toutes choses en Dieu. Mais, ajoutait-il, « j'aime si peu la controverse que je n'y suis pas totalement résolu »<sup>16</sup>. Voici ce que Molyneux lui répondit :

---

<sup>14</sup> J.-M. Vienne, « Enthousiasme et raison », in *L'enthousiasme dans le monde anglo-américain aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque*, Société d'études anglo-américaines des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle éd., 1989, p. 41-62, ici p. 41-45.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>16</sup> Locke à Molyneux, 7 avril 1693, in *The Correspondence of John Locke*, éd. E. S. de Beer, Oxford, Oxford University Press, 1979, vol. IV, p. 666 : « Malebranche's hypothesis of seeing all things in God being that from whence I find some men would derive our ideas, I have some thoughts of adding a new chapter, wherein I will examine it, having, as I

J'approuverai tout à fait que vous ajoutiez à votre *Essai* un chapitre concernant l'hypothèse de Malebranche. De même qu'il y a des enthousiasmes en théologie, de même il y en a en philosophie : l'un provient de ce qu'on ne consulte pas ou qu'on ne comprend pas le Livre de Dieu, l'autre provient de ce qu'on ne lit pas ou qu'on ne prend pas en considération le Livre de la Nature. Je regarde en particulier les idées de Malebranche, ou plutôt celles de Platon, comme parfaitement inintelligibles ; et si vous vous engagez dans une controverse philosophique, vous ne pourriez pas le faire avec plus de profit qu'à ce propos.

Si, continue Molyneux, Locke suit le Livre de la nature lorsqu'il expose ses vues concernant les idées et plus généralement le savoir, alors que Platon ne le fait pas, c'est que le premier se fonde sur l'expérience et l'observation, alors que les élucubrations du second ne sont que des produits de son cerveau<sup>17</sup>. C'est cette lettre de Molyneux qui incite Vienne à appairer l'enthousiasme naïf et l'enthousiasme réfléchi dans la philosophie de Malebranche, qui conduit Lennon à ranger Malebranche parmi les enthousiastes combattus par Locke, et qui confirme selon Jolley qu'il existe une distinction entre deux espèces d'enthousiasmes, autrement dit, qui contribue à réfuter Lennon. Il importe donc de l'interpréter avec le plus grand soin. Il me semble toutefois que cette lettre est assez énigmatique et que les conclusions qui doivent en être tirées n'ont rien d'évident.

1) L'analogie proposée par Molyneux n'est pas parfaitement déterminée. Il y a assurément une analogie terme à terme entre l'enthousiasme philosophique et l'enthousiasme religieux, qui permet d'indexer l'enthousiasme philosophique sur le respect du Livre de la Nature et l'enthousiasme religieux sur le respect du Livre de Dieu. Cela revient à laisser entendre que la distinction entre ces deux enthousiasmes est une distinction entre les domaines où ils s'appliquent : tous les enthousiastes sont sûrs de ce qu'ils racontent, même quand ils se trompent, mais certains ont affaire aux choses de la nature, d'autres ont affaire aux choses de Dieu. Mais, dans la mesure où rien n'est dit sur ce qui permet de déterminer à quelles conditions chacun de ces livres est respecté et dans quelles circonstances ils ne le sont pas, le contenu de l'analogie reste indéterminé. On peut

---

think, something for to say against it, that will shew the weakness of it very clearly. But I have so little love to controversy, that I am not fully resolv'd. »

<sup>17</sup> Molyneux à Locke, 28 avril 1693, in *ibid.*, vol. IV, p. 667-668 : « I should very much approve of your Adding a Chapter in your Essay, concerning Malbranches Hypothesis. As there are Enthusiasmes in Divinity, so there are in Philosophy; and as one proceeds from not Consulting, or misapprehending the Book of God; so the other from not reading and Considering the Book of Nature. I look upon Malbranches Notions, or rather Platos, in this particular perfectly unintelligible; And if you will Ingage in a Philosophick Controversy, you cannot do it with more advantage than in this matter. What you lay down concerning Our Ideas and Knowledge is founded and Confirmd by Experiment, and Observation, that any man may make in himself, or the Children he Converses with; wherein he may note the Gradual Steps that we make in Knowledge. But Plato's fancy has no foundation in Nature, but is meerly the Product of his Own brain. » De même, Locke, *Essay*, IV, chap. 19, § 3, p. 616, écrit de l'enthousiaste qu'il promet « the ungrounded Fancies of a Man's own Brain. »

par exemple se demander si les espèces de respect que chacun de ces deux livres appelle sont identiques. Pascal aurait par exemple dit que, dans les matières historiques comme l'est la théologie, il faut respecter l'autorité, tandis que dans d'autres matières, comme la physique, il faut suivre la raison et l'expérience. Même dans l'hypothèse où les principes seraient les mêmes, ils ne s'appliqueraient peut-être pas exactement de la même façon aux choses qui relèvent du Livre de Dieu et aux choses qui relèvent du Livre de la Nature.

2) C'est Molyneux qui qualifie Malebranche d'enthousiaste, c'est lui qui avance la distinction entre deux formes d'enthousiasme, et c'est finalement lui qui suggère qu'il existe une analogie entre ces deux dernières. Locke, quant à lui, sans se démarquer explicitement des affirmations de Molyneux, ne les reprend pas à son compte. Il en sera de même deux ans plus tard, en 1695. Alors que Locke avait de nouveau mentionné séparément son nouveau chapitre sur l'enthousiasme et son éventuel chapitre sur la vision en Dieu, c'est Molyneux, et Molyneux seulement, qui, réunissant ce qui était tenu séparé par Locke, dit de Malebranche qu'il est « le plus souvent platonicien et, sur certains points, presque enthousiaste »<sup>18</sup>. Dans sa réponse, Locke ne s'oppose pas à cette affirmation, mais, une fois encore, n'y souscrit pas explicitement. Il note assurément que son opinion sur Malebranche s'accorde avec celle Molyneux, mais cela ne s'applique pas nécessairement à l'idée que Malebranche est un enthousiaste. Il remarque ensuite que ce qu'il a écrit sur la vision en Dieu pourrait faire un petit traité, puis ajoute qu'il hésite à le publier, toujours en raison de son peu de goût pour la controverse, mais aussi en raison de l'affection personnelle qu'il éprouve envers Malebranche<sup>19</sup>. Dans sa correspondance avec Molyneux, Locke semble donc systématiquement éviter d'assumer en son nom propre l'idée que Malebranche est un enthousiaste.

3) La manière dont Jolley propose de distinguer deux formes d'enthousiasmes non seulement en termes de domaines, mais en termes épistémologiques, l'enthousiasme religieux étant

---

<sup>18</sup> Locke à Molyneux, 18 mars 1695, in *The Correspondence of John Locke*, vol. V, p. 286 : « I have had some thoughts my self, that it would not be possibly amiss to add, in *lib. iv. ch. 18*, something about Enthusiasm, or to make a chapter of it by it self. [...] I have also examined P. Malbranche's opinion concerning seeing all things in God, and to my own satisfaction laid open the vanity, and inconsistency, and unintelligibleness of that way of explaining humane understanding. I have gone almost, but not quite, through it, and know not whether I now ever shall finish it, being fully satisfyed my self about it. » Molyneux à John Locke, 26 mars 1695, in *ibid.*, vol. V, p. 317 : « I must freely Confes that if my Notion of Enthusiasme agrees with yours, there is no necessity of adding any thing concerning it more than by the by and in a single section in Chap. XVIII. L. IV [...] Pere Malbranche's Chapter of Seing all things in God was ever to me absolutely unintelligible; and unles you think a Polemick Discourse in your Essay (which you have hitherto avoided therein) may not be of a Peice with the Rest, I am sure it highly deserves to be exposed, and is very agreeable to the Business of your Work. I would therefore humbly propose it to you to Consider of Doing something therein. Pere Malbranche has many Curious Notions; and some as Erroneous and absurd; tis a Good while since I first read him, but I am now turning him over a second time. He is Mostly Platonick, and in some things almost Enthusiastical. »

<sup>19</sup> Locke à Molyneux, 26 avril 1695, in *ibid.*, vol. V, p. 353 : « What I shall add concerning Enthusiasm, I guess, will very much agree with your thoughts [...]. My opinion of P. Malbranche agrees perfectly with yours, What I have writ concerning seeing all things in God, would make a little treatise of it self. But I have not quite gone through it, for fear I should by somebody or other be tempted to print it. For I love not controversies, and have a personal kindness for the author. When I have the happiness to see you, we will consider it together, and you shall dispose of it. »

particulariste et supra-rationnel, l'enthousiasme philosophique étant universaliste et rationnel, semble au premier abord raisonnable. Néanmoins, si Malebranche avait effectivement avancé des thèses dont tout un chacun avait reconnu le caractère rationnel et la portée universelle, il serait difficile de qualifier ces thèses d'enthousiastes : elles seraient, tout simplement, universalistes et rationnelles. De manière similaire, si Malebranche s'était bien trouvé en contact avec une Raison universelle ou s'il avait réussi à avoir sur les choses le point de vue de Dieu, les cinq thèses repérées par Vienne ne constitueraient pas une expression philosophique de l'enthousiasme naïf, mais bien la vérité même. Autrement dit, aucune critique philosophique ne peut être adressée à celui qui a effectivement suivi une Raison universelle. On peut en revanche critiquer celui qui a prétendu qu'il le faisait, mais qui a en fait soutenu des thèses dont rien ne garantissait qu'elles n'aient pas procédé d'une illumination supra-rationnelle qui lui était propre, plutôt qu'élaborées grâce aux secours de la raison.

Pour récapituler ce qui vient d'être dit et aller un peu plus loin, nous avons jusqu'à présent rencontré deux manières de comprendre la distinction entre l'enthousiasme philosophique et l'enthousiasme religieux. La première est celle qu'avance Molyneux, elle n'est autre que la différence entre les domaines où une même attitude enthousiaste s'applique, consistant à avancer avec un air d'assurance quantité de faussetés. On peut imaginer dans la foulée que cette attitude vaut aussi en politique, en mathématiques, en histoire, etc. Dans ce cas, fondamentalement, il y a un enthousiasme et un seul, qui, tout en s'appliquant à tous les domaines où l'on avance des propositions, n'en reste pas moins le même partout. Est alors enthousiaste celui qui pense détenir l'autorité savante, qui se croit infallible, et qui veut en imposer à tous. La seconde manière de comprendre la distinction entre l'enthousiasme philosophique et l'enthousiasme religieux, que Jolley, et en partie Vienne, greffe sur la première, proviendrait de la différence épistémologique entre des manières d'accéder à ce que nous croyons être des vérités : soit nous recourons à une Raison universelle, soit nous nous appuyons sur une illumination supra-rationnelle. Ce que je viens de soutenir se ramène à ceci que l'enthousiasme philosophique au sens de Jolley et de Vienne est une contradiction dans les termes : celui qui avance des propositions qui sont effectivement rationnelles et universelles n'est pas un enthousiaste, mais bel et bien un philosophe.

On peut confirmer cette conclusion en remarquant qu'une transposition simple ne permet pas de passer de la définition que donne Locke de l'enthousiasme religieux à un enthousiasme philosophique. L'enthousiasme religieux consistant selon Locke à laisser la raison de côté pour établir sans elle la révélation<sup>20</sup>, cette transposition simple conduirait à dire que l'enthousiasme philosophique consiste à laisser la raison de côté pour établir sans elle la raison, ce qui n'a pas de

---

<sup>20</sup> Locke, *Essay*, IV, chap. 19, § 3, p. 615 : « [*Enthusiasm*] laying by reason would set up revelation without it. »

sens commun. Mais ne peut-on pas imaginer une autre transposition de l'enthousiasme religieux, et, ainsi, une définition plus précise de l'enthousiasme philosophique ? Si, bien sûr. On pourrait dire que, dans un contexte où il peut y avoir une proximité entre certaines questions usuellement traitées en philosophie et certaines questions usuellement traitées en théologie, il y a un enthousiasme qui consiste à introduire en philosophie des considérations qui dépendent normalement de la théologie. Autrement dit, la définition générale de l'enthousiasme philosophique consiste à dire qu'il s'agit, comme dans d'autres domaines, d'une forme d'assurance excessive conduisant à prétendre avancer des propositions vraies, alors que, en fait, elles ne le sont pas. Lorsqu'on spécifie de surcroît cette définition en prenant en considération une certaine proximité de la philosophie et de la théologie, on dit que l'enthousiasme consiste à défendre, comme si elles relevaient de la raison, des vérités qui proviennent en fait de la révélation.

Cette clarification conceptuelle une fois effectuée, il est intéressant de noter que certains des premiers lecteurs de Malebranche avaient décelé chez lui quelque chose qui, quels que soient les termes employés, ressemble bien à l'enthousiasme philosophique tel qu'il vient d'être défini. Cela était d'autant plus naturel que la thèse de la vision en Dieu et l'enthousiasme de Malebranche sont substantiellement liés, puisque c'est précisément de ce que toute connaissance est en Dieu que Malebranche tire son enthousiasme, autrement dit la conviction que les vérités qu'il propose sont incontestables. Malebranche en fut conscient, lui qui s'exclamait dans le *Dixième Éclaircissement*, précisément à propos de la vision en Dieu : « J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé [...] que de demeurer d'accord que les corps soient capables de m'éclairer. »<sup>21</sup> Ainsi, le premier critique de la *Recherche de la vérité*, Simon Foucher, s'inquiétait-il de la confusion qui y règne entre la révélation et la raison. Malebranche aurait trop mêlé les choses de la nature et les mystères de la foi, et, pour tout dire, il aurait parlé en homme pieux plutôt qu'en philosophe. Le terme même d'enthousiasme se rencontrait d'ailleurs au commencement de la critique de Foucher :

Le commencement de Sa Preface semble estre celui d'un Sermon, & dans le cours de son ouvrage, il y a tant d'amplification morales, que cela ne plairoit peut-estre pas fort à un Dogmatiste rigoureux qui voudroit luy demander raison de tout ce qu'il avance dans la chaleur de ses Enthousiasmes [...].<sup>22</sup>

Affirmant qu'il existe une différence radicale entre le régime épistémologique de la raison et de la foi, la première nous obligeant à ouvrir les yeux, la seconde nous commandant de les

---

<sup>21</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité, Dixième Éclaircissement*, in *Œuvres*, G. Rodis-Lewis éd., 2 vol., Paris, Gallimard, 1979 et 1992, vol. I, p. 902.

