



HAL
open science

The Malebranche-Arnauld controversy

Denis Moreau

► **To cite this version:**

Denis Moreau. The Malebranche-Arnauld controversy. Steve Nadler. The Cambridge Companion to Malebranche, Cambridge UP, 2000. <hal-04101304>

HAL Id: hal-04101304

<https://hal.science/hal-04101304v1>

Submitted on 19 May 2023

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

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



HAL Authorization

The Malebranche-Arnauld controversy

1 PRÉSENTATION

From 1683 to 1694¹, a long and furious controversy opposed Malebranche to Antoine Arnauld.

When the debate begins, Malebranche is still a "young" philosopher (*The Search After Truth* was published in 1674) identified by the public as one of the most talented representant of the new cartesian generation. Antoine Arnauld (1612-1694) is on the other hand an "old" thinker. It is probably better not to say an "old philosopher", as Arnauld was at this time especially known for his theological writings, which can be divided into two periods : from 1640 to 1668, Arnauld was one of the main figures in the debate about efficacious grace, after the publication of Jansenius' *Augustinus*, and he then appeared as the leader of the "jansenist" group ; after the "Peace of Church" (1668) Arnauld mainly devotes to controversy against the Protestants, in collaboration with Pierre Nicole. In philosophy, Arnauld wrote very little : the *Fourth objections* to Descartes *Meditations* in 1641, the *Grammar* (1660) and the *Logic* (1662) (both said "*de Port-Royal*") the first in collaboration with Claude Lancelot, the second with Pierre Nicole. Because of these, he was regarded as a cartesian. Then, this ideological similarity between Arnauld and Malebranche defines and delimites the area of their discussion: both are catholics, priests, and refer to Descartes and Augustine.

The origin of the debate is a text published by Malebranche in 1680, without having waited for Arnauld's opinion, that he had nevertheless solicited in 1679 : the *Treatise on nature and grâce*. It is unquestionable that this *Treatise* is the cause of Arnauld's attack : the fact is attested by about ten letters in Arnauld's correspondence between 1680 et 1683². But this is posing a difficult problem for the comprehension of the development of this controversy : in 1683, the first book that Arnauld publishes against Malebranche is the famous *On true and false ideas*³. It is a text dealing with theory of knowledge, in which Arnauld fights, in the name of Descartes, against the malebranchist thesis that the tradition retains under the spectacular denomination of "vision in God". Now, in the *Treatise on Nature and Grace*, nothing concerns theory of knowledge. Therefore, this is a serious difficulty : why does Arnauld, who notoriously disagreed with the

¹ It is the year of Arnauld's death, but his friends continued to publish some (posthumous) anti-malebranchist texts. Malebranche answered until 1704. Then, a distinctive feature of this controversy is that it goes on after he death of one of its protagonist.

All references to Arnauld refer to the *Oeuvres d'Antoine Arnauld* (designated by OAA ; this edition is sometimes said "édition de Lausanne"), 43 volumes, Paris and Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783. The texts against Malebranche are in the volumes 38, 39 et 40 of this edition.

² E.g., see *Letter to Neercassel* of the 13-01-1681, OAA, 2, p.95 ; *Letter to the marquis de Roucy* of the 26-05-1681, OAA, 2, p.101 (also given in the *Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées*, OAA, 38, p.430-431) ; *Letter to the marquis de Roucy* du 04-01-1681, OAA, 2, p.116 (also given in the *Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées*, OAA, 38, p.434)..

³This text is in OAA, 38, p.177-365. There are recent english translations of this texte : 1) *On True and False Ideas*, traduction by S. Gaukroger, Manchester, Manchester U.P., 1990 (with an *Introduction*, *The Background to the Problem of Perceptual Cognition*, and an *Appendice*, *The Controversy with Arnauld*). 2) *On True and False Ideas*, traduction by E-J. Kremer, New-York, E. Mellen, 1990 (with an *Introduction* ; a traduction of the correspondence between Descartes et Arnauld ; gives in addition the differences between the text of the first edition of *On true and false ideas* (1683) and the text of the "édition de Lausanne"). I will use Kremer's translation, designated by "Kremer".

Treatise, decide to begin the debate with a book which has apparently nothing to do with the *Treatise* at stake ? At first glance, the question seems to be purely historical or factual. I will try to establish that it is in fact determining for the comprehension of the very sense of this controversy ; and that it is problematic in relation with the interpretative tradition inaugurated by Thomas Reid and his *Essay on the Intellectual Power of man*, who focused on the only question of "ideas" and neglected the rest of the debate.

The following chronology gives a global view of the debate and details the different texts exchanged by the protagonists

THE MALEBRANCHE ARNAULD CONTROVERSY: CHRONOLOGY - ATTEMPS OF THEMATIC DIVISION⁴.

PRÉLIMINARIES

167?-1679

Malebranche et Arnauld are "friends"⁵

1679

Meeting Arnauld-Malebranche chez un common friend, the marquis of Roucy (mai 1679). Disagreement about the theses of the *Treatise on Nature an Grace* (hereafter designated by *TNG*). Malebranche writes the *TNG* ; Arnauld leaves France, because of his opposing to Louis XIV in the "Regale" affair. .

Malebranche sends a copy of the *TNG* to Arnauld (end of 1679 ?), in order to ask for his opinion.

1680

Without waiting for Arnauld's opinion, Malebranche decides to publish the *TNG* (OC, 5)

1681

Many unofficial critics against the *TNG* (Arnauld, Bossuet, Fénelon, Fontenelle, Nicole, Madame de Sévigné). Arnauld announces that he is going to refute the *TNG*.

1682

Pierre Nicole tries an unsuccessfull mediation between Malebranche and Arnauld.

1 Ideas an the intelligible extension

1683

Arnauld : *Des vraies et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la Vérité* (OAA, 38, p.177-365 ; hereafter designated by *VFI*).

Malebranche : *TNG*, third edition.

1684

Malebranche : *Réponse de l'auteur de la Recherche de la Vérité au livre de Monsieur Arnauld Des vraies et des fausses idées* (OC, 6, p.1-189 ; hereafter designated by *RVFI*)

Arnauld : *Défense de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne contre la Réponse au livre des vraies et des fausses idées* (OAA, 38, p.367-671 ; hereafter designated by *DRVFI*))

Malebranche : *TNG*, fourth edition ; *Traité de morale*, first edition.

In the *Nouvelles de la République des lettres*, Pierre Bayle begins his reviews of debates (he is generally favourable to Malebranche)

⁴ The thematical division in four moments oversimplifies. It indicates at the very most the beginning of the discussion about a topic theme : during the devlopment of the controversy, discussions about new themes S'AJOUTENT À CELLES QUI SE PROLONGENT SUR LES SUJETS DÉJÀ ABORDÉS. Except indicated exception, the dates are these of the publication of the texts.

⁵ Arnauld's and Malebranche's biographers are unanimous about this before 1679 friendship (see N. de Larrière, *Vie de Messire Antoine Arnauld* , p.250 and Y.M.André, *Vie du révérend Père Malebranche*, p.78). Sur les influences port-royalistes dans la pensée du "jeune" Malebranche, see A. Robinet "Aux sources jansénistes de la première Oeuvre de Malebranche"

Malebranche : *Trois lettres de l'auteur de la Recherche de la vérité touchant la défense de Monsieur Arnauld* (OC, 6, p.191-339)

Leibniz : *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées.*

2 The order of nature - Providence

Arnauld : *Dissertation de Monsieur Arnauld sur la manière dont Dieu a fait des miracles par le ministère des anges...* (OAA, 38, p.673-741)

Malebranche : *Réponse à une Dissertation de monsieur Arnauld...* (OC, 7, p.469-615).

Arnauld : *Neuf lettres de Monsieur Arnauld Docteur de Sorbonne au révérend Père Malebranche* (OAA, 39, p.1-153).

Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la Grâce, Livre I touchant l'ordre de la nature (OAA, 39, p.155-414 ; hereafter designated by *Refl. I*)

Beginning of the controversy between Bayle and Arnauld about the pleasure of senses.