<sup>22</sup> Foucher, *Critique de la Recherche de la vérité*, Paris, Coustelier, 1675, p. 12.

fermer, Foucher invitait finalement Malebranche à réserver le traitement d'un certain nombre de questions pour ses sermons<sup>23</sup>.

Alors qu'Arnauld venait de publier son traité *Des vraies et des fausses idées*, Pierre Jurieu s'étonnait lui aussi, quant à la forme et quant au fond des écrits de Malebranche. La forme même des *Méditations chrétiennes*, qui se présentent comme un dialogue entre le philosophe et le Verbe, appelait ses sarcasmes :

Les pauvres Peripateticien & les disciples d'Aristote doivent être bien confus, de voir que le Verbe Eternel est devenu Cartésien sur ses vieux jours. [...] A parler serieusement, il me semble qu'il faudroit garder plus de respect pour celuy qui est la Sagesse éternelle. Quand nous faisons parler Dieu de nôtre tête, nous nous mettons en danger de luy faire dire des impertinences. On ne s'etoit encore jamais avisé d'ériger le Seigneur Jesus Christ en Maître de Philosophie.<sup>24</sup>

Remarquant qu'Arnauld avait promis un examen circonstancié du *Traité de la nature et de la grâce*, Jurieu enchaînait : « il n'y a jamais eu de Livre plus generalement desapprouvé que celui-là. Tout y paroît visionnaire, & l'on est surpris de voir la Matiere de la Grace [...] traitée par voye d'Enthousiasme & de nouvelle Revelation [...] »<sup>25</sup>.

Et puis, bien sûr, dans sa longue querelle avec Malebranche, Arnauld s'en prendra lui aussi aux dangers que présente, pour la théologie comme pour la philosophie, aussi bien la confusion des genres que la confiance naturelle qu'on peut avoir en ses propres évidences<sup>26</sup>. Selon Arnauld, méditer en solitaire comme le fait Malebranche, c'est prendre le risque de se trouver visionnaire. L'amour-propre entretient en effet en tout homme le désir inextinguible d'avoir toujours raison, de sorte que, en venant à croire que leurs pensées sont évidentes parce qu'elles sont les leurs, certains en viennent à vouloir imposer leurs évidences à tous ceux qu'ils rencontrent :

[...] l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumière, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre [...] ; ils écoutent peu les raisons des autres, ils veulent tout emporter par autorité, parcequ'ils ne distinguent

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 32-34.

<sup>24</sup> P. Jurieu, *L'esprit de M' Arnauld, tiré de sa conduite, & des écrits de luy et de ses disciples, particulièrement de l'Apologie pour les Catholiques*, Deventer, Héritiers de J. Colombius, 1684, p. 79.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>26</sup> Sur cet aspect de la critique de Malebranche par Arnauld, voir D. Moreau, « Arnauld contre Malebranche : le polémiste et le méditatif », in *Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, p. 335-351 ; *id.*, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 31-48.

jamais leur autorité de la raison.<sup>27</sup>

Dans cette situation, seule une confrontation effective avec nos contemporains aussi bien qu'avec les autorités de la tradition peut, selon Arnauld, nous permettre de corriger les conclusions que notre amour-propre pare indûment de l'éclat de l'évidence. Or, c'est précisément cette confrontation effective qu'esquive celui qui, comme Malebranche, médite en solitaire.

Mais pourquoi, alors que notre objectif est d'analyser l'*Examen* de Locke, les remarques de Foucher, de Jurieu et d'Arnauld seraient-elles intéressantes ? C'est que ces remarques nous permettent de comprendre ce que Locke aurait pu faire, et qu'il n'a pas fait. Locke aurait pu, comme Foucher, Jurieu ou Arnauld, dénoncer dans la manière dont Malebranche avançait la vision en Dieu, un mélange de considérations théologiques et philosophiques, ainsi qu'une assurance excessive. Il aurait pu rapprocher tout cela d'une forme d'enthousiasme, l'enthousiasme philosophique tel que je l'ai défini. Mais, justement, dans l'*Examen*, Locke ne formule aucune critique de ce genre à l'égard de Malebranche. C'est d'autant plus remarquable que, dans ce même texte, il accuse Norris d'une forme d'autoritarisme qui constitue pour ainsi dire la manifestation sociale de l'enthousiasme :

L'auteur perspicace et ingénieux de la *Recherche de la vérité*, parmi beaucoup de belles pensées, de raisonnements judicieux et de réflexions rares, a dans ce traité avancé la thèse que nous voyons toutes choses en Dieu comme la meilleure manière d'expliquer la nature des idées et la manière qu'elles ont d'être dans nos esprits. Et je confesse que cette hypothèse, ou toute autre qui serait conçue pour nous donner quelque lumière dans l'obscurité où nous nous trouvons et qui serait proposée avec modestie comme un moyen d'acquérir une vue plus claire de la nature des choses, de leurs causes et de leurs manières d'opérer, mériterait qu'on éprouve une grande reconnaissance pour son premier inventeur, dans la mesure où elle se présente comme une quête sincère de la vérité. Mais je ne sais pas ce qu'on doit à ceux qui, avec un air d'infailibilité, s'approprient ce que d'autres ont proposé et s'instituent dictateurs de la République des lettres avec une autorité qui exclut que nous, pauvres enquêteurs et sous-êtres que nous sommes, nous écrivions à notre manière et pour autant que nous en soyons capables.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, PUF, III-20, § 3, p. 263. Parmi tous les textes repérés par Denis Moreau dans les travaux signalés à la note précédente, je me contente ici de citer ce passage, étant donné sa proximité avec les caractéristiques que présente l'enthousiasme selon Locke, voir *infra*, note 28.

<sup>28</sup> Locke, *Of seeing all things in God* : « The Acute and ingenious author of the *Recherche de la Verité* amongst a great many very fine thoughts, judicious reasonings, and uncommon reflections, has in that treatise started the notion of *seeing all things in god* as the best way to explain the nature and manner of the Ideas in our understandings and I confesse this or any other ingenious hypothesis designed to give us any light in this darke state and mode stly proposd as an help to a clearer sight into the nature and causes of things and their ways of operation deserves great acknowledgment to be paid to the first inventers of them, whilst they are managed as fair inquiries after truth. But I know not what is owing to those who with an air of infallibility adopt what others have proposd and set themselves up

Dans ce texte, Locke reproche son autoritarisme à Norris dans des termes qui coïncident avec ceux qu'il emploiera dans le chapitre IV-19 de l'*Essai* pour décrire les manifestations sociales de l'enthousiasme religieux<sup>29</sup>. En revanche, il ne reproche pas à Malebranche d'outrepasser les bornes de la raison en se prétendant inspiré, il annonce seulement qu'il l'examinera en tant qu'il est supposé avoir avancé une hypothèse sur les idées plus élaborée que ne l'est la sienne. C'est la raison pour laquelle il me semble que, non seulement la critique de l'enthousiasme du chapitre IV-19 de l'*Essai* ne vise pas Malebranche, mais que Locke n'a pas eu pour fin, lorsqu'il a annoté la *Recherche de la vérité*, de dénoncer en Malebranche un enthousiaste. En fait, il l'a lu dans la perspective de sa propre théorie des idées, et dans cette perspective seulement. C'est d'ailleurs exactement ce qu'il laissait entendre à Molyneux dans la première lettre où il mentionnait qu'il envisageait d'ajouter un chapitre à l'*Essai* : « L'hypothèse de Malebranche que nous voyons toutes choses en Dieu étant ce dont, je m'en aperçois, certaines personnes veulent dériver nos idées, je pense à ajouter un chapitre. »<sup>30</sup>

## La défense de la voie des idées

Comme l'a souligné pour la première fois Charlotte Johnston, les personnes qui veulent dériver nos idées de la vision en Dieu se ramènent au seul John Norris. Suite à une brouille qui nous importe peu<sup>31</sup>, Locke lut Norris, et c'est cette lecture qui le conduisit, non seulement à lire Malebranche, ce qu'il avait déjà fait au début de 1684, mais à critiquer ligne à ligne les chapitres de la *Recherche de la vérité* consacrés à la vision en Dieu. Cependant, de ce que Norris avait incité Malebranche à écrire l'*Examen*, Johnston concluait tout à la fois que le principal adversaire de Locke était Norris plutôt que Malebranche, et que l'*Examen* avait procédé de manière un peu expéditive<sup>32</sup>. En fait, cette conclusion ne vaut pas. Bien au contraire, la lecture de Norris a incité Locke à rédiger une critique tout à fait serrée de l'hypothèse de la vision en Dieu. Comme nous

---

for Dictators in the Commonwealth of learning with an authority that will not suffer us poore enquirers and underlings to write in our own way and as we are able. » Ce passage fait partie des passages supprimés dans les éditions papier, et se trouve seulement sur l'édition électronique donnée par le Locke Digital Project, <http://www.digitallockeproject.nl/>, puis « Texts », puis « The writings against Malebranche and Norris ». Consulté en décembre 2011.

<sup>29</sup> Voir par exemple, Locke, *Essay*, IV, chap. 19, § 2, p. 615 : « assuming an authority of dictating to others », « who does violence to his own faculties, tyrannizes over his own mind, and usurps the prerogative that belongs to reason alone [...] ». »

<sup>30</sup> Locke à Molyneux, 7 avril 1693, in *The Correspondence of John Locke*, vol. IV, p. 666 : « Malebranche's hypothesis of seeing all things in God being that from whence I find some men would derive our ideas, I have some thoughts of adding a new chapter [...] ». »

<sup>31</sup> La brouille en question est racontée par R. Acworth, « Locke's first reply », p. 323-324, et par C. Johnston, « Locke's Examination of Malebranche », p. 551-552.

<sup>32</sup> C. Johnston, « Locke's Examination of Malebranche », p. 554 : « [I]t is plain than in attacking the fountain head of his [Norris'] theories, Locke was more concerned to strike a blow at Malebranche's disciple [...]. » *Ibid.*, p. 557 : « [T]he examination is a somewhat perfunctory one, primarily directed not against Malebranche, but against Norris through his acknowledged master ». »

allons le montrer, cela vient de ce que Norris affirmait trouver dans Malebranche quelque chose qui faisait totalement défaut à la « simple méthode historique » qu'avait adoptée Locke pour traiter des idées. Locke a été ainsi contraint par Norris à montrer que, tout bien considéré, il n'y a rien de plus chez Malebranche que chez lui, Locke. Il ne s'agissait donc pas pour Locke de défendre contre Malebranche une thèse positive sur ce que sont les idées et sur le processus par lequel nous en venons à avoir des idées, mais de montrer, négativement, qu'il n'y a chez Malebranche aucune thèse positive soutenable, voire qu'il est impossible, au-delà de l'affirmation que les idées sont les objets immédiats de notre esprit, d'avoir quelque thèse que ce soit sur les idées.

Pour le montrer, examinons le premier ouvrage de Norris que Locke a lu, les *Réflexions hâtives sur un livre appelé Essai sur l'entendement humain*. Norris consacrait les vingt premières pages de cet ouvrage à établir que, l'*Essai* présentait un « défaut fondamental », ne pas avoir expliqué ce que sont les idées :

Selon toutes les lois de la méthode du monde, il aurait dû d'abord définir ce qu'il entend par « idées », et nous familiariser avec leur nature, avant d'en venir à expliquer leur origine [...]. Non seulement il a négligé de faire cela là où il aurait dû le faire, mais il l'a complètement omis et passé sous le plus grand silence<sup>33</sup>.

Norris estime donc que Locke a failli par deux fois à la méthode. En premier lieu, Locke n'a pas procédé dans le bon ordre : il a commencé par retracer l'origine des idées — c'est évidemment le cas dans le livre I de l'*Essai*, qui explique que les idées ne sont pas innées, mais qu'elles nous viennent toutes de nos sens —, alors qu'il aurait fallu commencer par dire ce qu'elles sont. En second lieu et plus profondément, même en laissant de côté la question de l'ordre, Locke n'a, en aucun endroit de son livre, donné une définition de ce que sont les idées ou indiqué quelle est leur nature.

On peut s'étonner de cette critique. On trouve en effet dans l'*Essai* plusieurs indications qui pourraient passer pour des définitions des idées et qui, en tout cas, permettent de dégager quelques caractéristiques des idées, par exemple qu'il s'agit d'entités mentales, qu'elles sont indispensables à la pensée, ou encore qu'elles présentent une certaine diversité. Locke écrit ainsi, dès l'Introduction,

---

<sup>33</sup> Norris, *Cursory Reflections upon a Book call'd, An Essay concerning Human Understanding*, Londres, S. Manship, 1713, in *Christian Blessedness : or Practical Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Londres, E. Parker, 1724, p. 2-3 : « [...] by all the Laws of Method in the World, he ought *first* to have Defined what he meant by Ideas, and to have acquainted us with their *Nature*, before he proceeded to account for their Origination [...]. This is not only neglected in its proper place, but wholly omitted and passed over in deep Silence ; which I can not but remark, as a *Fundamental Defect* in this Work. »

le terme « idée » étant, je pense, le plus propre pour signifier tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons, je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par *phantasme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit quand il pense<sup>34</sup>.

On trouve d'autres indications sur les idées, d'ailleurs souvent dans des lieux stratégiques de l'*Essai*. Ainsi, le livre II s'ouvre par la remarque suivante : « Tout homme étant conscient qu'il pense, et ce à quoi son esprit s'applique, quand il pense, étant les idées [...] »<sup>35</sup>. Juste avant le fameux passage sur la distinction des qualités premières et qualités secondes, Locke rappelle qu'il entend par « idée » au sens propre « tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, ou qui est l'objet immédiat de notre perception, de notre pensée, ou de notre entendement »<sup>36</sup>. Finalement, à propos de la réalité du savoir, il note que « l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire des idées qu'il a d'elles »<sup>37</sup>.

Si Norris critique Locke pour n'avoir jamais défini les idées, c'est donc qu'il estime que les propositions dont on vient de faire état ne constituent pas à proprement parler des définitions. La première peut en effet être décrite comme une caractérisation qui permet, par-delà la différence des jargons, de se mettre d'accord sur ce dont on parle (l'idée, c'est ce que certains philosophes appellent le phantasme, d'autres, la notion, d'autres encore, l'espèce). Les autres propositions peuvent être décrites comme des descriptions qui ont pour fonction d'identifier la chose à laquelle correspond le terme qu'on emploie (l'idée, c'est ce à quoi l'esprit s'applique, ou son objet immédiat quand il pense). De fait, Norris dit des propositions en question qu'il aurait pu les trouver dans un dictionnaire, autrement dit, qu'il s'agit seulement de définitions de nom et non pas de définitions de chose qui énonceraient la nature de ce qui est concerné<sup>38</sup>. Tout à fait traditionnellement, il objecte ensuite qu'une définition nominale des idées n'est pas suffisante, puisque, n'explicitant pas quelle est la nature des idées, par principe elle ne permet pas de décider si une proposition les concernant est vraie ou fausse :

---

<sup>34</sup> Locke, *Essay*, I, chap. 1, § 8, p. 58-59 : « [...] the word idea [...] being that term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *phantasm*, *notion*, *species*, or whatever it is, which the mind can be employed about in thinking. »

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, chap. 1, § 1, p. 109 : « Every man being conscious to himself, that he thinks, and that which his mind is applied about, whilst thinking, being the ideas [...]. »

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, chap. 8, § 8, p. 134 : « Whatsoever the mind perceives in it self, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call *idea*. »

<sup>37</sup> *Ibid.*, IV, chap. 4, § 4, p. 499 : « [...] the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. »

<sup>38</sup> Norris, *Cursory Reflections*, p. 16 : « [...] so much my Lexicon would have told me. But this does not satisfie ». Voir également *A Brief Consideration of the Remarks made upon the foregoing Reflections by the Gentlemen of the Athenian Society, in Christian Blessedness : or Practical Discourses upon the Beatitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Londres, E. Parker, 1724, p. 34 : « I did not censure Mr Lock for undertaking to discourse of Ideas, without precisig a definition of the Name or Word, (for that I grant he has done) but for offering to account for their Origination without giving a Definition, or Any Account of the thing. »

J'ai soutenu qu'il n'est pas suffisant [de montrer comment nous obtenons nos idées], parce qu'il est impossible de donner une explication suffisante de la manière dont nous les obtenons, jusqu'à ce que leur nature soit dans une certaine mesure découverte. Car comment peut-on affirmer ou nier quelque chose de quoique ce soit, si sa nature n'est pas connue ? Comment un quelconque attribut peut-il être attribué avec quelque certitude que ce soit à un sujet inconnu ? [...] Quand la nature d'une chose n'est pas connue ou qu'on n'est pas d'accord sur elle [...], alors une simple définition du terme n'est pas suffisante ; la chose doit être expliquée (au moins en général) avant qu'une proposition puisse être avancée avec certitude à son propos<sup>39</sup>.

Reste donc à savoir ce que serait, selon Norris, une définition réelle de l'idée, une définition indiquant quelle est la nature de l'idée. Cela, une perspective un peu cavalière sur l'histoire de la philosophie pourrait le faire rapidement comprendre : depuis Descartes, les idées sont des êtres ayant quelque réalité, et elles sont à la fois associées à un acte de notre esprit, et liées, au moins pour certaines d'entre elles, à l'appréhension des choses matérielles. D'êtres qui sont réels, il faut savoir, dans l'ontologie de l'époque, s'ils sont substances, modes ou accidents ; étant donné que certaines idées au moins sont des actes de l'esprit corrélés à l'appréhension des choses matérielles, il faut de surcroît savoir si les idées en question sont plutôt matérielles (comme les choses qui sont appréhendées) ou plutôt spirituelles (comme les actes de l'esprit qui appréhende).

C'est effectivement ainsi que Norris procède : ayant remarqué que les idées sont des êtres réels, il pose l'alternative substances/modes, nie que les idées puissent être des modes, affirme donc qu'elles sont des substances, pose derechef l'alternative matérielles/spirituelles, nie que les idées puissent être matérielles, affirme donc que ce sont des substances spirituelles<sup>40</sup>. Dans la foulée, il lui paraît évident que des substances qui ne sont pas matérielles ne peuvent être ni créées ni émises par un corps<sup>41</sup>. Une autre critique, exprimée comme en creux, apparaît ici fugitivement : de ce que, selon Locke, les idées sont produites par des choses matérielles, Norris infère que ce dernier pense, quoiqu'il ne le dise pas, qu'elles sont matérielles<sup>42</sup>. La conclusion de cet examen était finalement la suivante : « Qu'*ont besoin* d'être et que *peuvent* être les objets immédiats de notre entendement,

---

<sup>39</sup> Norris, *A Brief Consideration*, p. 36-37 : « I contend it [= to shew how we come by our Ideas] was not sufficient, it being impossible to give any satisfactory Account how we come by them, till their Nature be in some measure discover'd. For how can any thing be affirm'd of denied of anything, unless its Nature be known ? How can any Attribute be given with any certainty to an unknown Subject ? [...] [W]hen the Nature of the thing is not known or agreed upon [...] then a bare Definition of the Term is not sufficient ; but the thing must be (at least in general) explained, before any proposition can be with any Certainty advanc'd concerning it »

<sup>40</sup> Norris, *Cursory Reflections*, p. 16-19.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 19 : « [...] if our Ideas are derived from sensible Objects, then they are Material Beings, because Matter can send forth nothing but Matter ». *A Brief Consideration*, p. 43 : « 'Tis plain that he means that our Ideas proceed from *without*, namely from sensible Objects, are by our Senses convey'd into the Mind ; according to the Hypothesis of the Vulgar Philosophy. »

sinon les idées divines, l'essence omniforme de Dieu ? [...] Ainsi, je peux dire ce qu'est une idée, c'est l'essence omniforme de Dieu partiellement représentée ou montrée, et comment elle en vient à être unie à mon esprit. »<sup>43</sup> Autrement dit, Norris voyait dans la théorie de la vision en Dieu de quoi conduire à une explication de la nature des idées. C'était d'ailleurs ainsi que Malebranche avait introduit sa théorie de la vision en Dieu. Après avoir trouvé une preuve que nos idées ont une existence réelle dans notre capacité à nous faire des illusions et à imaginer des choses qui n'existent pas, il écrivait : « Examinons quelle est leur nature [des idées] et leur essence, et voyons ce qui peut être dans l'âme capable de lui représenter toutes choses »<sup>44</sup>.

Pour récapituler, les vingt premières pages des *Réflexions hâtives* contiennent deux critiques de l'*Essai*. La critique principale est méthodologique, elle est que Locke parle des idées sans jamais préciser quelle est leur nature, contrairement à ce qu'aurait fait Malebranche en avançant sa théorie de la vision en Dieu. Une critique secondaire est ontologique, elle est que, sous couvert de ne pas s'engager sur la nature des idées, Locke avance sans le dire une conception matérialiste des idées.

Dans les quinze dernières pages des *Réflexions hâtives*, Norris relevait un certain nombre de passages de l'*Essai* qui lui paraissaient contestables. La première réponse à Norris, qui ne vint pas de Locke lui-même, mais de son ami Jean Le Clerc, défendit chacun des passages en question, en insistant particulièrement sur les raisons pour lesquelles il n'y a pas, selon Locke, d'idées innées<sup>45</sup>. Locke a au contraire été très sélectif dans sa lecture. Dès sa première réponse à Norris, il ne tient compte que de la critique présentée dans les quinze premières pages des *Réflexions hâtives*. Contre cette critique, il se contente de rappeler que la simple méthode historique qui a été adoptée n'exige pas de définition des idées d'une autre nature que celles qu'on a rappelées plus haut. Il cite en particulier l'avertissement liminaire de l'*Essai* :

Dans ce qui suit, je ne me mêlerai pas d'étudier physiquement l'esprit et je ne me fatiguerai pas à examiner ni en quoi son essence consiste, ni par quels mouvements de nos esprits ou par quelles altérations de nos corps nous en venons à avoir une sensation par nos organes ou une idée dans nos entendements, ni s'il y a certaines de nos idées, ou bien toutes, qui dépendent de la matière dans leur formation<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 23 : « What else need, and what else can be the immediate Object of our Understanding but the Divine Ideas, the *Omniform Essence* of God ? [...] Here I can tell what an Idea is, viz. The Omniform Essence of God partially represented or exhibited, and how it comes to be unites to my Mind. »

<sup>44</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II<sup>e</sup> partie, chap. 1, in *Œuvres*, vol. I, p. 321.

<sup>45</sup> Le Clerc, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1691. Tome vintieme*, Amsterdam, A. Wolfgang, 1691, p. 65-72, la réponse, p. 65-66.

<sup>46</sup> Locke, *Answer*, in R. Acworth, « Locke's first reply to John Norris », *The Locke Newsletter*, 2, 1971, p. 8-11, ici p. 9, citant l'*Essay* I, chap. 1, § 2, 1997, p. 55 : « I shall not at present meddle with the physical consideration of the mind ; or trouble myself to examine, wherein it essence consists, or by what motions of our spirits, or alterations of our bodies,

Locke aurait pu citer d'autres passages encore de l'*Essai*, puisque l'aveu d'ignorance y est constant : il notait par exemple ne pas savoir « comment les idées de nos esprits sont formées, de quels matériaux elles sont faites, d'où elles tiennent leur lumière, et comment elles en viennent à apparaître »<sup>47</sup>.

Dans la réponse plus développée à Norris qui sera publiée en 1720 par Pierre Des Maizeaux sous le titre *Remarques sur quelques-uns des livres de M. Norris*, Locke commence par défendre cet aveu d'ignorance avec un argument classique. Tout un chacun, dit Locke, sait d'un savoir immédiat et sans parole qu'il a des idées et ce qu'elles sont, mais, cela, ce n'est pas connaître leur nature, autrement dit « quelles sont leurs causes et la façon dont elles sont produites dans l'esprit, i.e. dans quelle altération de l'esprit cette perception consiste. »<sup>48</sup> De manière similaire, disait Gassendi, nous avons incontestablement un sentiment très vif de notre propre existence, mais celui-ci ne constitue pas comme tel une connaissance de la nature de ce qui pense, et il n'y conduit pas<sup>49</sup>. De manière similaire encore, c'est une des thèses les plus constantes de la *Recherche de la vérité* que les sentiments de notre âme, à commencer par le sentiment qu'elle a d'elle-même, sont aussi obscurs qu'ils sont vifs<sup>50</sup>. Dans le reste de cette réponse à Norris, Locke passe au crible l'ouvrage de ce dernier, *Raison et religion*, mais il laisse de côté les passages qui reprennent littéralement les théories de Malebranche, en particulier la théorie des idées<sup>51</sup>. Il est dans ces conditions amené bien loin de sa propre théorie des idées, par exemple lorsqu'il analyse les complications qu'induit inutilement la version qu'avait présentée Norris de l'occasionalisme.

Le point commun aux deux réponses que fit Locke à Norris consiste donc à défendre l'attitude face aux idées qui avait été mise en place dans l'*Essai*. Cette attitude a justement été qualifiée d'agnostique par Vienne et par Schuurman<sup>52</sup>. La ténacité avec laquelle Locke a défendu

---

we come to have any sensation by our organs, or any ideas in our undertandings ; and whether those ideas do in their formation, any, or all of them, depend on matter or no. »

<sup>47</sup> Locke, *Essay*, II, chap. 14, § 13, p. 178 : « not knowing how the ideas of our minds are framed, of what materials they are made, whence they have their light, and how they come to make their appearances ».

<sup>48</sup> Locke, *Remarks upon some M<sup>r</sup> Norris Books*, in *A Collection of Several Pieces of M<sup>r</sup> Locke, Never before Printed or not Extant in his Works*, éd. P. Des Maizeaux, Londres, R. Francklin, 1720, p. 153-175, ici p. 155 : « [...] nobody can imagine that any articulate sounds of mine, or any body else, can make known to another what his *Ideas*, that is, what his Perceptions are ; better than what he himself knows and perceives them to be : which is enough for affirmations or negations about them. By the *nature of Ideas* therefore, is meant here their causes and manner of production in the mind, i.e. in what alteration of the mind this perception consists : and as to that, I answer, no man can tell [...] ».

<sup>49</sup> Gassendi, *Recherches métaphysiques*, éd., tr. fr. et notes par B. Rochot, Paris, Vrin, 1962, In II, dub. 1, inst. 7 et dub. 5, resp. p. 88-89 et p. 136-137 ; In III, dub. 4, p. 238-239 et p. 247-248, analysé in S. Roux, « Les *Recherches métaphysiques* de Gassendi : vers une histoire naturelle de l'esprit », in S. Taussig éd., *Gassendi et la modernité*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 105-140, ici p. 125-131.

<sup>50</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II<sup>e</sup> partie, chap. VII, § 4, p. 349-352 ; *Onzième Éclaircissement*, p. 933-941, *passim*.

<sup>51</sup> Norris, *Reason and Religion, or the Grounds and Reason of Devotion [...]*, Londres, Manship, 1689, p. 186-203, est un résumé des chapitres de la *Recherche de la vérité* consacrés à la vision en Dieu.

<sup>52</sup> En qualifiant d'agnostique la position de Locke quant aux idées, je reprends J.-M. Vienne, « Enthousiasme et raison », p. 50-54, et P. Schuurman, « Vision in God and Thinking Matter », dont c'est la thèse principale. K. Allen,

cette attitude agnostique face à Norris révèle quelle a été sa motivation lorsqu'il a annoté les sept premiers chapitres de la deuxième partie du livre III de la *Recherche de la vérité*. Il s'est agi de montrer que la vision en Dieu ne constitue pas une meilleure explication de la nature des idées que l'absence d'explication de l'*Essai*. C'est ce que je vais maintenant montrer en analysant l'argumentation de l'*Examen*.

## 2. Argumentation<sup>53</sup>

Locke est d'accord avec Malebranche pour caractériser les idées comme les objets immédiats de l'esprit<sup>54</sup>. Néanmoins, son accord s'arrête là. Considérant qu'il entend défendre son attitude agnostique envers les idées, ces critiques se laissent ordonner autour des trois thèses suivantes :

— *La vision en Dieu n'explique rien*. L'hypothèse de la vision en Dieu ne constitue pas une explication plus satisfaisante de la manière dont nous connaissons les choses du monde que l'affirmation nue que nous connaissons les choses par idées. Nous pouvons donc nous passer de cette hypothèse.