1686

Malebranche : *Trois lettres du Père Malebranche à un de ses amis dans lesquelles il répond aux Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld...* (OC, 8, p.619-787 ; hereafter designated by *Rép. Refl.*)

Beginning of the Leibniz-Arnauld correspondence

Fontenelle : *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles.*

3 Grace

Arnauld : *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la Grâce, Livre II touchant l'ordre de la Grâce.* (OAA, 39, p.415-643 ; hereafter designated by *Refl. II*)

Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la Grâce, Livre III touchant Jésus-Christ comme cause occasionnelle (OAA, 39, p.645-848 ; hereafter designated by *Refl. III*)

1687

Malebranche : *Quatre lettres du Père Malebranche touchant celles de M. Arnauld* (réponse aux neuf lettres de 1685 ; OC, 7, p.341-467).

Deux lettres du père Malebranche touchant le deuxième et le troisième volume des Réflexions philosophiques et théologiques (OC, 8, p.789-894)

Arnauld : *Dissertation sur le prétendu bonheur du plaisir des sens* (OAA, 40, p.10-68); end of the Bayle-Arnauld controversy.

Fénelon : *Réfutation du système du Père Malebranche* (non published, uncertain datation).

Bossuet : *Lettre au marquis d'Allemands* du 21-05-1687 (sometimes said *Lettre à un disciple de Malebranche*).

1688

Malebranche : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (OC, 12-13).

1689

The *TNG*, the *Trois lettres en réponse aux Réflexions...* and the *Trois lettres de l'auteur de la Recherche de la vérité..* ARE PUT TO the *Index*.

4 Pleasure - Ideas

1693

Beginning of the controversy between Malebranche and Sylvain Régis ; Régis write some articles about the Bayle-Arnauld controversy.

Locke : *Examination of P. Malebranche's opinion of our "seeing all things in God"* (non published).

1694

Arnauld : *Première lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre le R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire* ; *Seconde lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre le R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire* (OAA,40 p. 69-81)

Malebranche : *Première lettre du Père Malebranche, prêtre de l'Oratoire à M. Arnauld, Docteur de Sorbonne* ; *Seconde lettre du Père Malebranche, prêtre de l'Oratoire à M. Arnauld, Docteur de Sorbonne*.

Arnauld : *Troisième lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre le R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire* ; *Quatrième lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre le R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire* (published in 1698 ; OAA, 40, p.81-110).

08 august 1694 : death of Arnauld.

1699

Malebranche : *Réponse du P. Malebranche à la troisième lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, touchant les idées et les plaisirs* (published in 1704 ; OC, 9, p.897-989).

1704

Malebranche : *Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld*, first edition, with some previously unpublished texts, as *Contre la prévention*, which contains an *Abrégé du Traité de la nature et de la grâce* (OC, 9, p.1043-1132)

1709

Malebranche : *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à Monsieur Arnauld* (new edition of whole the texts written by Malebranche during the controversy).

First, this chronology suggests that the Malebranche-Arnauld controversy was a significant intellectual event. A lot of great contemporaneous minds (I indicate the most famous, but the list is far from being exhaustive) take position et were involved, to diverse degrees, in the set-to. By studying and classifying their reactions —what is obviously unrealizable in this essay— one will probably make come to the light the philosophical camps and tensions of the 1680's. Secondly, and in opposition to the interpretative tradition that rembered the only question of ideas, it must be noticed that one of the main characteristics of this controversy is the profusion of the quarelled themes : after 1685, that is to say after that the dispute has grown a little more ample and acrimonious, it is not unusual to find in less than twenty pages reflexions about theory of knowledge, freedom of God, causality, miracles, functions of pleasure in moral life, plus some mockeries for the adversary and a lot of erudite commentaries of the Fathers of the Church. Then, again, it is out of question to give an exhaustive presentation of this discussion as a whole in the restricted scope of this essay.

Therefore, I will not study the exchanges about grace (#3 in my chronology) and the pleasure of senses (#4) : everything that deals with grace concerns more theologians than philosophers and reach quickly a very deep degree of complexity, after more than 40 years of discussion about the theory of efficacious grace developed by Jansenius in the *Augustinus* ; as for the discussion about pleasure of senses, it rather has a status of epiphenomenon in the process of the debate between Arnauld and Malebranche, insofar its principal responsible was a "third men", Pierre Bayle, who stands up for Malebranche in his *Nouvelles de la République des lettres* of august 1685, after that Arnauld devoted a few pages to criticize the Oratorian's view on that subject⁶. Furthermore, both of

⁶ See *Réfl.* I, ch.21-24, OAA, 39, p.360-397

these two themes has still been well-studied⁷. Therefore, I rather present the main part of the two first moments of my division of the controversy (ideas and nature), and then I try to show the link which unifies these moments and gives a logic to the progress of these debates.

2 IDEAS

From 1683 to 1685, la polémique entre Malebranche et Arnauld begins par un épisode fameux auquel l'ouvrage éponyme d'Arnauld a donné son nom : la querelle des "vraies et fausses idées". On remarquera d'emblée le contraste entre l'apparente netteté du désaccord entre Malebranche et Arnauld sur les idées, et la complexité de la très volumineuse littérature critique à laquelle cette partie de la querelle a donné, et donne encore, lieu : on pourrait presque écrire une histoire des débats autour de ce débat, qui, de façon à première vue étrange, a davantage intéressé les philosophes et commentateurs anglo-saxons que leurs collègues continentaux⁸.

Pour simplifier, on peut dire que la discussion entre Arnauld et Malebranche se constitue à partir d'interprétations divergentes d'un texte cartésien : le début de la *Troisième méditation*, où Descartes avait différencié deux points de vue pour décrire nos idées :

"...In so far as the ideas are considered simply as mode of thought, there is no recognizable inequality among them : they all appear to come within me in the same fashion. But in so far as different ideas are considered as images which represent different things, it is clear that they differ widely. Undoubtedly, the ideas which represent substances to me amount to something more and, so to speak, contain within themselves more objective reality, i.e. participate by representation in a higher degree of being or perfection, than the ideas which merely represent modes or accidents"⁹

Si donc on considère ce que Descartes appelle la "réalité formelle" de nos idées (nos idées en tant qu'elles sont des événements mentaux, de modifications de notre esprit), ces idées sont toutes semblables : on peut les décrire de manière ontologiquement correcte comme modifications intervenant en moi, chose qui pense. Mais on peut aussi adopter un autre mode de description, et

⁷ About grace, see mainly the masterly studies of J. Laporte : *La doctrine de Port-Royal, Les vérités de la grâce et La doctrine de Port-Royal, La morale (d'après Arnauld)*. For the discussions about the pleasure of senses, see M. Adam, *Malebranche et le problème moral*, p.92-97 ; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t.II, p.203-205 ; A. Mac Kenna, "Pascal et Epicure. L'intervention de Bayle dans la controverse entre Antoine Arnauld et le Père Malebranche" ; Y. de Montcheuil, "Malebranche et le quiétisme, p.162-206 ; et J-L. Solère, *Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle*".