— *La vision en Dieu nous entraîne indûment au-delà de la caractérisation des idées*. Parce que les idées sont caractérisées comme les objets immédiats de nos pensées, penser, c'est par définition appréhender une idée. Toutefois, cette appréhension ne nous donne aucun savoir clair concernant la nature des idées. Dès lors, tout ce que nous ajouterons à cette caractérisation sera source d'erreurs.

— *La vision en Dieu est problématique*. Non seulement l'hypothèse de la vision en Dieu reconduit à l'identique les problèmes que pose toute théorie de la perception, mais elle crée de nouveaux problèmes.

Dans les paragraphes qui suivent, j'expose le détail des arguments qui correspondent à ces trois thèses.

### *La vision en Dieu n'explique rien*

---

« Locke and the Nature of Ideas », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2010, vol. 92, n° 3, p. 236-255, distingue plus avant deux positions chez Locke, l'une, « boylienne », selon laquelle il n'est pas nécessaire d'enquêter sur la nature des idées, l'autre, « sydenhamienne », selon laquelle ce n'est pas même possible. Je ne crois pas que cette distinction soit totalement opérante chez Locke.

<sup>53</sup> On trouve une autre reconstruction détaillée des arguments de Locke chez C.J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 122-148.

<sup>54</sup> Ainsi, dans le mss *Things material*, Locke note-t-il « Agreed », et c'est bien la seule fois, à propos de l'affirmation liminaire de la *Recherche de la vérité*, III, II<sup>e</sup> part., chap. 1, § 1, qu'il retranscrit ainsi : « Besides our soules goe not out of our bodys to measure the greatnesse of the heavens and therefor they see not bodys that are without but by Ideas that represent them. » Voir Locke Digital Project, <http://www.digitallockeproject.nl/>, puis « Texts », puis « The writings against Malebranche and Norris ». Consulté en décembre 2011.

Le raisonnement au terme duquel Malebranche entend établir que nous voyons toutes choses en Dieu, estime Locke, est insuffisant dans sa forme aussi bien que dans ses termes.

1) Le raisonnement est insuffisant dans sa forme. On sait que Malebranche procédait par élimination des hypothèses concurrentes pour défendre son hypothèse de la vision en Dieu. Or, pour qu'un raisonnement par élimination soit valable, il faut d'une part que l'énumération soit complète, autrement dit qu'on ait les moyens de montrer que toutes les hypothèses ont effectivement été énumérées, d'autre part que l'élimination soit efficace, autrement dit que les hypothèses qui sont éliminées le soient pour des raisons convaincantes. Toutefois, le raisonnement de Malebranche ne remplit ni la première ni la seconde de ces conditions.

— Il ne remplit pas la première. Étant donné la faiblesse de notre esprit et l'étroitesse de nos capacités, il n'est pas raisonnable de supposer que Dieu se limite aux hypothèses que nous pouvons comprendre<sup>55</sup>. On répondra peut-être à Locke que cette objection peut être parée en disant que, si Malebranche n'a pas absolument établi la thèse de la vision en Dieu, il a du moins établi que c'était la meilleure hypothèse dont nous disposions. Mais cette échappatoire ne vaut pas, car Locke avance une hypothèse alternative, que Malebranche a selon lui omis :

Il est possible que Dieu ait ainsi fait nos âmes, et les ait tellement unies à nos corps que, à l'occasion de certains mouvements que font les objets externes sur nos corps, l'âme doive avoir telle ou telle perception ou idée, quoique ce soit d'une manière qui nous est inconcevable<sup>56</sup>.

— Il ne remplit pas la seconde. Locke note par exemple que les objections qu'avance Malebranche contre la théorie des espèces matérielles valent seulement contre les espèces visibles. Bien plus, ces objections tombent dès que l'on accorde aux particules lumineuses, certaines propriétés (très grande vitesse, extrême petitesse) et, aux corps, une porosité suffisante<sup>57</sup>.

2) Le raisonnement qui entend établir que nous voyons toutes les idées en Dieu est également insuffisant dans ses termes. Il suppose que sont établies la thèse épistémologique qu'il n'y a pas de perception sans union et la thèse ontologique que nous sommes, en tant qu'esprits, unis à Dieu. Selon Locke, ces thèses ne seront pas établies tant qu'un certain nombre de questions ne seront pas résolues.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 2, p. 212.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 8, p. 215 : « [...] it is possible God has made our souls so, and so united to our bodies, that, upon certain motions made in our bodies by external objects, the soul should have such or such perceptions or ideas, though in a way inconceivable to us. »

<sup>57</sup> *Ibid.*, § 9, p. 215-216.

— La notion d'union est empruntée aux choses corporelles : pour qu'elle ait quelque valeur explicative que ce soit dans le cas présent, il faudrait préciser ce qu'elle signifie lorsqu'elle est appliquée à des choses spirituelles, en l'occurrence à notre esprit et à Dieu<sup>58</sup>.

— Supposons toutefois que nous sachions ce qu'est l'union de deux choses spirituelles, alors, l'union d'une substance finie et d'une substance infinie n'est pas plus facile à concevoir que l'union d'un esprit et d'un corps, puisqu'il n'y a pas plus de proportion entre le fini et l'infini qu'entre l'esprit et le corps<sup>59</sup>. Il faudrait de surcroît expliquer quelle est la différence qui fait que l'union d'une âme humaine et d'un corps est possible, mais non l'union de cette même âme et d'une idée que lui transmettrait ce même corps<sup>60</sup>.

— Supposons maintenant que nous sachions ce qu'est l'union d'une substance finie et d'une substance infinie. Il reste dans ces conditions à rendre compte du fait que, à un moment donné, nous connaissons une idée et une idée seulement ; toute union n'est pas perception<sup>61</sup>. Pour rendre compte de ce fait, Malebranche doit ajouter qu'il a plu à Dieu de nous découvrir seulement l'idée que nous voyons. Mais en ce cas, nous n'avons rien gagné par rapport à l'affirmation très générale que nous connaissons quelque chose parce qu'il a plu à Dieu que nous le connaissions :

Si cela [être uni à Dieu] était suffisant, je verrais toutes les idées qui sont en Dieu. Non, c'est seulement celles qu'il lui plaît de "découvrir". Dites-moi en quoi consiste cette découverte, outre le simple fait de me faire voir les idées, et vous expliquerez comment j'ai des idées. Autrement, tout ce qui a été dit ne se ramène à rien de plus qu'à ceci, que j'ai les idées qu'il plaît à Dieu que j'ai, mais par des moyens que je ne connais pas. Mais cela, auparavant je le pensais déjà, et je n'ai pas avancé d'un iota<sup>62</sup>.

Malebranche n'explique donc rien par la vision en Dieu, ou plus exactement rien de plus que Locke, qui soutenait que Dieu a institué un mécanisme en première approximation inconnu de nous selon lequel, à chaque fois que nous sommes mis en présence d'une chose matérielle, nous en avons l'idée<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, § 4, p. 213. Nombreux sont d'ailleurs les passages où Locke reproche à Malebranche d'employer pour des réalités spirituelles des termes qui n'ont de sens qu'à propos de réalités corporelles, voir ainsi § 25, p. 223 ; § 43, p. 239 ; § 45, p. 242.

<sup>59</sup> *Ibid.*, § 7, p. 214.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 5, p. 213-214.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 18, p. 219-220.

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 25, p. 223 : « [...] if that were enough, I should see all the ideas that are in God. No, but only those that he pleases to "discover". Tell me wherein this discovery lies, besides barely making me see them, and you explain the manner of my having ideas : otherwise all that has been said amounts to no more but this, that I have those ideas that it pleases God I should have, but by ways I know not ; and of this mind I was before, and am not got one jot farther. »

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 10, p. 217 : « This I can resolve only into the good pleasure of God, whose ways are past finding out. And, I think, I know it as well when I am told these are ideas that the motin of the animal spirits, by a law established by God produces in me ; as when I am told they are ideas I see in God. »

Dans ces conditions, c'est-à-dire dans une situation où l'hypothèse de la vision en Dieu n'est pas bien établie et où elle ne constitue pas un gain explicatif, elle est totalement vaine. Au nom d'un principe d'économie, il vaut mieux s'en dispenser que faire un long détour métaphysique qui ne nous apprend rien :

Cela me semble pour de bon n'être rien d'autre que parcourir un grand chemin pour revenir à la même place ; et ce parcours savant, une fois qu'il a été achevé, ne m'a pas conduit plus loin que ceci, que je vois, que je perçois ou que j'ai des idées, quand il plaît à Dieu que j'en ai, mais par un moyen que je ne peux pas comprendre ; mais cela, je le pensais sans tout ce tralala.<sup>64</sup>

### *La vision en Dieu nous entraîne indûment au-delà de la caractérisation des idées*

Mais il y a plus selon Locke. L'hypothèse de la vision en Dieu entraîne Malebranche à aller par deux fois au-delà de la détermination des idées comme objets immédiats de l'esprit.

1) Malebranche va tout d'abord au-delà de la définition des idées comme objets immédiats de l'esprit en distinguant l'idée (par exemple l'idée d'un nombre ou d'une figure) et le sentiment (par exemple le sentiment d'une odeur).

Locke estime qu'une détermination de l'idée comme objet immédiat de l'esprit interdit une distinction de ce genre. L'odeur de rose et l'étendue de la rose, en tant qu'elles sont des idées, sont pareillement des idées que nous avons, et doivent donc, pour se donner à nous comme objets immédiats de l'esprit, le modifier pareillement. Il n'y a donc pas moyen de les distinguer l'une de l'autre en tant qu'idées, elles sont toutes deux des modifications de notre esprit<sup>65</sup>.

2) Malebranche va selon Locke également au-delà de la définition des idées comme objets immédiats de l'esprit en affirmant que le sentiment, ainsi distingué de l'idée, peut être décrit comme une modification de l'esprit.

Locke considère que l'affirmation que le sentiment est une modification de l'esprit a au mieux un contenu tautologique : nous ne savons rien de plus en disant que le sentiment du rouge est

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 40, p. 235-236 : « This in good earnest seems to me to be nothing but going a great way about to come to the same place, and this learned circuit, thus set out, brings me at last no farther than this, that I see or perceive, or have ideas when it pleases God that I should, but in a way I can not comprehend ; and this I thought without all this ado. » Voir également § 30, p. 229.

<sup>65</sup> *Ibid.*, § 38, p. 233 : « [...] it puzzles me to know by what rule it is, that in a violet the purple colour, whereof whilst I write this I seem to have as clear an idea in my mind as of its figure, is not as much an idea as the figure of it. » Voir également § 41, p. 236 : « I do not find but the colour of the marigold I now think of, is as much "the immediate object of my mind" as its figure ; and so according to his definition is an "idea". » Voir également § 47, p. 247 : « I think now of the figure, colour, and hardness, of a diamond that I saw some time since : in this case I desire to be informed how my mind knows that the thinking on, or the idea of the figure, is not a modification of the mind ? It is certain there is some alteration of my mind when I think of a figure which I did not think of before, as well as when I think of a colour that I did not think of before. »

une modification de l'esprit qu'en sentant du rouge, nous ne faisons que désigner la même chose sous deux noms différents :

N'ayant aucune idée de ce qu'est cette modification de l'esprit sinon la sensation elle-même : il est clair que cette explication se réduit à cela, et à cela seulement, qu'une sensation est une sensation, et que la sensation de rouge et d'amer est la sensation "rouge" et "amer", parce que, si je n'ai pas d'autre idée, quand je dis que c'est une modification de l'esprit, que quand je dis que c'est la sensation "rouge" et "amer", il est clair que la sensation et la modification représentent la même idée, et ne sont que deux noms pour une seule et même chose<sup>66</sup>.

Ici encore, on a affaire à la reprise d'un argument qui était classique à la génération précédente, lorsqu'il s'agissait de critiquer les explications scolastiques : la vertu dormitive ne constitue pas un *explanans* à proprement parler, mais seulement un redoublement verbal de l'*explanandum*. De la même façon, dire que ma sensation de rouge est une modification de mon esprit, c'est désigner par un autre nom cette sensation, mais non faire progresser la connaissance, puisque, la seule chose que nous connaissions, c'est toujours cette sensation. Locke remarque de surcroît que, si on attribue à l'affirmation que le sentiment du pourpre est une modification de l'esprit un contenu spécifique, alors, on se trouve dans une impasse ontologique. Comment une substance indivisible et sans partie, l'esprit, pourrait-elle tolérer en même temps deux modes non seulement distincts, comme, par exemple, lorsque nous voyons en même temps du blanc et du noir, mais aussi opposés, comme, par exemple, lorsque nous sentons en même temps du chaud et du froid<sup>67</sup> ?

Finalement, la position de Locke en ce qui concerne la nature des idées est incontestablement une position agnostique dans les paragraphes que nous avons pris en compte jusqu'à présent : nous avons des idées, mais nous ne savons pas ce qu'elles sont. Dans l'*Examen*, il donne un argument ontologique explicite pour soutenir cette position. Puisque, selon lui, il existe trois espèces d'êtres et trois seulement, les substances, les modes et les relations, et, puisque les

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 39, p. 234 : « [...] having no manner of idea what that modification of the mind is, distinct from that very sensation [...]: it is plain this explanation amounts to no more than that a sensation is a sensation, and the sensation of red and bitter is the sensation of "red" and "bitter;" for if I have no other idea, when I say it is a modification of the mind, than when I say it is the sensation of "red" or "bitter," it is plain sensation and modification stand both for the same idea, and so are but two names of one and the same thing. » Voir également, § 47, p. 247 : « [...] what service does that word [modification] do us [...] when it is only a new sound brought in without any new conception at all ? For my mind, when it sees a colour or figure, is altered, I know, from the not having such or such a perception to the having it ; but when, to explain this, I am told that either of these perception is a modification of the mind, what do I conceive more than that from not having such a perception my mind is come to have such a perception ? Which is what I as well knew before the word modification was made use of [...]. »

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 39, p. 234-235.

idées ne peuvent être conçues, ni comme modes, ni comme substances, ni comme relations, il est impossible de dire quoique ce soit concernant la nature des idées<sup>68</sup>.