⁸. On pourrait schématiser cette histoire en quatre moments.

a) Le précurseur est probablement Locke, qui s'intéressa de près à Arnauld et Malebranche, et à leur querelle : il possédait dans sa bibliothèque *On true and false ideas*, la *Logique*, le *TNG* et plusieurs ed. de *The Search after Truth* (see J. Harrison et P. Laslett, *The Library of John Locke*, p. 75 et 182-183). In *Locke's Theory of Knowledge*, p.18-20, J. Gibson suggère l'inspiration arnaldienne of the *Examination of Père Malebranche's Opinion of our "seeing all things in God"*. Sur les rapports entre Locke et Arnauld, see G. Bonno, *Les Relations intellectuelles de Locke avec la France (passim : see the index p. 257 ; p. 170, l'auteur signale que le Journal de Locke contient, à la date du 01-03-1685, des notes sur la polémique entre Malebranche et Arnauld)*.

b) Mais le point de départ de cette tradition anglo-saxon is Th. Reid, qui se réfère à Arnauld comme à un précurseur de sa philosophie du sens commun. Le texte le plus développé de Reid à ce sujet se trouve à notre connaissance dans l'*Essay on the Intellectual Power of Man*, II 13 (p. 295-298 des *Philosophical Works of Thomas Reid* ; voir aussi la *Note* intitulée *The Cartesian Theory of Perception and Ideas*, p. 963, col.b, et le ch. 7 p.262-267 consacré à la "theory of the Father Malebranche".

c) Dans les années 1920 se développe une "querelle autour de la querelle". Dans *A Study in Realism*, J. Laird reprend la lecture de Reid et fait d'Arnauld le précurseur de la philosophie "réaliste". Dans la *Préface* à sa traduction anglaise of the *Dialogues on Metaphysics*, M. Ginsberg défend cette thèse. Laird et Ginsberg sont attaqués par A.O. Lovejoy ("Representative Ideas in Malebranche et Arnauld". C'est le début d'un vif échange avec J. Laird ("The Legend for Arnauld's Realism"), auquel Lovejoy répond ("Reply to Professor Laird").

d) Ces discussions entre Lovejoy et Laird sont actuellement reprises par de nombreux auteurs : voir ci-dessous.

⁹ Descartes, *Third Meditation*, CCCCCCCC, II, p.XXXXXXXXXXXXXX

introduire alors une distinction entre les idées. Le principe de cette distinction est ce que Descartes appelle la "réalité objective" des idées, leur contenu représentatif. De ce second point de vue, les idées sont bien entendu distinctes ; et l'on peut, par exemple les hiérarchiser, puisque certaines représentent plus ("contiennent pour parler ainsi en elles plus de réalité objective") que d'autres. This text is ambiguous, puisque selon le point de vue descriptif adopté, on peut dire que les idées sont toutes semblables (réalité formelle) ou toutes différentes (réalité objective). Ce texte cartésien est discuté pendant plusieurs dizaines de pages par Malebranche et Arnauld, et leur désaccord is based on this ambiguity.

Arnauld insiste d'emblée sur l'égalité ontologique entre les idées¹⁰ : certes, elles représentent, mais elles sont toutes, et ne *sont* que cela, des modifications de notre esprit : "those diverse thoughts must be no more than different modifications of the thought which is my nature " (*On true and false ideas*, 2, OA, 38, p.184, Kremer, p.6 ; see also 3, OAA, 38, p.187, Kremer, p.9). Arnauld est alors conduit à identifier l'idée et la perception, en expliquant que ces deux termes désignent le même événement mental ("penser à quelque chose"), mais sont différemment connotés : on parle de perception quand on insiste sur l'aspect "modification de l'esprit" ; on parle d'idée quand on insiste sur la relation représentative à l'objet dont l'idée est l'idée :

"I have said that I take *the perception and the idea* to be the same thing. Nevertheless, it must be noted that this thing, although only one, has two relations : one to the soul which it modifies, the other to the thing perceived insofar as it is objectively in the soul ; and that the word *perception* indicates more directly the first relation, and the word *idea* the second. So *the perception* of a square indicates more directly my soul as perceiving a square and *the idea* of a square indicates more directly the square insofar as it is objectively in my mind" (*On true and false ideas*, 5, OAA, 38 p.198, Kremer p.20, Arnauld stresses).

Ainsi, pour expliquer la manière dont un acte de connaissance s'opère, on n'a pas besoin d'intercaler un troisième terme entre l'idée entendue comme perception de l'objet et l'objet dont l'idée est l'idée : "we can know material things, as well as God and our soul, not only *mediatly* but also *immediatly*, i.e. that we can know them without there being any intermediary between our perception and the object" (*On true and false ideas*, 6, OAA, 38, p.210, Kremer, p.31, Arnauld stresses)

Face à cette identification stricte opérée par Arnauld entre idée et perception, entre la modification de l'esprit et la structure représentative de l'idée, Malebranche commente la *Troisième méditation* en radicalisant la distinction opérée par Descartes. Il dissocie ainsi nettement perception d'une part, et idée représentative de l'autre¹¹ : "les perceptions ne [sont] point représentatives des objets et les idées qui les représentent [sont] bien différentes des modifications de notre âme" (*Réponse à la troisième lettre de Monsieur Arnauld*, OC, 9, p.905). Pourquoi cela ? Certes, on peut concéder à Arnauld que lorsque je pense à quelque chose, il y a en moi, substance pensante, un événement mental qu'on peut appeler une "modification" ou une "perception" :

¹⁰ Parmi les principaux commentaires de ce passage de la *Troisième méditation* de Descartes (ou du texte correspondant des *Réponses aux secondes objections*) par Arnauld, voir *VFI* 6, OAA, 38, p.205-207, Kremer p.26-27; *DRVFI*, OAA, 38, p.386-389 ; *Neuf lettres...*OA, 39, p.138-139.

¹¹ Le principal commentaire de ce passage de la *Troisième méditation* de Descartes par Malebranche se trouve en *Trois lettres*, OC, 6, p.214-218 (voir la belle analyse de V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, p.184-185). Pour une comparaison des commentaires croisés de ce texte cartésien par Arnauld et Malebranche, see J. Ganault, "Les contraintes métaphysiques de la polémique d'Arnauld et de Malebranche sur les idées" and R. Wahl, "The Arnauld Malebranche Controversy and Descartes' Ideas"

"Lorsque je vois ce centaure, je remarque en moi deux choses. La première c'est que je le vois, la seconde, c'est que je sens bien que je le vois (...) Je sens que je vois ce centaure, que c'est moi qui le vois, que la perception que j'en ai m'appartient, et que c'est une modification de ma substance" (*Réponse aux vraies et fausses idées*, OC, 6, p.60).

Mais si j'analyse le contenu de cette perception, c'est-à-dire l'idée, je constate que cette idée est ontologiquement irréductible à son être-pensé : l'idée est perçue, mais n'est pas en elle-même une perception. La perception est en effet une modification de mon esprit, alors que l'idée perçue ne se laisse pas, en raison de ses propriétés (par exemple, dans le cas particulièrement parlant d'une figure géométrique : immutabilité, nécessité, éternité, universalité), dériver de ou rattacher à ce que je suis : une substance pensante qui ne possède pas ces caractéristiques. L'idée est donc un être dont la consistance et les caractéristiques intrinsèques sont telles qu'il ne peut pas être dépendant de ma pensée. Il faut la situer en un lieu qui permette de rendre compte de cette consistance et de ces propriétés : Dieu, ou plus précisément l'entendement divin. C'est donc en Dieu que nous voyons nos idées¹².

Sans rentrer ici dans le détail des interprétations, on peut donc résumer ainsi à grands traits l'opposition de Malebranche et Arnauld sur cette question des "idées" : Malebranche défend une position de type representationalist, c'est-à-dire estime que the "direct and immediate objects of perception are never independently-existing physical entities, but non-physical, and (on some versions of this theory) mind-dependant, representative entities ; physical objects are perceived indirectly, by means of these immediatly-perceived entities"¹³, la spécificité philosophique de Malebranche étant de placer *in God* these entities immediatly perceived by my mind when I "have an idea". Arnauld semble plus proche d'une théorie de la connaissance du type d'un direct realism (that is to say "the view that the direct and immediate objects of normal veridical perception are external physical entities existing independently of any perceiving mind (...) For the direct realist (...) the perceiver is (in veridical perception) in direct, non-mediated (non-inferential) perceptual contact with the objects of the physical world")¹⁴, peut-être à tendance empiriste¹⁵

¹² Je résume ici très rapidement la célèbre démonstration donnée par Malebranche in Search, *Elucidation* # 10, texte fondateur —bien plus que l'argumentation seulement résiduelle of Search, III, 2, i to vi— de la vision en Dieu. Voir aussi, très similaire et synthétique, *Dialogues*, OC, 12, p.45 : "Les idées ont plus de réalité que je ne pensais, et leur réalité est immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences, et nullement des modifications de leur être propre qui, étant fini, ne peut recevoir actuellement des modifications infinies (...) Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, vous voyez bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable [God] (...) dans cette substance intelligible qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons".