### *La vision en Dieu est problématique*

Le problème de l'hypothèse de la vision en Dieu n'est pas seulement qu'elle est vide et qu'elle entraîne de fausses suppositions concernant les idées. Il est aussi que cette hypothèse emporte avec elle certaines questions qui auraient dû recevoir des réponses avant qu'elle soit avancée.

1) Certaines de ces questions ne sont pas engendrées par la vision en Dieu, elles viennent de ce qu'il est problématique de déterminer comment notre âme, conçue comme une substance spirituelle indivisible, peut avoir les sensations qu'elle a. C'est en particulier le cas des deux questions suivantes :

— Comment une substance spirituelle peut-elle représenter une figure étendue<sup>69</sup> ?

— Comment une substance indivisible peut-elle contenir des modifications distinctes, voire contradictoires, par exemple lorsque je vois au même instant du noir et du blanc<sup>70</sup> ?

On n'a pas de réponse à ces questions pour avoir déclaré que la vision se fait en Dieu. Dieu est infini, mais il est lui aussi une substance spirituelle indivisible. Avec ou sans vision en Dieu, la structure de ces deux questions demeure donc identique, elle consiste en ce que le sujet de la sensation est caractérisé par son indivisibilité et sa spiritualité, alors que l'objet de la sensation l'est par sa divisibilité et sa matérialité.

2) D'autres problèmes sont spécifiques à l'hypothèse de la vision en Dieu. Ainsi en est-il des problèmes suivants :

— Puisque la vision en Dieu est définie comme une union avec Dieu, elle est aussi vision de Dieu. Or toutes les choses sont en Dieu et les autres esprits sont unis à lui. Donc l'hypothèse de la vision en Dieu conduit à affirmer que nous voyons actuellement toutes les choses, y compris mon esprit, les autres esprits, un chérubin, et sans doute Dieu lui-même. Pourtant Malebranche lui-même soutient que ce n'est pas le cas<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 18, p. 219-220 ; § 26, p. 224.

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 18, p. 219 ; § 31, p. 229.

<sup>70</sup> *Ibid.*, § 39, p. 234-235.

<sup>71</sup> *Ibid.*, § 25, p. 223 ; § 30, p. 228-229 ; § 43, p. 239-240 ; § 46, p. 246. Sur la manière dont Malebranche fait jouer Descartes contre Thomas d'Aquin, et réciproquement, pour tenter d'établir que la vision en Dieu n'est pas vision de Dieu, voir E. Scribano, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, p. 170-193.

— L'hypothèse de la vision en Dieu s'accompagne chez Malebranche de l'affirmation que nous pensons à tous les êtres, à l'être général ou à l'être infini, avant d'appliquer notre pensée à des êtres particuliers et finis. Or, affirme Locke, cela est contraire à l'expérience de tout un chacun, de lui-même comme de ses voisins<sup>72</sup>.

— Selon l'hypothèse de la vision en Dieu, toutes les choses sont en Dieu. Comment des choses matérielles peuvent être dans une substance spirituelle, c'est ce que Malebranche ne dit pas. « Mais ces êtres réels qui sont en Dieu, sont-ils des parties ou des modifications de la Divinité, ou bien comprises en lui comme des choses sont comprises en un lieu ? »<sup>73</sup>

Ainsi, non seulement l'hypothèse de la vision en Dieu n'explique rien, mais elle nous entraîne indûment au-delà de ce que nous pouvons raisonnablement dire des idées et suscite des problèmes insolubles, ou, en tout état de cause, non résolus par Malebranche. Une conception agnostique des idées est donc préférable à une hypothèse de ce genre. Telle est la conclusion principale qui s'impose à la lecture de l'*Examen*. Je tenterai maintenant de rendre compte de quelques questions secondaires que j'ai jusqu'à présent laissées de côté ; cela me conduira à compliquer un peu ce qui a été dit jusqu'à présent.

### 3. Complications

En me concentrant sur la motivation de Locke lorsqu'il écrit l'*Examen*, puis en détaillant son argumentation, j'ai laissé de côté quelques questions qui peuvent pourtant être posées. Ces questions sont d'ordre assez différent, mais toutes contribuent à compliquer, par des changements de point de vue, l'histoire assez simple que j'ai racontée jusqu'à présent. En premier lieu, pourquoi Norris attribue-t-il à Malebranche une conception matérialiste des idées ? En deuxième lieu, est-ce que Locke doit quelque chose à ceux qui, avant lui, ont critiqué Malebranche, en particulier Foucher et Arnauld ? En troisième et dernier lieu, d'où peut venir cette « affection personnelle » envers Malebranche, que Locke invoquait pour expliquer qu'il ne publie pas son examen de la vision en Dieu ?

*Pourquoi Norris attribue-t-il à Malebranche une conception matérialiste des idées ?*

Comme on vient de le montrer, les arguments qu'avance Locke dans l'*Examen* se laissent ordonner à partir de l'idée qu'il a une conception agnostique des idées : elles existent, on les connaît

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 28, p. 225-226 ; § 34, p. 230-231.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 31, p. 229 : « Now these distinct real beings that are in God, are they either parts, or modifications of the Deity, or comprehended in him as things in a place ? » Voir également § 23, p. 222.

par expérience, mais on ne sait pas quelle est leur nature. Ainsi une dizaine d'années plus tard, Anthony Collins, un jeune disciple de Locke qui avait travaillé l'*Essai*, déclarera-t-il ne pas du tout comprendre les critiques de Norris :

M. Norris [...], en ce qui concerne la manière dont les idées deviennent des objets de l'entendement, affirme que nous voyons toutes choses en Dieu, d'où, d'après ce que j'ai lu chez M. N. et chez le P. Malebranche, je comprends, qu'à l'occasion de la présence des objets, Dieu exhibe des idées à notre esprit. Que ce soit vrai ou faux, je n'essaie pas de le montrer, quoique je sois vraiment d'avis que ça l'est. J'observe simplement que, aussi curieuses que ces enquêtes peuvent paraître à certains, dans la mesure où elles ne s'opposent pas au dessein de l'*Essai*, elles ne sont pas pertinentes par rapport au dessein de son auteur : car en quoi la connaissance de la nature des idées concerne-t-elle celui qui les considère seulement comme des objets de l'entendement ? Et en quoi la question de savoir si les sens sont des causes réelles ou des causes occasionnelles (puisque'il est accordé que nous ne pouvons rien connaître sans eux) de nos idées contredit-elle un fait concernant l'origine de nos idées, qui peut être vrai, que nos sens soient leurs causes réelles ou bien leurs causes occasionnelles ?<sup>74</sup>

À suivre Collins, Norris a donc été un mauvais lecteur de Locke, il n'a pas bien mesuré les conséquences de la simple méthode historique de ce dernier. Cela est en grande partie vrai. Pourtant, si l'erreur même doit avoir ses raisons, la mauvaise lecture de Norris ne peut pas être absolument sans raison. En l'occurrence, je crois que, du fait même que Locke applique une catégorie comme celle de la causalité matérielle aux idées, il leur attribue une certaine matérialité. Pour le montrer, demandons-nous si l'ouvrage critiqué par Norris, l'*Essai*, ne nous dit vraiment rien sur la question de savoir « comment les idées de nos esprits sont formées, de quels matériaux elles sont faites, d'où elles tiennent leur lumière, et comment elles en viennent à apparaître »<sup>75</sup>.

Dans la mesure où ce sont des corps qui sont sentis, il y a nécessairement, selon Locke, en amont de la production des idées, un mécanisme conforme aux lois qui gouvernent les échanges de mouvement dans la matière en général. En l'occurrence, les corps ne pouvant opérer que par impulsion, il y a un mouvement de corpuscules, éventuellement imperceptibles, qui se transmet de

---

<sup>74</sup> Collins à Locke, 26 mars 1704, in *The Correspondence of John Locke*, vol. VIII, p. 244-245 : « Mr Norris [...], for the manner how Ideas become the objects of the Understanding, [...] affirms that *wee see all things in God* by which from what I have read in Mr N. and P. Malebranch, I understand, that upon the occasion of the presence of objects God exhibits Ideas to our Mind. Whether this be true or false I undertake not to show, how much soever I am of the mind it is. I only observe that how curious soever some may think these enquiries are, as they carry no opposition to the design of the Essay, so neither are they pertinent to the Author's design: for how does the knowing the nature of Ideas concern one who only considers 'em as objects of the Understanding? and how does the question whether the senses are the real or occasional causes (for it is granted that wee can know nothing without em) of our Ideas contradict a matter of fact about the Original of our Ideas, that may be true, whether the senses be either the real or occasional causes of 'em. » On remarquera que, dans ce passage, Collins fait allusion à la théorie des causes occasionnelles, ce qui n'est pas le cas dans les chapitres de la *Recherche de la vérité* qu'analyse l'*Examen*.

<sup>75</sup> Locke, *Essay*, II, chap. 14, § 13, p. 178 : « not knowing how the ideas of our minds are framed, of what materials they are made, whence they have their light, and how they come to make their appearances ». Déjà cité *supra*, note 46.

manière réglée depuis les corps que nous voyons jusqu'à notre cerveau<sup>76</sup>. À ce niveau, celui des corps, nous ne savons pas quel mécanisme opère, mais nous savons tout de même qu'il existe un mécanisme, au sens très général d'un enchaînement causal conforme aux lois générales qui gouvernent les corps. En première approximation, on a envie de dire qu'il n'en est pas de même lorsqu'on quitte le niveau strictement corporel. Dans la mesure où nous ne connaissons pas l'équivalent de ce que sont les mécanismes corporels en ce qui concerne les rapports du corps et de l'esprit — nous ne savons d'ailleurs pas même ce que c'est qu'un esprit —, ce qui nous demeure inconnu, c'est la manière dont les mouvements transmis à notre cerveau peuvent produire quelque chose comme une idée<sup>77</sup>. Néanmoins, là non plus, l'inconnu n'est pas total, car Locke maintient qu'il existe un lien de causalité entre les idées et ce qui les produit, même si nous ne savons pas comment cette causalité opère. L'existence de ce lien de causalité, alors même que nous ne savons rien de lui sinon qu'il existe et qu'il nous fait connaître l'existence des corps, est rappelée à de nombreuses reprises dans l'*Essai*, en particulier, mais pas seulement dans le chapitre IV-11<sup>78</sup>. Locke le notera aussi dans l'*Examen* ; juste après avoir défendu comme si c'était la sienne propre l'hypothèse scolastique des espèces matérielles, il note, dans un passage un peu embrouillé, que les objets sont les causes de mouvements, et que ces derniers sont causes des idées :

Les idées, il est certain que je les ai, et que, dans les deux cas [dans le cas de l'hypothèse de Malebranche et dans le cas de l'hypothèse de Locke], Dieu en est la cause première ; mais la manière dont j'en viens à les avoir, comment il se fait que je perçois, je confesse que je ne le comprends pas. Pourtant, il est clair que le mouvement a quelque chose à voir avec leur production, et qu'il est fait en sorte que le mouvement ainsi modifié soit la cause que nous les avons, comme le montre la curieuse et exquise structure de l'œil, qui est adaptée à toutes les règles de la réfraction et de l'optique, de manière à ce que les objets visibles puissent se peindre exactement et régulièrement au fond de l'œil. [...] Par ce que j'ai dit, on comprendra, je crois, comment nous pouvons concevoir que, à partir d'objets éloignés, des causes matérielles peuvent atteindre nos sens, et pour cela produire plusieurs mouvements qui peuvent être les causes des idées en nous.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Locke, *Essay*, II, chap. 8, § 11-12, p. 135-136.

<sup>77</sup> Locke, *Examination*, § 35, « how the alteration is made in our soules, I know not. » Dans les *Remarks*, § 17, p. 171, Locke semble tirer d'une analogie entre la fluence des idées et celle du mouvement l'existence d'une communauté de nature : « Ideas may be real beings, though not Substances, as motion is a real being though not a Substance: and it seemes probable that in us Ideas depend on, and are some way the effect of motion. Since they are so fleeting, it being, as I have else-where observed, so hard and almost impossible to keepe in our mindes the same unvaried Idea long together unlesse when the object, that produces it, is present to the senses, from which the same motion, that first produced it, being continued the Idea it self may continue. »

<sup>78</sup> Voir par exemple Locke, *Essay*, IV, chap. 11, § 2, p. 557 : « 'Tis therefore the actual receiving of ideas from without, that gives us notice of the *existence* of the other things, and make us know, that something doth exist at that time without us, which causes that idea in us, though perhaps we neither know nor consider how it does it. »

<sup>79</sup> Locke, *Examination*, § 10, p. 217 : « The ideas tis certain I have, and God both ways is the original cause of my haveing them ; but the manner how I come by them, how it is that I perceive I confess I understand not ; though it be plain motion has to do in the producing of them : and motion so modified is appointed to be the cause of our having them ; as appears by the curious and artificial structure of the eye accomodated to all the rules of refraction and dioptricks, that so visible objects might be exactly and regularly painted on the bottom of the eye. » Puis § 14, p. 218 : «

À bien y réfléchir d'ailleurs, non seulement l'inconnu n'est pas total, mais le mécanisme causal qui permet la transmission du mouvement d'un corps à un autre est, selon Locke, exactement aussi inconnu que le mécanisme qui conduit à la production d'idées en nos esprits. Peut-être même l'est-il plus encore :

Une autre idée que nous avons en ce qui concerne le corps, est l'idée du pouvoir de *communiquer le mouvement par impulsion* ; et, en ce qui concerne nos âmes, le pouvoir de *produire le mouvement par la pensée*. Ces idées, l'une du corps, l'autre de nos esprits, l'expérience quotidienne nous les fournit clairement : mais si, ici encore, nous nous demandons comment cela se fait, nous sommes ici et là dans l'obscurité. [...] De quelque manière que nous considérons le mouvement et sa communication, qu'il vienne du corps ou de l'esprit, *l'idée qui appartient à l'esprit est au moins aussi claire que celle qui appartient au corps*. Mais, si nous considérons le pouvoir actif de mouvoir, ou, si je peux l'appeler ainsi, la *motivité*, il est bien plus clair dans l'esprit que dans le corps, puisque deux corps placés l'un à côté de l'autre en repos ne nous donneront jamais l'idée d'un pouvoir qui serait dans l'un pour mouvoir l'autre, sinon par une notion empruntée : tandis que l'esprit nous donne quotidiennement les idées d'un pouvoir actif de mouvoir les corps.<sup>80</sup>

On voit bien à ce point d'où vient la différence entre Locke et Malebranche. Locke affirme qu'il y a un processus par lequel les choses matérielles produisent des idées, et que ce processus, quoiqu'il admette une certaine hétérogénéité ontologique, est de bout en bout causal. Malebranche nie au contraire qu'il puisse y avoir un rapport de causalité entre les choses matérielles et les idées. Les idées sont par elles-mêmes visibles à l'esprit — les objets qu'elles représentent lui sont invisibles, parce que, écrit-il, « ils ne peuvent agir sur lui, ni se représenter à lui »<sup>81</sup>. Que les corps ne puissent « se représenter » à l'esprit, c'est une thèse que Malebranche partage avec Locke, dans la mesure où tous deux affirment que les objets immédiats de la perception sont les idées. Que les corps ne puissent « agir » sur l'esprit, c'est en revanche une thèse propre à Malebranche, qui repose, du moins dans les chapitres de la *Recherche de la vérité* qui sont en question, sur le fait que ce

---

By what I have said, I think it may be understood how we may conceive, that from remote objects material causes may reach our senses, and therein produce several motions that may be the causes of ideas in us. »

<sup>80</sup> Locke, *Essay*, II, chap. 23, § 28, p. 281-282 : « Another idea we have of body, is the power of *communication of motion by impulse* ; and of our souls, the power of *exciting of motion by thought*. These ideas, the one of body, the other of our minds, every day's experience clearly furnishes us with : but if here again we inquire how it is done, we are *equally in the dark*. [...] [H]owever we consider motion, and its communication either from body or spirit, *the idea which belongs to spirit, is at least as clear, as that that belongs to body*. And if we consider the active power of moving, or, as I may call it, *motivity*, it is much clearer in spirit, than body, since two bodies, placed by one another at rest, will never afford us the idea of a power in the one to move the other, but by a borrowed notion ; whereas the mind, everyday, affords us ideas of an active power of moving of bodies [...]. » Sur la dernière idée, voir également *ibid.*, II, chap. 21, § 4, p. 221-222.

<sup>81</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité, Dixième Éclaircissement*, in *Œuvres*, vol. I, p. 900. On trouve la même formule dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, I § 6, in *Œuvres complètes*, 21 vol., A. Robinet éd., Paris, Vrin, vol. XII, p. 43.

dernier juge impossible qu'il existe un lien de causalité entre deux réalités de nature différente comme le sont les objets matériels et les idées. Étant donné la théorie des causes occasionnelles par ailleurs soutenu par Malebranche, ce ne sont pas seulement les corps, mais tout aussi bien les âmes, qui sont incapables de causer une idée : mais cette théorie n'intervient pas explicitement et ne constitue pas le ressort de l'argumentation de la vision en Dieu. Ainsi les seuls passages qui y font allusion sont-ils des passages tardifs<sup>82</sup>.

Si Malebranche exclut la causalité entre le corps et l'esprit, c'est conséquemment dans ces chapitres parce qu'il privilégie l'union reposant sur une communauté de nature entre les deux substances spirituelles que sont l'esprit et Dieu. Il est ainsi remarquable que, lorsqu'il examine les différentes hypothèses qui peuvent être envisagées pour expliquer la production des idées, il y a une possibilité qu'il exclut implicitement, comme le note d'ailleurs Locke, c'est que les idées soient causalement produites par les choses matérielles<sup>83</sup>. Ce qui y ressemble le plus, c'est l'hypothèse que les idées soient excitées par les impressions que les choses matérielles font sur les corps. Toutefois, Malebranche semble ne pas prendre au sérieux l'hypothèse en question, et pour tout dire ne pas même penser qu'elle soit concevable, puisque, ce qu'il discute alors, c'est en fait une autre hypothèse, l'hypothèse que l'homme aurait la puissance de créer une idée<sup>84</sup>.

Autrement dit, chez Locke, l'existence d'un lien de causalité l'emporte sur l'absence de connaissances concernant les choses causalement liées et même le mécanisme causal ; chez Malebranche, la parenté ontologique l'emporte sur toute autre chose, tout simplement parce que, selon lui, l'union entre deux réalités de même nature l'emporte sur la causalité qui pourrait exister entre des réalités de nature différente. C'est ce qui explique rétrospectivement que Norris, bon lecteur de Malebranche, exige de Locke qu'il précise ce qu'est la nature des idées : tant que ces précisions n'ont pas été données, les rapports de causalité n'ont pas de pertinence. Norris estime en effet comme Malebranche que la question de la parenté ontologique est première et qu'elle conditionne les types de rapports qu'on pourra envisager entre différentes réalités : lorsqu'il lit Locke, il lui attribue spontanément une conception matérialiste des idées. Il est en effet impensable, selon lui, que les idées soient causalement produites par les choses matérielles sans être elles-mêmes matérielles<sup>85</sup>. Inversement, lorsque Locke lit que, selon Malebranche, non seulement les idées sont les objets immédiats de notre esprit, mais aussi que les choses matérielles n'ont aucun

---

<sup>82</sup> Voir par exemple Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II<sup>e</sup> part., chap. 6, in *Œuvres*, vol. I, p. 341-342, datant de l'édition de 1700 : « Il est certain que les idées sont efficaces [...]. Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit, s'il ne lui est supérieur : rien ne le peut que Dieu seul. Car il n'y a que l'Auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. » Sur l'articulation, en particulier suite à la polémique avec Régis, de la vision en Dieu à la théorie des causes occasionnelles, voir T. Schmaltz, « Malebranche on Ideas and the Vision in God », in S. Nadler éd., *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 58-86, ici p. 76-81.

<sup>83</sup> Voir *supra*, note 55.

<sup>84</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II<sup>e</sup> part., chap. 3, in *Œuvres*, vol. I, p. 326-332.

<sup>85</sup> Voir *supra*, note 41.

rôle causal dans la production des idées, il conclut que nous ne les voyons pas à proprement parler, et qu'on ne peut même pas savoir si elles existent. Il est même vraisemblable qu'elles n'existent pas, remarque-t-il, étant donné le principe de simplicité des voies que défend Malebranche : si Dieu peut nous faire voir un cheval et un soleil sans les créer et que, par ailleurs, il agit le plus simplement possible, il est vraisemblable qu'ils n'existent pas<sup>86</sup>. On se trouve cependant bien en peine d'expliquer dans ces conditions les raisons pour lesquelles les yeux ont la structure qui est la leur, puisqu'elle ne sert à rien, Dieu pouvant faire en sorte qu'un aveugle voyant le monde comme nous le voyons<sup>87</sup>. Malebranche, on le sait, ne reculait pas devant ces conclusions<sup>88</sup>. Selon Locke, elle constitue comme une preuve de l'absurdité des prémisses de Locke, et n'a pas de place dans un système comme le sien, où les choses matérielles ont bien une fonction causale par rapport aux idées<sup>89</sup>.

Comme nous l'avons soutenu pour commencer, l'appréhension agnostique des idées permet de rendre compte d'une grande partie de l'*Examen*. Comme nous venons de surcroît de le montrer, la thèse que les idées sont causalement produites par les choses matérielles, que Locke maintient dans tous ses écrits, explique la lecture qu'en donna Norris. Quoique les termes « empirisme » et « matérialisme » ne soient jamais employés par Locke ou par Norris, et que ce genre de problématique ne soit pas mis en avant, certains commentateurs sont à cet égard justifiés à penser que Norris s'opposait à l'empirisme de Locke<sup>90</sup>. Soutenir que les idées viennent des sens et qu'elles sont causalement produites par des mouvements matériels, c'est, pour celui qui raisonne en termes de communauté de nature, avoir une théorie à la fois empiriste et matérialiste des idées. Ainsi, l'opposition de Norris ne vient pas seulement de ce que Locke défendait une théorie agnostique des idées, mais aussi de ce que, acceptant l'existence d'un mécanisme causal incompréhensible, il estimait que les idées avaient pour cause des mouvements corporels. Or, du point de vue de Norris, cela revenait à avoir implicitement pris parti pour une théorie matérialiste des idées.

*Est-ce que Locke doit quelque chose à ses prédécesseurs, en particulier Foucher et Arnauld ?*

---

<sup>86</sup> Locke, *Examination*, § 20, p. 221 ; § 43, p. 239-240 ; § 52, p. 253.

<sup>87</sup> Locke, *Remarks*, § 3, p. 157-159.

<sup>88</sup> Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, I § 6, in *Œuvres complètes*, vol. XII, p. 39 : « Ce que je vois en regardant votre chambre, je veux dire en tournant mes yeux de tous côtés pour la considérer, sera toujours visible, quand même votre chambre serait détruite, que dis-je ? quand même elle n'aurait jamais été bâtie. Je vous soutiens qu'un Chinois qui n'est jamais entré ici peut voir en son pays tout ce que je vois, lorsque je regarde votre chambre [...]. »

<sup>89</sup> Sur ce point, voir déjà C.J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, p. 133-134.

<sup>90</sup> Voir par exemple *ibid.*, p. 119 ; C. Johnston, « Locke's *Examination of Malebranche* », p. 557.

On sait que Locke possédait les ouvrages dans lesquels Foucher et Arnauld critiquaient Malebranche, voire qu'il les avait lus. Il est ainsi attesté par son *Journal* qu'il lut *Des vraies et des fausses idées* en mars 1684. Sans même lire ce *Journal*, on peut douter toutefois que cette lecture ait contribué à l'analyse qu'il fit de la *Recherche de la vérité* dans l'*Examen*. Assurément, le bruit de la grande controverse entre Arnauld et Malebranche ne pouvait qu'accroître son agnosticisme en ce qui concerne les idées : cette controverse le montrait, il était impossible d'approfondir la question des idées sans tomber dans de grands embarras. Néanmoins, Locke n'avait aucune raison d'avoir des réserves théologiques aussi fortes que celles d'Arnauld en ce qui concerne la thèse de l'univocité de la connaissance que défendait Malebranche<sup>91</sup>. Quant à la réification des idées qui, selon Arnauld, était au principe de cette thèse, elle n'est nulle part dénoncée par Locke : on ne trouve même pas chez ce dernier l'expression « êtres représentatifs », qui semble parfois rassembler tout le mal qu'Arnauld pensait de la théorie malebranchiste des idées. Locke ne pouvait de surcroît pas s'engager aux côtés d'Arnauld pour défendre la thèse que les idées ne sont que des modifications de l'âme, en particulier parce que, comme nous l'avons vu, il estime qu'une telle affirmation n'ajoute rien à l'expérience immédiate que nous avons d'avoir des idées<sup>92</sup>. Les passages des *Vraies et des fausses idées* que Locke a relevés dans son *Journal* confirment cet a priori : il s'agit de deux passages plutôt périphériques : dans l'un, Arnauld oppose la grande réputation de Malebranche et les choses si peu raisonnables qu'il a avancées, dans l'autre, il souligne l'ambiguïté du terme « idée »<sup>93</sup>.

La coïncidence entre certaines des objections que Locke adresse à Malebranche dans l'*Examen* et certaines des objections qu'avance Foucher dans la *Critique de la recherche de la vérité* est plus marquée. J'ai montré ailleurs la cohérence des objections de Foucher, en particulier lorsqu'il analyse le bloc formé par la *Cinquième*, la *Sixième* et la *Septième Supposition* qu'il trouve chez Malebranche, tout le problème étant pour Foucher de savoir, une fois admis que nous

---

<sup>91</sup> Sur l'idée que cette thèse constitue un des nœuds décisifs de la controverse entre Arnauld et Malebranche, voir D. Moreau, *Deux cartésiens*, p. 159-187. Pour une expression particulièrement claire de cette univocité dans le cas de l'étendue, voir Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, I § 8, in *Œuvres complètes*, vol. XII, p. 42.

<sup>92</sup> Voir les textes indiqués *supra*, note 65.

<sup>93</sup> Les deux passages recopiés dans Locke, *Journal*, 14 mars 1684, in Bodleian Library, ms Locke f. 8, p. 34-35, sont les suivants : « L'auteur de la Recherche de la vérité s'est acquis une si grande réputation dans le monde et avec raison (car il y a dans ce livre un grand nombre de très belles choses) qu'il y a bien des gens qui auront de la peine à croire qu'un si grand esprit et si pénétrant, puisse être repris avec justice d'avoir avancé des choses si peu raisonnables. » ; « Ce n'est pas seulement l'ambiguïté du mot d'Idée qui fait beaucoup de brouillerie dans l'ouvrage de cet auteur (Malebranche de la recherche de la vérité), mais c'est un défaut répandu dans son traité de la nature et de la grâce, ou de semblable mots, qui se prennent en différents sens semblent donner lieu à de grands mystères qui disparaîtraient aussitôt qu'on en aura démeslé les équivoques. » Ils sont recopiés de la première édition des *Vraies et des fausses idées* parue à Cologne en 1683, et extraits respectivement des chapitres 18 et 21. Pour les références dans une édition moderne, voir Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986, p. 160 et 188.

connaissions par idées, si nous pouvons connaître l'existence et les propriétés des corps<sup>94</sup>. Je ne reprendrai donc pas ici le détail de cette analyse, je me contenterai d'indiquer ce qui distingue les perspectives de Foucher et de Locke et de dégager leurs deux points de convergence. À la thèse que nous connaissons par idées, partagée par Malebranche et par Locke, et à la thèse du dualisme ontologique, qui structure la pensée malebranchiste, Foucher ajoute une troisième thèse concernant la représentation, la thèse selon laquelle il ne peut pas y avoir de représentation sans ressemblance. Le dualisme ontologique interdisant que l'âme et le corps se ressemblent, il ne peut donc selon lui y avoir de ressemblance entre une idée et une chose matérielle, autrement dit la première ne peut pas représenter la seconde. Dans ces conditions, nos idées ne nous permettent absolument aucune connaissance. D'où vient que, d'après Foucher, Malebranche ressemble, lorsqu'il énumère les différentes manières de connaître pour garder la meilleure d'entre elles, à un aveugle qui énumérerait différentes manières de voir, alors que, en fait, il n'y a rien à expliquer puisqu'il ne voit pas du tout :

[S']il ne suposoit pas que Nous sommes capables de connoitre les Choses qui sont hors de Nous, son raisonnement n'auroit point d'effet [...]. Mais [il n'a] pas eu plus de raison d'en user de la maniere qu'un Aveugle en pourroit avoir, S'il formoit ce raisonnement. *Je ne vois pas la lumiere estant debout, je ne la vois pas estant assis, je ne la vois pas lorsque je me tourne à droite, je la vois pas non-plus, lorsque je me tourne à gauche, donc je la verray estant courbé.*<sup>95</sup>

Autrement dit, Foucher estime qu'il est ridicule de chercher à expliquer la connaissance si on pose, ce qui est selon lui le cas de Malebranche, des prémisses qui interdisent tout simplement la connaissance. Mais il ne semble pas affecté par la thèse que la connaissance soit impossible ; il semble bien plutôt penser qu'il y a là l'occasion de renouveler l'ancien scepticisme. En ce sens, la perspective de Foucher diffère radicalement de celle de Locke : le second entend établir l'origine de nos connaissances, le premier met en doute qu'elles sont seulement possibles. Néanmoins, les critiques que Foucher adresse à la *Recherche de la vérité* convergent avec celles de Locke sur deux points fondamentaux.