¹³ S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, p.12.

¹⁴ S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, p.12 .

¹⁵ Voir en ce sens F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t.II, p.161 ; L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, t.II, p.25-26 et p.33 ; L. Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, ch.7, p.181-183 ; E. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, p.452 ; A-R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, p.160.

J'ai résumé ici à grands traits l'interprétation "dominante" de la position d'Arnauld, celle qui se situe dans la lignée des lectures de Th. Reid et J. Laird : voir en ce sens (et en faisant abstraction des nuances propres à chacun de ces interprètes) : M. Cook, "Malebranche versus Arnauld" ; S. Nadler, "Reid, Arnauld and the Object of Perception" et *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, p.7-10 et 131-132 ; D. Radner, *Malebranche, a Study of a Cartesian System*, p.99 ; D. Schulthess, "Antoine Arnauld et Thomas Reid, défenseurs des certitudes perceptives communes et critiques des modalités représentatives" ; J. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, p.14-15 et 60-66. Cette interprétation dominante a récemment été discutée par des commentateurs qui contestent que la position d'Arnauld s'apparente à un réalisme direct, et reviennent à une lecture proche de celle de A.O. Lovejoy pour qui Malebranche et Arnauld are both representationalists : see E-J. Kremer, "Arnauld's Philosophical Notion of an Idea" et D. Moreau, *Cartésiens. Une interprétation de la polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, ch.5. Il faut enfin mentionner H.M. Bracken's provocative interpretation in "The Malebranche-Arnauld Debate : Philosophical or

3 LE TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE : DESORDRE ET VOIES DIVINES, SAGESSE ET PUISSANCE

Pour introduire l'étude du second grand moment de la polémique, moins célèbre que le précédent mais quantitativement plus important puisqu'il a occupé près des deux tiers des textes, on peut repartir de la question posée plus haut : pourquoi Arnauld, qui en veut de manière notoire au *Traité de la nature et de la grâce* où le thème des "idées" n'est jamais abordé, inaugure-t-il ses débats avec Malebranche en s'en prenant pendant deux ans et mille-cinq-cents pages à la théorie de la connaissance de l'oratorien ? Il faut pour le comprendre revenir à ce que Malebranche a dit dans le *Traité* (je m'en tiendrai ici au premier discours, c'est-à-dire à ce qui concerne la "nature").

Que trouve-t-on dans ce *Traité* ? En premier lieu, une théodicée extrêmement originale (à ma connaissance unique chez les catholiques au XVII^{ème} siècle)¹⁶. Malebranche explique que notre monde n'est pas le meilleur possible, et que nous y constatons à bon droit l'existence réelle, positive, de maux et de désordres. :

"Le monde présent est un ouvrage négligé" (*Méd. Chrét.* VII 12, OC 10., p.73, quoted by Arnauld in *Réfl.* I, 6). "Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons. Il pouvait, par exemple, faire en sorte que la pluie, qui sert à rendre la terre féconde, tombât plus régulièrement sur les terres labourées que dans la mer, où elle n'est pas si nécessaire" (*TNG*, I §14, OC 5, p.29, quoted by Arnauld in *Réfl.* I, 1 and 2) . "Les ombres sont nécessaires dans un tableau et les dissonances dans la musique. Donc il faut que les femmes avortent et fassent une infinité de monstres. Quelle conséquence ! répondrai-je hardiment aux philosophes [...] Tous ces funestes effets que Dieu permet dans l'Univers n'y sont point nécessaires. Et s'il y a du noir avec du blanc, des dissonances avec des consonances, ce n'est pas que cela donne plus de force au tableau, et plus de douceur à l'Harmonie. Je veux dire que dans le fond, cela ne rend point l'ouvrage de Dieu plus parfait. Cela le défigure au contraire, et le rend désagréable à tous ceux qui aiment l'ordre [...] Je ne crains point de le redire : l'Univers n'est point le plus parfait qui se puisse absolument [...]. C'est un défaut visible qu'un enfant vienne au monde avec des membres superflus, et qui l'empêchent de vivre. Je l'ai dit et je le soutiens" (*Trois lettres du Père Malebranche à un de ses amis dans lesquelles il répond aux Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld*, III, OC 8, p.765-768).

Ces affirmations constituent une innovation considérable en matière de théodicée, puisqu'elles rompent nettement avec les thèses de Leibniz aussi bien qu'avec celles d'Augustin et Thomas d'Aquin sur l'ordre du monde et la perfection de la création. Arnauld attire donc, avec raison, l'attention sur ce point et se scandalise des affirmations malebranchistes en la matière : "Il est un peu étonnant qu'on ne se soit pas aperçu combien ce langage devait blesser des oreilles chrétiennes" (*Réfl.*I, ch.6, OAA, 39, p.225).

Mais cette rupture de Malebranche avec les théodicées classiques n'est pas autonome, et ne s'est pas opérée à la légère : l'Oratorien s'est donné une théorie de l'action divine qui lui permet

Ideological ?" : il est inutile de chercher une théorie arnaldienne des idées dans les textes écrits contre Malebranche, parce qu'il n'y en a pas (see e.g. p.44-45 : "Furious at Malebranche's dissent from Jansenism, Arnauld's attack is intended to destroy him. No coherent philosophical position supports this attack (...) The point is ideological").

¹⁶ See the essay of D. Rutherford in this volume, and my "Malebranche, le désordre et le mal physique. Et noluit consolari".

d'expliquer pourquoi il y a des maux et désordres dans l'univers¹⁷. Dieu, explique ainsi Malebranche, veut créer le meilleur, le plus parfait. Mais selon l'oratorien la perfection intrinsèque du monde, de la création, n'est pas la seule variable glorifiante considérée par Dieu lorsqu'il crée. Il prend aussi en compte la perfection de ce que Malebranche appelle ses "voies", c'est-à-dire les manières d'agir qu'il emploie pour créer. Autrement dit, ce que Dieu est amené à faire varier, pour l'optimiser, dans sa recherche d'une perfection maximale, ce n'est pas seulement le monde créé en lui-même, c'est le couple monde+voies :

"Dieu veut que son ouvrage l'honore (...). Mais prenez garde : Dieu ne veut pas que ses voies le déshonorent (...). Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'Univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient" (*Dialogues*, OC, 12, p.213-214).

Les voies créatrices sont donc promues au titre d'élément expressif de la perfection divine. Loin d'être de simples moyens indifféremment utilisés en vue d'un résultat (la création) dont seule compterait la valeur, elles doivent être intégrées par Dieu dans sa recherche d'une perfection maximale.

Quelles seront, pour Dieu, les voies de création les plus parfaites ? Ce seront (je résume) les plus simples, celles qui "le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder" (*Dialogues*, OC, 12,., p.214 ; see also *TNG*, OC, 5, p.28), puisque d'une part, "Dieu doit agir d'une manière qui porte le caractère des attributs divins" (*TNG*, OC, 5, p.32), notamment la simplicité, et que d'autre part la simplicité des moyens d'action atteste également la sagesse de celui qui agit :

"Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage : il ne fait pas par des voies fort composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples (...) Il faut conclure de là, que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa Sagesse une infinité de mondes possibles (...) s'est déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production, ou à sa conservation" (*TNG*, I, 13, OC, 5, p.28).