1) La *Cinquième Supposition* que Foucher trouve chez Malebranche consiste à distinguer deux espèces d'idées, celles qui représentent ce qui est en moi, par exemple l'idée de couleur, et celles qui représentent ce qui est hors de moi, par exemple l'idée de carré. Comme Locke, Foucher oppose à cette distinction la thèse de l'immanence de la connaissance : une idée, pour être mienne, est nécessairement une modification de mon âme. Or, étant donné le dualisme entre l'âme et le

<sup>94</sup> S. Roux, *L'Essai de logique de Mariotte. Archéologie des idées d'un savant ordinaire*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 207-213.

<sup>95</sup> Foucher, *Critique de la recherche de la vérité*, p. 48-50.

corps, quelque chose de mon âme ne peut pas représenter de l'étendue. Dans ces conditions, la seconde espèce d'idée de Malebranche perd toute consistance propre<sup>96</sup>.

2) En ce qui concerne la théorie de la vision en Dieu, Foucher remarque, comme on l'a déjà signalé, que Malebranche mélange un peu trop les choses de la foi et de la raison. Il avance également les critiques suivantes :

— Le rapport entre la substance immatérielle infinie qu'est Dieu et les choses matérielles n'est pas plus facile à concevoir que le rapport entre la substance immatérielle finie qu'est notre âme et les choses matérielles<sup>97</sup>.

— Même en concédant que le premier de ces rapports soit plus facile à concevoir que le second, il resterait à expliquer comment une idée de Dieu peut devenir mon idée : tant qu'une idée n'est pas mienne, je ne la connais pas<sup>98</sup>.

— Assurément, Malebranche affirme que nous ne voyons pas toutes les idées qui sont en Dieu, mais seulement celles qu'il veut bien nous dévoiler. Mais cela revient à soutenir une hypothèse qui avait été exclue plus haut, l'hypothèse selon laquelle c'est Dieu qui produit les idées que nous voyons<sup>99</sup>.

Tous ces arguments, nous les avons rencontrés chez Locke. La question qui se pose à ce point est donc de savoir comment expliquer cette coïncidence. Il semble à première vue qu'il existe deux possibilités à cet égard :

— ou bien nous pouvons établir que Locke a effectivement relevé tel argument chez Foucher. Nous aurions alors une explication de cette coïncidence, l'« influence » de Foucher sur Locke.

— ou bien nous ne pouvons rien établir, faute de documents. Nous serions, semble-t-il, dans l'embarras, c'est-à-dire, sans explication de cette coïncidence.

À ma connaissance, ni le *Journal* de Locke ni aucun de ses manuscrits ne contient d'allusion à Foucher : nous sommes donc dans la situation décrite par le second membre de l'alternative. À y réfléchir un peu toutefois, dans ce cas, les deux membres de l'alternative ne sont pas dramatiquement différents l'un de l'autre. Si Locke avait relevé les arguments de Foucher dans son *Journal*, il resterait en effet à expliquer pourquoi il les a relevés plutôt que d'autres. Or, pour cela, il nous faudrait renvoyer à un contexte structuré de telle manière que certains problèmes soient posés, et certains arguments, avancés. C'est là, quels que soient les problèmes qu'elle pose par ailleurs, une des justifications fondamentales de la notion d'*épistèmè* : on constate des coïncidences,

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 44-46.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 117-119.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 119-122.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 122-124.

même là où on ne les attendait pas<sup>100</sup>. Mais, si nous sommes capables d'identifier une structure de ce genre, alors, pouvoir attester qu'un auteur en a lu et annoté un autre n'est pas indifférent, mais ce n'est pas non plus décisif. En fait, il me semble que le croisement des sources est significatif lorsqu'il permet de mettre en valeur des différences, mais qu'il n'explique pas les coïncidences. Ainsi, l'alternative initiale n'était pas satisfaisante, car elle ne mentionnait pas le seul cas véritablement intéressant, celui où Locke aurait relevé chez Foucher des passages ne correspondant pas à ce qu'on aurait pu attendre. Et, s'il s'agit d'expliquer des coïncidences, ce qu'il faut faire, c'est identifier la structure problématique commune aux différents auteurs étudiés.

Dans le cas présent, cette structure, nous la connaissons déjà. Malebranche, Foucher et Locke sont des post-cartésiens, en ce sens qu'ils soutiennent les deux thèses suivantes :

1) Contre une forme de réalisme direct qui pourrait bien n'avoir jamais existé, ils soutiennent qu'on ne connaît pas les choses matérielles directement, mais par leurs idées.

2) Contre l'hylémorphisme aristotélicien, ils soutiennent un dualisme plus ou moins radical : la matière et l'esprit n'ont pas les mêmes propriétés, voire sont deux substances séparées.

Il est dans ces conditions inévitable que le problème de la connaissance des choses matérielles se pose dans des termes similaires pour eux<sup>101</sup>. Bien sûr, ils n'y répondent pas de la même manière. Une thèse centrale chez Malebranche est que nous sommes unis à Dieu, c'est dans cette union qu'il trouve la possibilité que nous connaissions. Foucher, estimant qu'il ne peut pas y avoir de représentation sans ressemblance, conclut qu'aucune connaissance n'est possible. Locke échappe à l'affirmation que la connaissance est impossible comme à l'affirmation qu'elle nécessite une union à Dieu, parce qu'il admet l'existence d'un mécanisme causal entre les choses matérielles et nos idées. Quoiqu'en aient nos catégories historiographiques, il est à cet égard le plus cartésien de tous : pour Descartes, les sentiments ou idées de choses corporelles sont « émises » ou « produites » par ces mêmes choses corporelles<sup>102</sup>. Mais, malgré cette différence des réponses, les arguments de Foucher, Malebranche et Locke ont un air de famille, parce qu'ils sont pour ainsi dire engendrés par la structure du problème de la connaissance.

*D'où vient l'affection personnelle que Locke éprouvait envers Malebranche ?*

---

<sup>100</sup> M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (1971) », in *Dits et écrits*, 2 vol., Paris, Gallimard Quarto, 2001, vol. I, p. 1028-1030.

<sup>101</sup> Pour une présentation systématique de ce problème entre Descartes et Berkeley, voir R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle. Perception et scepticisme*, Liège, Mardaga, 1999.

<sup>102</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery éd., nouv. prés. par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin, 1964-1974, vol. VII, p. 79-80 : « Cum [...] [Deus] mihi dediderit [...] magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quàm a rebus corporeis emittentur. » ; *id.*, *Principia philosophiae*, IV-198, in *ibid.*, vol. VIII, p. 322 : « [...] sci[...]mus eam esse animae nostrae naturam, ut diversi motus locales sufficiant ad omnes sensus in eâ excitandos ; experi[...]murque illos reipsâ varios sensus in eâ excitare [...] ».

J'ai plus haut remarqué qu'une des raisons données par Locke pour justifier de ne pas publier son examen de la vision en Dieu était l'affection personnelle disant éprouver pour Malebranche. Une explication simple de cette remarque aurait été que Locke ait rencontré Malebranche pendant l'un de ses voyages en France. Les recherches des historiens semblent toutefois indiquer que cette rencontre n'eut pas lieu<sup>103</sup>. À considérer d'ailleurs les allusions extrêmement générales que Malebranche fait à Locke et à son œuvre, il semble peu vraisemblable que Malebranche ait eu l'occasion de rencontrer Locke ou de lire ses ouvrages. À ma connaissance, l'allusion la plus précise se trouve dans la *Réponse à la Troisième lettre de M. Arnauld*, dans laquelle la publication de cette *Réponse* est justifiée de la manière suivante :

L'estime que quelques personnes d'esprit font du *Traité de l'entendement humain* composé par M. Locke Auteur Anglois, qui y établit une opinion fort opposée à ce que pense le Pere Malebranche sur la nature des idées [...] a été une nouvelle raison pour moi de publier cet ouvrage, dans le dessein de desabuser ceux qui pourroient se laisser surprendre par des sentimens qui me paroissent établir le Pyrrhonisme.<sup>104</sup>

Ce passage ne laisse deviner aucun lien entre Malebranche et Locke qui puisse expliquer l'affection personnelle évoquée par ce dernier. Quant au fond de l'argument *ad scepticos* ici employé, il est tout simplement, comme le montrent d'autres passages du même ouvrage, que la réduction des idées à des perceptions reviendrait à promouvoir le scepticisme, puisqu'elle conduirait à abolir la règle du vrai et la norme du bien<sup>105</sup>. Tous les autres passages de Malebranche mentionnant Locke réitérent cet argument, ce dernier apparaissant aux côtés de Hobbes à titre d'auteur anglais, comme si l'incapacité à distinguer les idées des perceptions, et donc le scepticisme, constituait une manifestation de l'esprit anglais<sup>106</sup>.

Ainsi, il faut expliquer cette affection autrement que par un lien personnel. Pour le dire d'un mot, il me semble qu'il serait peut-être possible de le faire en prenant garde aussi bien à la différence qui sépare Malebranche de son émule anglais, Norris, qu'aux passages de la *Recherche de la vérité* que Locke a relevés une dizaine d'années avant qu'il n'écrive l'*Examen*. Dans *Raison et*

<sup>103</sup> *Locke's Travel in France 1675-1679. As Related in his Journals, Correspondence and other papers*, J. Lough éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. xxxix.

<sup>104</sup> Malebranche, *Réponse... à la Troisième lettre de M. Arnauld*, in *Œuvres complètes*, vol. IX, p. 899.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 924, p. 932.

<sup>106</sup> Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, in *Œuvres complètes*, vol. XV, p. 51 : « dans un temps où les erreurs des auteurs anglais, Hobbes, Locke, & quelques autres, se répandent partout, [...] il ne faudroit pas railler ce principe, *Que les idées sont différentes des perceptions que nous en avons.* » ; *Réflexions sur la promotion physique*, § 18, in *ibid.*, vol. XVI p. 98 : « [Si Dieu n'était que tout-puissant.] Hobbes, Locke, & quelques autres, auroient découvert le vrai fondement de la morale : L'autorité & la puissance donnant sans raison, droit à faire tout ce qu'on veut, quand on n'en a rien à craindre. » ; à Fénelon, juin 1713, in *ibid.*, vol. XIX, p. 842 : « Si l'âme forme ses idées par un acte vital, c'est le terme dont on [le Père Hardouin] se sert, et que nos idées distinguées de nos perceptions ne soient que des chimères, le pyrrhonisme s'établira. Hobbes et Lock [sic] auteurs fort estimés par bien des gens auront raison : il n'y aura plus ni vrai ni faux immuablement tel, ni juste, ni injuste, ni science, ni morale. »

*religion*, Norris ne reprend pas à son compte l'ensemble de la *Recherche de la vérité* : il s'intéresse seulement à la vision en Dieu, autrement dit aux chapitres qui pouvaient étoffer sa propre théorie du monde idéal. Pour le dire rapidement, c'est comme s'il vivait déjà au milieu des idées, depuis toujours dans la condition des bienheureux. Au contraire, la *Recherche de la vérité* comprenait bien d'autres choses, en particulier dans les deux premiers livres consacrés à l'homme en tant qu'il est uni avec son corps. J'ai rappelé ailleurs les raisons pour lesquelles le livre I, consacré aux sens, pouvait être lu comme une attaque systématique de la connaissance sensible<sup>107</sup>. Mais, comme il s'agit d'un livre ambivalent, intégrant des discours contradictoires, il y a une toute autre manière de le lire.

Dans le contexte qui est le nôtre, il suffit pour le comprendre de passer en revue toutes les propositions qui, dans ce livre I, étaient recevables par Locke :

1) La seule manière de connaître des sensations est d'en faire l'expérience. Cette expérience suppose que certaines conditions physiologiques soient satisfaites, et elle ne constitue pas une connaissance qui puisse se transmettre par des paroles. Dès lors, celui qui est privé d'un organe ignore les sensations correspondantes, « il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. »<sup>108</sup>

2) Nous mêlons sans cesse à nos sensations des jugements naturels, par exemple lorsque nous jugeons que les quatre faces d'un cube sont égales, ou que nous estimons que la taille d'un homme qui s'approche ne varie pas<sup>109</sup>.

3) Les modifications de nos organes changent le monde que nous voyons. D'autres yeux nous feraient juger autrement des choses, des différences entre fibres font sentir, à certains le froid, à d'autres le chaud, etc.<sup>110</sup>

4) De l'union de l'âme et du corps instituée par Dieu, il résulte une correspondance naturelle entre mouvement et sensation. Dans bien des passages du livre I, cette correspondance est présentée comme s'il s'agissait d'une interaction effective, d'un rapport causal non problématique<sup>111</sup>.

5) Il n'est pas impossible d'imaginer d'autres correspondances, de sorte que, par exemple, deux individus voient le même objet, l'un vert, l'autre bleu. Des individus dans cette situation ne se

---

<sup>107</sup> S. Roux, *L'Essai de logique de Mariotte*, p. 181-186.

<sup>108</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, chap. 13, in *Œuvres*, vol. I, p. 108. Voir également *Onzième Éclaircissement*, p. 934, *passim*.

<sup>109</sup> *Ibid.*, I, chap. 7, § 4, p. 67-68.