Mais ce ne sont pas les voies les plus simples *absolument* que Dieu va choisir : il ne faut pas oublier que c'est la perfection totale du couple ouvrage/voies qui doit être maximale. Et c'est ici que, selon Malebranche, se découvre l'explication des maux et des désordres rencontrés dans la création. Car les perfections respectives de l'ouvrage et des voies employées pour le réaliser varient de manière inverse. En effet, pour réaliser un ouvrage absolument parfait (sans maux ni désordres), Dieu devrait en vouloir-créer chacun des moindres détails en particulier, et donc multiplier les volontés et voies créatrices particulières. Ce n'est donc pas ce qu'il a fait, pour ne pas sacrifier la simplicité de ses voies : "Si un monde plus parfait que le nôtre ne pouvait être créé et conservé que par des voies réciproquement moins parfaites (...) je ne crains point de le dire : Dieu est trop sage, il aime trop sa gloire (...) pour pouvoir le préférer à l'Univers qu'il a créé" (*Dialogues* IX 10, OC,

¹⁷ Ce point ayant déjà été bien étudié, j'e rappelle seulement les principes de la théodicée malebranchiste qui constituent les axes essentiels de la polémique avec Arnauld. Pour plus de détails, see F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, p.243-295, 307-324 et 419-427 ; G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, p.11-118 ; H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche.*, p.37-93 ; M. Gueroult, *Malebranche*, t.II, p.137-207 ; P. Riley, *The General Will before Rousseau*, notamment p.26-46 et 99-137 ; A. Robinet, *Système et existence*, p.17-44 et 68-114 ; G. Rodis-Lewis, *Malebranche*, p.287-318.

12, p.214-215). A l'inverse, des voies parfaites, c'est-à-dire absolument simples, auraient une telle généralité et empêcheraient donc tellement l'organisation détaillée du monde, que l'ouvrage qu'elles aboutiraient à créer serait immanquablement catastrophique. Ce n'est donc pas non plus ce que Dieu a fait, pour ne pas produire un ouvrage qui le déshonore.

C'est dans l'entre-deux de ces deux extrêmes qu'il faut situer l'explication de ce qu'est notre monde : il n'est ni le plus parfait possible, ni créé par les voies les plus parfaites possibles. Il est le meilleur composé (compromis ?) possible, c'est-à-dire le monde qui correspond au couple ouvrage-voies qui, compte tenu des variations corrélatives et inverses qui affectent chacun de ses deux constituants, offre la perfection maximum. Le monde créé n'est donc pas "le plus parfait qui puisse être absolument" : si Dieu n'avait pas pris en compte les voies, et donc créé par des voies plus complexes, le monde créé eût été, en soi, bien meilleur. D'où l'affirmation de l'existence de désordres, certes limités mais bien réels, dans l'immanenc.

Tout cela converge vers une conclusion : si Dieu agit comme il agit, c'est parce qu'il doit agir conformément à ce que sa Sagesse lui dicte comme étant digne de lui —simplicité et généralité des volontés— plutôt qu'en voulant ce qui serait la perfection du monde créé. On a donc ici une conception spécifique de la liberté d'un Dieu qui "ne peut pas vouloir faire ce que sa sagesse lui défend" (*Réponse à une Dissertation...*, IX 13, OC 7 p.533), c'est-à-dire agir par des volontés particulières et des voies complexes. Négativement, on peut donc dire que Dieu se contraint, ce qui autorise Malebranche à le présenter comme empêché (see *Rép.Réfl.*, I 1 9, OC 8, p.676 : "La sagesse de Dieu l'empêche de composer ses voies"), soumis au devoir (see *RVFI*, 4 12, OC 6 p.40 : "Dieu ne *doit* point troubler l'ordre et la simplicité de ses voies (...) Il ne *doit* point agir (...) par des volontés particulières") et à l'obligation (see *ibid* : "Lorsque l'ordre qui est sa [Dieu] loi inviolable ne l'*oblige* point à en user autrement" ; see also *TNG, Elucidation #3* 26, OC 5 p.189. Plus positivement, on ne doit donc pas concevoir la liberté divine comme une absolue capacité de choix, mais comme l'*autonomie* d'un Dieu qui "se donne à lui-même des lois" et "n'obéit véritablement qu'à ses propres lois" (*Réponse à une Dissertation...*XII 8, OC 7 p.562). De là enfin la fameuse phrase qui va scandaliser mais qui est seulement une manière lapidaire de rappeler que la Sagesse divine limite l'exercice de la toute-puissance : "Sa sagesse le [Dieu] rend pour ainsi dire impuissant" (*TNG* I 38, OC 5, p.47)¹⁸.

4 LES REPONSES D'ARNAULD

On a là autant d'originalités de la théodicée malebranchiste et autant de points qui vont être attaqués par Arnauld dans les *Neuf lettres (...) au révérend Père Malebranche*, puis, surtout, dans les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, qui constituent à notre sens le plus grand ouvrage anti-malebranchiste d'Arnauld.

4.1 Théodicée

¹⁸ Le "pour ainsi dire" n'a été rajouté qu'en 1712. Le texte qu'Arnauld a lu était donc : "Sa sagesse le rend impuissant".

Arnauld va d'abord, mais de manière très rapide comme si cela allait de soi, contester les résultats de la théodicée malebranchiste, en rappelant les arguments classiques d'Augustin et de Thomas d'Aquin pour affirmer la bonté et l'ordre de la création :

"Toute substance est nécessairement bonne, comme dit souvent saint Augustin, et il n'y a que les manichéens qui puissent croire qu'il y en ait de mauvaises. Celles qu'on appelle défectueuses ne le sont qu'en comparaison de celles qui sont plus parfaites. *Nihil vituperatur*, dit saint Augustin, *nisi in comparatione melioris* (...) Un animal monstrueux est, si l'on veut, une dissonance dans l'harmonie de l'Univers. Mais il ne laisse pas de contribuer à cette harmonie" (*Réfl.* I 2, OAA 39, p.203-205). "Il est certain au moins que saint Augustin eût eu de la peine à souffrir qu'on eût parlé si crûment des *irrégularités* et des *désordres* qu'on prétend se rencontrer dans les ouvrages de Dieu. Il eût cru que les Manichéens eussent tiré un grand avantage de ces sortes d'aveux : et c'est ce qui lui a toujours fait nier constamment, contre ces hérétiques, qu'il puisse y avoir d'autre mal dans la nature que celui qui tire son origine du libre arbitre des créatures intelligentes ; c'est-à-dire le péché et la concupiscence (*ibid.*, I, ch.6, p.225). "Ce n'est pas avoir le jugement sain que de trouver quelque chose à redire à vos [Dieu] ouvrages [...] Mais maintenant je suis persuadé que tout ce que vous avez fait est bon ; et je n'ai garde de dire : ne serait-il point à souhaiter que telles et telles choses ne fussent pas ? Car quand il n'y en aurait point d'autres, je pourrais en désirer de plus parfaites ; mais je serais obligé de vous louer d'avoir fait celles-là, encore qu'elles fussent seules. Il n'y a point d'autre mal que la perversité de la volonté, qui vous quitte, mon Dieu, pour ce qui est moins que vous"¹⁹.

4.2 *Miracle, providence, volontés*

Mais les attaques d'Arnauld vont surtout se focaliser sur le thème des volontés générales, de deux manières : Arnauld va en premier lieu tenter de montrer comment ce thème rend difficile, voire impossible, la pensée de certaines notions classiques et centrales en théologie chrétienne. En second lieu, il va montrer comment Malebranche redéfinit de manière inadmissible la notion de Dieu.

Les volontés générales rendent difficilement pensables certains thèmes classiques. C'est tout d'abord le cas des miracles. Lorsqu'on affirme, comme Malebranche, que les lois physiques qui régissent l'univers ont été choisies et mises en œuvre par Dieu comme les meilleures, parce que les plus générales possibles, il devient très difficile de penser la possibilité de l'entorse à ces lois que semble constituer le miracle²⁰. La Providence est la seconde notion mise en péril : si Dieu se contente d'organiser généralement le cours des choses et ne peut (doit) pas décider du détail, toute planification et à plus forte raison toute intervention divine au niveau du particulier paraissent improbables, pour ne pas dire impossibles :

¹⁹ *Réfl.*, I 6, OAA 39, p.225, avec la référence "Confessions, livre VII, ch.14-15-16". Dans ce début du Livre I des *Réflexions philosophiques et théologiques*, les renvois d'Arnauld à des textes classiques d'Augustin (*Confessions* VII, *De Ordine* I et II, *De vera religione*, ch.40) sont redoublés par des références à des textes de Thomas d'Aquin équivalents. Voir le ch.2 qui cite *Somme théologique*, Ia, quest 22 art.2 et quest.49, art.12.

²⁰ Il ne saurait être question de donner ici une présentation exhaustive des très longues discussions auxquelles ce thème du miracle a donné lieu. Les principaux textes d'Arnauld sur ce sujet sont : l'ensemble de la *Dissertation sur (...) les miracles de l'ancienne loi* ; les quatre premières des *Neuf lettres*, les chapitres 7 à 12 et 16-17 du Livre I des *Réflexions*. Les principales réponses de Malebranche sont : l'ensemble de la *Réponse à la Dissertation...* ; *Rép.Réfl.*, II, ch.1, p.695-704 ; II, ch.3, p.716-718 et III, 773-776 ; *Prévention*, p.1114-1116.

[si Dieu n'agit que par des volontés générales] : comment donc puis-je conclure de là que si j'ai bien de la foi en Dieu, il ne manquera pas de me vêtir, de me nourrir, et de me conserver pendant tout le temps qu'il a ordonné que je demeure sur la terre ? (...) A-t-on besoin d'avoir beaucoup de confiance en Dieu pour se laisser emporter à la suite des lois naturelles ?" (*Réfl.*, I, ch.17, OAA, 39, p.335)

De ce point de vue, l'attaque d'Arnauld semble avant tout motivée par des préoccupations d'ordre religieux : il a redouté que la philosophie de Malebranche n'empêche de penser le Dieu personnel qui se dit dans la Bible, celui à qui on peut dire *Pater noster* sans pour autant mésuser de la notion commune de paternité, qui inclut un souci personnalisé, particulier pour l'enfant. Sur le terrain spéculatif, Arnauld cherche donc à rétablir la possibilité de volontés particulières en Dieu. Si Malebranche s'est trompé, c'est qu'il a identifié le volontaire et le légal dans son explication de la manière dont Dieu agit : "Il prend pour la même chose *agir par des volontés générales et agir selon des lois générales*". Or, précise Arnauld, "les lois sont l'ordre selon lequel les choses se font ; et les volontés (surtout en Dieu) sont ce par quoi les choses se font" (*Réfl.*, I, ch.1, p.175). La distinction ici établie est difficile à cerner, mais deux exemples de la *Dissertation (...) sur les fréquents miracles de l'ancienne loi* où ces questions avaient déjà été abordées permettent de l'éclairer:

"Pour m'être prescrit une loi générale de prier Dieu tous les matins, cela n'empêche pas que je ne le fasse chaque fois par une volonté particulière".

"Dieu s'est fait une loi générale de créer une âme et de la joindre à un corps humain aussitôt que ce corps humain serait formé dans le sein d'une femme (...) S'ensuit-il (...) que la naissance de chacun de nous, et la création de notre âme, n'ait pas été l'effet d'une volonté particulière de Dieu ?"²¹.

Il s'agit donc d'enfoncer un coin pour disjoindre une des données fondamentales de la théologie malebranchiste : l'identité posée entre la généralité des voies d'action divines (les lois qui régissent le créé), et la généralité des volontés qui organisent ce créé. Si, comme le tente ici Arnauld, on parvient à différencier généralité du légal et généralité de la volonté, il redevient possible de penser qu'à l'intérieur du cadre général-légal qui régit de toute évidence la création des volontés particulières de Dieu interviennent, qui touchent au détail des êtres créés : *a parte Dei*, la définition de la forme du volontaire ne s'épuise donc pas dans sa caractérisation par la généralité du légal qui l'exprime. Et sans pour autant nier que le monde soit régi par des lois, on peut alors affirmer que les êtres et événements qui le constituent ont donc été voulus "par une destination particulière de Dieu", "par une volonté, positive, directe et particulière" (*Réfl.*, I, ch.2, p.204).

Malebranche est sensible à ces attaques et tente d'y répondre, aussi bien dans les textes écrits contre Arnauld que dans les modifications qu'il apporte à ses livres lorsqu'ils sont réédités (e.g. the *Fourth Elucidation* of the *TNG*, about miracles), ou dans ses nouveaux ouvrages. Ainsi, en 1688, il consacre quatre des ses *Dialogues on Metaphysics and Religion* (#10, 11, 12 and 13) à récapituler et préciser sa pensée sur la notion de Providence, en insistant notamment sur le fait que Dieu a *prévu* tout ce qui allait arriver dans le monde qu'il a choisi de créer "Sa [Dieu] prescience n'a point de bornes, et sa prescience est la règle de sa Providence" (*Dialogues*, XII, 10, OC, XX,

²¹ *Dissert.*, ch.7, p.734 et 737.

p.291)²². Concernant les miracles, Malebranche est de toute évidence mal à l'aise : Dieu, explique-t-il à partir de 1685, autorise un miracle, c'est-à-dire agit par des volontés particulières, quand la perfection globale du couple ouvrage/voies est tellement menacée par une imperfection de l'ouvrage, conséquence de la généralité des voies, qu'il vaut mieux pour Dieu abandonner ponctuellement cette généralité des voies, de manière à augmenter, par l'effet d'une volonté particulière, la perfection du monde, et à maintenir ainsi la perfection optimale du tout²³. Arnauld, implacable, demande alors pourquoi, si Dieu s'autorise à agir parfois par volontés particulières, il n'agit pas toujours ainsi²⁴. Sentant le danger d'un retour massif des volontés particulières, Malebranche, dans une deuxième série de défenses, contre-attaque et s'efforce d'insister à nouveau sur la généralité des voies divines : "Je prétends qu'il est *très rare* que Dieu agisse par des volontés particulières"²⁵. On le voit bien sur cet exemple du miracle : dans ces textes de la polémique avec Arnauld, Malebranche semble parfois osciller entre les exigences structurales qui découlent des réaménagements et précisions²⁶ qu'il ne cesse d'apporter pour répondre à son adversaire et la volonté de ne pas abandonner des thèmes centraux de sa pensée.

4.3 Liberté, puissance et attributs de Dieu

Le second grand axe d'attaque arnaldien porte plus directement sur des questions de théologie fondamentale. De nombreux textes montrent d'abord qu'Arnauld refuse violemment l'affirmation malebranchiste d'une impuissance divine.

"Rien n'est donc plus mal fondé que ce que vous dites dans votre Traité [...] que sa [Dieu] Sagesse l'a rendu impuissant en l'obligeant de ne pas agir par des volontés particulières"²⁷.

On peut trouver trois raisons à ce refus. Arnauld refuse d'abord de soumettre, comme le fait Malebranche, Dieu à la nécessité ou à l'obligation d'agir par des volontés générales.

Comment peut-il donc prendre cet amas de circonstances, qui font naître les monstres, pour une raison qui prouve que Dieu ne le peut par une volonté *positive, directe et particulière*, mais seulement *par une espèce de nécessité* ? [...] Il n'y a rien de plus contraire à l'idée du souverain être que de le faire agir avec quelque sorte de nécessité"²⁸.

²² See also, dans les textes écrits pour répondre à Arnauld, *Réponse à la Dissertation...*, ch.3, 13, 15 et 16.

²³ L'argument développé pour la première fois, de manière rapide, dans la *Réponse à une dissertation de Monsieur Arnauld* (1685) ch.3, puis précisé en Dialogues, XII, §12, OC 12, p.293 .

²⁴ En 1685-1686, dans le texte intitulé *Réflexions philosophiques et théologiques...*

²⁵ Rép.Refl. (1686), I, § 6, t.8, p.661, c'est moi qui souligne.