<sup>110</sup> *Ibid.*, I, chap. 6, § 1, p. 58 ; I, chap. 13, p. 113.

<sup>111</sup> *Ibid.*, I, chap. 10, § 5, p. 93-94 ; I, chap. 12, p. 105-106.

rendraient pas compte de cette différence puisque tous deux auraient toujours entendu appeler, disons « vert », la sensation que chacun d'eux se trouve avoir<sup>112</sup>.

6) À côté de cette correspondance naturelle, il existe d'autres correspondances, instituées pas la volonté des hommes, entre des idées et des signes, par exemple entre l'idée de carré et le mot « carré »<sup>113</sup>.

On se dit que des remarques du même ordre pourraient être faites à propos du deuxième livre de la *Recherche de la vérité*, consacré à l'imagination. C'est par exemple dans ce livre que se trouve une des formulations les plus énigmatiques, et les plus belles aussi, de l'espèce de parallélisme ou de détermination qu'implique l'union du corps et de l'homme :

L'homme ne demeure guère longtemps semblable à lui-même : tout le monde a assez de preuves intérieures de son inconstance : on juge tantôt d'une façon et tantôt d'une autre sur le même sujet : en un mot la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du sang, et dans une autre circulation de pensées et de désirs.<sup>114</sup>

La typologie des caractères imaginatifs que Malebranche propose dans la deuxième partie de ce livre II laissera rêveuse celle qui avait vu en lui un philosophe des lois générales, surtout à prendre en compte l'avertissement liminaire, bien proche des remarques sur les variations de l'espèce humaine qui conduisent Locke à s'interroger sur l'identité de cette dernière :

[...] quand nous attribuons quelques défauts à un sexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en supposant toujours, qu'il n'y a point de règle générale sans exception. Car il ne faut pas s'imaginer, que tous les hommes ou toutes les femmes de même âge, ou de même pays, ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire, que comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables ; et que tous les hommes, les femmes, et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau<sup>115</sup>.

Toutefois, de tels rapprochements évoquent plutôt les similitudes de la Renaissance que des démonstrations au sens propre du terme. Il est dans ces conditions, sinon probant, du moins intéressant de placer ces rapprochements en regard des notes sur la *Recherche de la vérité* que Locke prit dans son *Journal* une petite dizaine d'années avant de rédiger l'*Examen* à Norris, de

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, I, chap. 13, p. 111.

<sup>113</sup> *Ibid.*, II, I, chap. 5, p. 161-162, p. 322-323, p 316-317.

<sup>114</sup> *Ibid.*, II, I, chap 2, § 3, p. 146-147.

<sup>115</sup> *Ibid.*, II, II<sup>e</sup> partie, chap. 1, § 1, p. 201

janvier à mars 1684. Dans ces notes en effet, Malebranche n'apparaît pas du tout comme l'auteur de l'hypothèse de la vision en Dieu, mais principalement comme un auteur qui a médité sur les effets de l'imagination.

Pour être un peu systématique, il existe trois dates auxquelles Locke a consacré des entrées de son *Journal* à recopier en français ou à résumer en anglais des passages de la *Recherche de la vérité*. Ces trois entrées sont, par ordre d'importance, les suivantes :

1) Le 7 janvier 1684, sous la rubrique « Pomponace », Locke note que Pomponazzi s'est proposé de montrer que l'âme est mortelle<sup>116</sup>.

2) Le 8 mars 1684, sous la rubrique « Natural », Locke relève les définitions des effets naturels et des effets surnaturels que donne le *Quinzième Éclaircissement*<sup>117</sup>.

3) Le 14 février 1684, l'entrée la plus longue de toutes réunit successivement<sup>118</sup> :

— une rubrique « Ingenia » notant que, pour s'instruire des différents caractères d'esprit et des différentes inclinaisons des hommes des différents sexes, âges et emplois, on peut soit ouvrir les yeux, soit lire en grec le second livre de la *Rhétorique* d'Aristote<sup>119</sup>.

— une rubrique « Mathematica » rassemblant des références d'ouvrages permettant d'apprendre l'arithmétique et l'algèbre<sup>120</sup>.

— des rubriques assez développées, « Tertullian », « Salmasius », « Quintillian », « Montagne », « Pedant » qui témoignent d'une lecture passablement détaillée des chapitres 3 à 5 de la troisième partie du livre II de la *Recherche de la vérité*. En voici des extraits significatifs :

[Tertullian] Tertullian has a persuasive stile but weaks or no reasons. The best of his works are his apologie agt the Gentiles and his booke of prescriptions agt the Heretiques. He was learned, had more memory than jugmt and more phansy than solidity. Passionate enthousiastique. Hyperbolique ; obscure especially in his [book] de pallio. [...]

[Salmasius] Salmasius le plus grand critique de nos jours<sup>121</sup>.

[Seneca] Seneca more phansy than good sense force and beauty in his expressions nor thought or cleaverness in his reasons. He is fit to move not to convince. He takes care only to speak fine things it matters not what little jugmt his errors dangerous because refined and suited to our natal vanity, the ornaments they are dressed up in are pompuous and magnificent.

<sup>116</sup> Locke, *Journal*, 7 janvier 1684, in Bodleian Library, ms Locke f. 8, p. 2. Le passage recopié est emprunté à Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, II<sup>e</sup> partie, chap. 5, in *Œuvres*, vol. I, p. 220.

<sup>117</sup> Locke, *Journal*, 8 mars 1684, in Bodleian Library, ms Locke f. 8, p. 33. Le passage recopié est emprunté à Malebranche, *Recherche de la vérité*, *Quinzième Éclaircissement*, Preuve 5, in *Œuvres*, vol. I, p. 987.

<sup>118</sup> Locke, *Journal*, 14 février 1684, in Bodleian Library, ms Locke f. 8, p. 5-9.

<sup>119</sup> Le passage recopié est emprunté à Malebranche, *Recherche de la vérité*, V, chap. 2, in *Œuvres*, vol. I, p. 497.

<sup>120</sup> Le passage recopié est emprunté à *ibid.*, VI, chap. 6, in *Œuvres*, vol. I, p. 700. Assez curieusement, on trouve exactement la même note un an plus tard, à la date du 1<sup>er</sup> mars 1685.

<sup>121</sup> Saumaise est mentionné chez Malebranche pour le jugement qu'il porte sur Tertullien.

[Quintillian] In philosophia parum diligens. Vellet cum suo ingenio dixisse, alieno iudicio [...] <sup>122</sup> a most judicious author. His morality built in pride and vanity though there be some solid truths in ihm.

[Montagne] by a gentile kinde of negligence and an assurance [...] persuades without reason. His essays [...] have an extraordinary force upon men mindes. He reasons not nor mistrusts but diverts himself and [...] others. Full of pride and vanity. Ses Idées sont fausses mais elles sont belles : ses expressions sont irregulieres ou hardies, mais elles sont agreables : ses discours sont mal raisonnez, mais ils paroissent bien imaginez. On voit dans tout son livre un caractere d'originalite qui plait infiment. Il a enfin ce qui est necessaire pour plaire et pour imposer. Ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer, mais en gagnant le cœur par la vivacite toujours victorieuse de son imagination dominante. [...]

Pendant est opposé a raisonnable qui au lieu de raisonner cite les auteurs a tort et a travers pour faire parade de leur fausse science, et parlent simplement pour parler et pour se faire admirer des sots. <sup>123</sup>

Il n'est pas possible de tirer une conclusion ferme de telles notes. Il se peut par exemple que Locke ait extrait ces passages comme autant d'éléments de critique littéraire, ou encore, dans certains cas, pour entretenir son français. Néanmoins, il me paraît remarquable que Locke se soit intéressé aux auteurs qui constituaient selon Malebranche des exemples particulièrement probants de visionnaires de l'imagination. Selon Malebranche, de même qu'il y a seulement une différence de degré entre les sens et l'imagination, de même il y a seulement une différence de degré entre les ceux qu'on appelle fous, qui sont des visionnaires des sens, et ceux qu'on appelle à proprement parler visionnaires, qui sont des visionnaires d'imagination. Mais cette différence de degré produit des effets sensiblement différents : il est impossible de parler avec les fous, qui parlent de choses qui n'existent pas et ne répondent pas à ce qu'on leur dit, alors que les visionnaires communiquent ce qu'ils ressentent avec force, et pour tout dire de manière contagieuse : ils savent plaire, toucher et convaincre. C'est la raison pour laquelle, finalement, les fous, étant condamnés à la solitude, sont moins plus dangereux que les visionnaires, qui transmettent tout ce qu'ils éprouvent <sup>124</sup>. Quoique l'*Essai* concerne le plus souvent un entendement solitaire, élaborant progressivement ses connaissances par sensation et par réflexion, on trouve ici et là des passages qui font écho aux remarques de Malebranche sur la contagion des imaginations fortes. Ainsi en est-il parfois dans le chapitre sur l'enthousiasme dont je suis partie <sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Les passages en latin sont des extraits, cités par Malebranche, de jugements de Quintilien sur Sénèque. L'analyse de Sénèque par Malebranche reprend juste après.

<sup>123</sup> Les passages successivement recopiés ou résumés sont repris à Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, III<sup>e</sup> partie, chap. 3, 4, et 5, in *Œuvres*, vol. I, p. 260-263, p. 272, p. 275, p. 283-284, p. 277.

<sup>124</sup> Je résume ici *ibid.*, in *Œuvres*, vol. I, chap. 1, p. 243-251. Pour une étude plus détaillée de ce chapitre, voir F. de Buzon, « Aspects de la folie chez Malebranche », *Dix-septième siècle*, 2010, n° 247, p. 247-256.

<sup>125</sup> Locke, *Essay*, IV, chap. 19, § 7, p. 616-617 : « This I take to be properly enthusiasm, which, though founded neither on reason nor divine revelation, but rising from the conceits of a warmed or overweening brain, works yet, where it once gets footing, more powerfully on the persuasions and actions of men than either of those two, or both together:

En somme, la conjecture que j'avance est que, par-delà les critiques avancées en 1693 dans l'*Examen*, l'affection personnelle que Locke disait éprouver envers Malebranche pouvait tenir à la lecture qu'il fit en 1684 des deux premiers livres de la *Recherche de la vérité*. Dans ces passages, il n'était pas question de la vision en Dieu telle qu'en serait capable l'homme « qui ne serait point rempli des préjugés de l'enfance ; qui dès sa jeunesse aurait acquis de la facilité pour la méditation ; qui ne voudrait s'arrêter qu'aux notions claires et distinctes de l'esprit ; qui rejetterait soigneusement toutes les idées confuses des sens, et qui aurait le temps et la volonté de méditer »<sup>126</sup>. Il était seulement question des « hommes du commun »<sup>127</sup>, des sensations qu'ils doivent à leurs organes, des traces plus ou moins profondes que le passage des esprits animaux gravent dans leurs cerveaux, de l'imagination qui en vient non seulement à les gouverner, mais aussi à se communiquer à tous ceux qu'ils rencontrent. C'est peut-être pourquoi Locke a éprouvé de l'affection pour Malebranche, alors qu'il rejetait l'enthousiasme de Norris.

## Conclusion

J'ai commencé cet article en proposant d'introduire une différence méthodologique un peu forcée entre lecture et réception. Sur fond de cette différence, je me suis demandée ce que nous gagnerions à plonger l'*Examen* que fit Locke des chapitres consacrés à la vision en Dieu dans le contexte de la première réception de Malebranche. Une première conclusion qui s'impose est que, dans ce cas de figure, la réception n'est rien de plus qu'une somme de lectures, éventuellement divergentes, mais ne sortant pas, c'est le cas de le dire, de la sphère des idées. Il reste à déterminer, en guise de conclusion, ce que nous pouvons retirer de l'étude de cette réception. Pour aller un peu rapidement, je dirai que le passage d'une problématique de la lecture à une problématique de la réception permet un apprentissage de la distinction et un apprentissage de la complication.

Apprentissage de la distinction tout d'abord. Locke aurait par exemple pu critiquer Malebranche pour son enthousiasme. Il ne l'a cependant pas fait. Nous apprenons dès lors à distinguer la lecture de Malebranche que fit Locke à la fois de la lecture de Malebranche que firent Molyneux, Arnauld ou Foucher, et de la lecture de Norris que fit Locke. La prise en compte d'une pluralité de textes conduit ainsi à distinguer plus précisément une lecture effective d'autres lectures qui étaient possibles. Un point méthodologiquement important à cet égard est que ce sont les différences qui sont significatives, non d'éventuelles coïncidences. Pour expliquer ces dernières, il vaut mieux s'en référer, comme je l'ai fait dans le cas de Foucher et de Locke, à une structure problématique commune.

---

men being most forwardly obedient to the impulses they receive from themselves; and the whole man is sure to act more vigorously where the whole man is carried by a natural motion. »

<sup>126</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, II<sup>e</sup> partie, chap. 1, § 2, in *Œuvres*, vol. I, p. 202-203.

<sup>127</sup> *Ibid.*

Apprentissage de la complication également. D'un côté, Norris a commis ce qu'un professeur d'aujourd'hui appellerait un contresens : demandant une définition de nature des idées, il semble ne pas avoir compris les implications de la simple méthode historique de Locke. Mais, d'un autre côté, comme je l'ai montré Norris n'avait pas totalement tort de demander à Locke une définition des idées : il avait de bonnes raisons de penser que ce dernier avait une théorie empiriste et matérialiste des idées. De manière peut-être plus éclatante, j'ai pour finir suggéré que Locke avait peut-être trouvé en 1684 dans la *Recherche de la vérité* des éléments qui résonnaient avec ses propres préoccupations, alors même qu'il devait ultérieurement critiquer, en réaction à Norris, une des hypothèses les plus manifestes de cet ouvrage, l'hypothèse que nous voyons toutes choses en Dieu. Il peut sembler en ce sens qu'il suffisait de faire l'impasse sur les parties les plus métaphysiques de la *Recherche de la vérité* pour se rapprocher du Locke que célébrera le XVIII<sup>e</sup> siècle. En tout état de cause, ce genre de proximité conduit à souhaiter qu'une étude systématique de la *Recherche de la vérité* soit faite, capable d'en montrer toutes les ambivalences, et de rapporter ces dernières aux différentes réceptions de Malebranche.