²⁶ Sur l'ensemble de ces réaménagements que Malebranche fait subir à sa pensée en général et à sa théorie du rapport entre attributs divins en particulier, le travail de référence demeure la première partie de *Système et existence* d'A. Robinet.

²⁷ *9 lettres*, 2, OAA 39 p.32. See also *Réfl.*, II 25, OAA 39, p.584 : "cette *impuissance* qu'on n'appréhende point de mettre en Dieu" ; *Réfl.*, II 30, OAA 39 p.619 : "[Malebranche] ne prétend justifier la bonté de Dieu et le rendre plus aimable aux hommes qu'en le dépouillant de sa puissance [...] Il dit que *sa sagesse le rend impuissant*" etc. (c'est Arnauld qui souligne). On trouve plus de vingt textes de ce genre dans les seules *Réflexions philosophiques et théologiques*.

²⁸ *Réfl.*, I 2, OAA 39, p.204. Voir aussi *Réfl.*, I 2, OAA 39, p.187 : "une NECESSITE absolue" ; *Réfl.*, II, ch.25, p.583 : "[Malebranche] soutient que c'est *nécessairement*, et non librement, que Dieu s'est déterminé à ne point agir *par des volontés particulières* [suit une longue citation de TNG, Elucidation #3, §25] C'est donc *invinciblement* qu'il a voulu agir par des volontés générales, et non par des volontés particulières" ; *Réfl.*, II, ch.26, p.590-591 : "C'est une *vraie nécessité* qui a empêché Dieu d'agir d'une manière qui aurait été si avantageuse pour l'accomplissement de ses desseins" (c'est Arnauld qui souligne dans toutes les citations). See also *Réfl.*, II 6, qui résume tous ces thèmes.

En second lieu face à la conception malebranchiste de la liberté divine comme autonomie, Arnauld veut maintenir une conception qu'on pourrait dire absolue et volontariste de la liberté de Dieu,

"On ne craint point de donner des bornes à la liberté de Dieu, et de l'asservir aux imaginations d'une nouvelle Métaphysique [...] On ne craint point d'assurer *que Dieu forme librement son dessein ; mais que le dessein étant formé il choisit* NECESSAIREMENT LES VOIES GENERALES *qui sont les plus dignes de sa sagesse* [citation de TNG, II, §50]. Et ainsi Dieu n'aura point de liberté dans le choix des voies nécessaires pour l'exécution de ses desseins [...] Mais sur quoi peut être fondée une doctrine si injurieuse à la liberté de Dieu ?" (*Réfl.*, II 26, OAA 39 p.594-595, la typographie est d'Arnauld. "Il est bien étrange qu'on se donne si facilement la liberté de donner des bornes arbitraires à la liberté de Dieu" (*Réfl.*, II 27, OAA 39, p.603).

Enfin la source de l'erreur malebranchiste en ces matières est sans doute d'avoir posé une distinction trop forte entre attributs divins, menant à concevoir "une espèce de combat entre la raison et la puissance de Dieu" (*Réfl.*, II 19, OAA 39 p.544). Contre cette distinction malebranchiste, Arnauld s'efforce à de nombreuses reprises de réunifier les attributs divins ("Peut-on avoir des pensées plus indignes de Dieu que de s'imaginer un tel désaccord entre sa sagesse et sa volonté, *comme si sa volonté et sa sagesse n'étaient pas la même chose ?*", *Réfl.*, III 10, OAA 39, p.748) et forge des expressions qui paraissent destinées à exprimer leur intime identité et leur interpénétration fonctionnelle. Il parle ainsi, en Dieu, de "volonté raisonnable" (*Réfl.*, II 2, OAA 39, p.431), puis affirme que "Dieu ne voulant rien que sagement, il ne veut rien que sa sagesse ne veuille" (*Réfl.*, III 10, OAA 39, p.748 ; see also II, ch.24, p.578 : "tout ce que veut Dieu [est] essentiellement sage dès-là qu'il le veut"). On entend dans ces textes d'Arnauld comme un écho du souci exprimé par Descartes lorsqu'il refusait qu'on distinguât en Dieu entendement et volonté, ou plutôt entendre et vouloir, "*ne quidem ratione*", "pas même par une distinction de raison"²⁹. Malebranche, pour sa part, semble plus proche d'une position analogue à celle de Duns Scot en reconnaissant entre sagesse et volonté en Dieu quelque chose comme une "distinction formelle", qui permet de distinguer en Dieu des attributs distincts antérieurement aux différenciations faites par notre pensée³⁰.

5 LE LIEN : UNIVOCITE

Avant de conclure, il faut répondre à la question qui nous guide depuis le début : quel rapport y a-t-il entre les deux principaux moments de la querelle, que nous avons présentés, entre la dispute autour des idées et ces longues discussions sur le *Traité de la nature et de la grâce* ?

On aperçoit la réponse en s'attachant à ce qu'il y a de plus étonnant, pour nous aussi bien que pour un classique, dans le premier discours du *Traité* : cette prétention malebranchiste à décrire les actes divins et porter de manière assurée des jugements, souvent péjoratifs, sur leurs résultats. Un augustinien, ou un cartésien (Arnauld) diraient qu'il y a là une transgression imprudente des limites du savoir humain possible : Dieu est "incompréhensible", ses desseins nous demeurent "cachés" et il est en conséquence "téméraire" comme on disait in the XVIIIth century, de juger et d'évaluer ses actions.

²⁹ Voir *Lettre à Mersenne* du 27-05-1630, AT, t.I, p.153 : "Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*".

³⁰ Je reprends ici une suggestion de J. Laporte dans *La liberté selon Malebranche*, p.205.

Mais, du point de vue de Malebranche, cette accusation est injustifiée : puisque nous voyons, en Dieu et comme Dieu, nos idées, nous sommes fondés à évaluer ce que Dieu veut et fait. Pour le dire autrement, puisque nous connaissons, au moins partiellement, comme Dieu connaît, et que la connaissance de Dieu est ce qui règle sa volonté et ses actions, il n'y a donc pas de *témérité* à juger, et dans certains cas à critiquer, la conduite créatrice de Dieu et ses résultats :

"Si je n'étais persuadé que tous les hommes ne sont raisonnables que parce qu'ils sont éclairés de la Sagesse Eternelle, je serais sans doute bien téméraire de parler des desseins de Dieu, et de vouloir découvrir quelques-unes de ses voies dans la production de son Ouvrage. Mais comme il est certain que le Verbe Eternel est la Raison universelle des esprits, et que par la lumière qu'il répand en nous sans cesse nous pouvons tous avoir quelque commerce avec Dieu ; on ne doit point trouver à redire que je consulte cette Raison, laquelle quoique consubstantielle à Dieu même, ne laisse pas de répondre à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse" (*TNG*, I 7, OC 5, p.24-25)

"C'est en Dieu et dans une nature immuable que nous voyons la beauté, la vérité, la justice, puisque nous ne craignons point de critiquer son ouvrage, d'y remarquer des défauts [...] Il faut bien que l'Ordre immuable, que nous voyons en partie, soit la Loi de Dieu même, écrite dans sa substance en caractères éternels et divins, puisque nous ne craignons point de juger de sa conduite par la connaissance que nous avons de cette Loi" (*Dialogues* IX 13, OC 12, p.221).

L'opération de connaissance appelée vision en Dieu rend donc légitimes les jugements sur la valeur de la création et la qualité des voies d'action divines. Ce qui pouvait apparaître comme un imprudent prométhéisme théologique trouve donc sa justification méthodologique et sa légitimité théorique dans l'analyse malebranchiste des opérations fondatrices et des conditions de possibilité de la connaissance humaine. C'est pourquoi la structure d'exposition des *Méditations chrétiennes* —un dialogue entre le philosophe et le Verbe— est très signifiante. C'est parce qu'il y a dialogue, c'est-à-dire co-extensivité entre la raison du philosophe et la Raison divine, que les considérations évaluatrices sur l'action et les œuvres divines proposées dans le *Traité de la nature et de la grâce* et les *Méditations* sept à dix sont envisageables, et valables quand elles ont été correctement produites.

Résumons, sans chercher la nuance : une des conditions de possibilité de la théodicée de Malebranche et, plus largement, de l'ensemble des thèses formulées dans le *Traité de la nature et de la grâce*, est ce qu'un moderne appellerait l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu telle qu'elle est impliquée par l'opération désignée comme "vision en Dieu". On ne peut donc pas comprendre la théodicée malebranchiste, aussi bien dans ses contenus que dans ses conditions de possibilité, sans la rattacher à la théorie de la connaissance qui en autorise le développement. En conséquence, une réfutation efficace et complète de cette théodicée ne peut pas faire l'économie d'une critique de cette théorie de la connaissance et du thème de l'union de la raison humaine avec la Raison divine. On comprend alors pourquoi Arnauld, opposé aux conclusions du *Traité de la nature et de la grâce*, estime nécessaire d'écrire *d'abord* un texte consacré à la question des "idées" pour mener à bien son projet réfutatif.

On saisit ainsi l'unité et la querelle et la logique de son déroulement unité, et on peut relire les débats sur les idées à partir de cette question de l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu : quand Arnauld rabat l'idée sur la perception, il cherche à casser et à interdire toute possibilité de complicité intellectuelle ou d'homogénéité entre raison humaine et Raison divine. Si les idées (ne) sont (que) des modifications de notre esprit, il n'y a pas de co-idéation obligée entre Dieu et moi dans un acte de connaissance. L'univocité supposée par Malebranche est donc à tout le moins contestable. Et les affirmations du *Traité de la nature et de la grâce* redeviennent "présomptueuses"

et "téméraires" : à partir d'idées qui sont miennes, et seulement miennes, de quel droit juger de ce que Dieu connaît et de ce que sa sagesse exige ? Et donc de quel droit affirmer que "la sagesse de Dieu le rend impuissant" ? Tout le travail d'Arnauld dans les *Réflexions philosophiques et théologiques* consiste alors à tirer les conséquences théologiques des conclusions gnoséologiques mises en place dans les *Vraies et fausses idées*.

6 CONCLUSION

On conclura sur trois points pour indiquer des directions de prolongation de cette étude qui aura, j'espère, au moins suggéré le grand intérêt de ces débats longs et complexes

i) Il est difficile de donner une grille d'interprétation globale of this controversy. Ou plutôt, on peut envisager, sans qu'elles soient d'ailleurs exclusives, différentes hypothèses de lecture : un Dieu caché "janséniste" et "classic" contre un Dieu plus "moliniste", voire "bourgeois"³¹, qui annonce le déisme des "modernes" du 18th century (see hereafter #2) ; une nouvelle version de la gigantomachie entre amis des formes (Malebranche, as an "idealist") et amis de la matière (Arnauld, as a "realist") que Platon présentait dans le *Sophiste* (245) ; la constitution d'interprétations divergentes de thèmes qui demeuraient ambigus chez Descartes, etc. On suggérera seulement ici que, comme souvent in the 18th century, c'est sans doute dans la distinction et les rapports entre attributs divins qu'il faut chercher le dernier mot du désaccord entre les deux auteurs³² : chez Malebranche, l'établissement d'une distinction forte entre entendement et volonté de Dieu permet d'envisager la préexistence dans l'entendement des possibles offerts à titre de "choisissables" à la volonté créatrice. Elle implique en conséquence une détermination de la volonté par l'entendement, qui se traduit par une limitation des capacités effectives de la puissance, et une restriction des modalités de déploiement de la liberté divine. Elle constitue enfin la condition de possibilité de la vision en Dieu : l'entendement de Dieu étant comme séparé du reste de son être à la manière d'une région autonome, l'homme peut y accéder (voir en Dieu) sans pour autant atteindre la totalité de l'être divin (voir Dieu). Chez Arnauld, l'absence de distinction (autre que de raison) entre entendement et volonté de Dieu interdit de penser une priorité logique et déterminante du premier sur la seconde. N'étant ainsi déterminé par rien d'autre que sa propre essence une et nécessaire, Dieu peut être pensé comme absolument tout-puissant et libre. Enfin, cette indistinction entre attributs divins commande, ou permet, le refus de la vision en Dieu malebranchiste : étant entendu qu'il ne saurait être question, pour un classique, de savoir ce que sont les volontés divines, l'inaccessibilité de cette volonté reflue pour ainsi dire sur l'entendement qui n'est pas séparé d'elle et coupe toute possibilité de partage cognitif entre l'homme et Dieu³³

On a donc incontestablement ici un beau débat, de grand intérêt philosophique. L'important est que cet intérêt ne se réduit pas, comme l'histoire des commentaires consacrés à la querelle

³¹ See B. Grøethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Les oppositions dégagées in this book entre Dieu des jansénistes et Dieu des bourgeois pourraient fournir, sur le plan politico-idéologique, une grille d'interprétation de la polémique entre Malebranche et Arnauld.

³² See Malebranche, *Dialogues*, VII 16, OC 12 p.170 : "Il nous est de la dernière conséquence de tâcher d'acquérir quelque connaissance des attributs de cet Etre souverain, puisque nous en dépendons si fort".

³³ Voir sur ce point l'analyse d'H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p.239-240.

pourrait le laisser croire, à la seule question des idées. Ce n'est pas que cet épisode fondateur soit sans importance ou superflu. Mais les débats techniques sur la nature des idées comme modalités représentatives ne prennent leur sens qu'une fois insérés dans un dispositif de questionnement plus large : c'est l'ensemble des questions impliquées dans le thème malebranchiste de la vision en Dieu, dont l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu et ses nombreuses répercussions métaphysiques et théologiques, qui justifie cette querelle autour des vraies et des fausses idées.

ii) Les questions abordées dans la polémique entre Malebranche et Arnauld ne sont pas toutes originales : en 1684, il y a longtemps déjà que les cartésiens ou leurs adversaires débattaient des thèmes dont nous avons parlé (statut des idées, miracles, providence) ou d'autres dont discutèrent Arnauld et Malebranche mais qui n'ont pas pu être abordés dans le cadre restreint of this paper (validité de l'évidence comme critère de la vérité, théorie de la causalité, rapports entre philosophie et révélation). En revanche, cette polémique eut une fonction de révélateur. Elle contribua à préciser des questions qui devinrent autant de problèmes pour les penseurs du 18th century³⁴. S'il fallait ne retenir que deux concepts que ce débat contribua à mettre en avant sur la scène philosophique, ce serait la notion de représentation dans le domaine de la théorie de la connaissance³⁵, sur laquelle Kant s'interrogera encore, en citant Malebranche, dans sa fameuse *Letter to Marcus Herz* du 21 february 1772 ; et le thème des volontés générales, sur laquelle réfléchiront Montesquieu aussi bien que Hume et qui, au terme d'un mouvement de sécularisation, deviendra la pièce centrale du *Contrat social* de Rousseau³⁶.

iii) At least, reading this debate is also of a great interest for the study of the thought of Malebranche himself. Arnauld était un adversaire de valeur, et ses attaques font apparaître avec une impressionnante précision les originalités et (ou les difficultés) du malebranchisme. De nombreux passages des oeuvres de maturité de Malebranche (from *Dialogues on metaphysics and religion* to the *Réflexions sur la prémotion physique*) peuvent ainsi se lire comme des tentatives de réponses aux problèmes soulevés par Arnauld. Il est donc indispensable de connaître les objections faites par Arnauld pour pouvoir comprendre et apprécier le malebranchisme d'après 1685.

Malebranche l'admettait volontiers : "Monsieur Arnauld" fut un redoutable adversaire. Le feu impitoyable des attaques arnaldiennes porta ainsi, plusieurs années durant, le malebranchisme au point d'incandescence : toute la question est de savoir si cette épreuve le renforça, ou l'anéantit.

³⁴ Sur l'influence de Malebranche au 18th century, see F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, passim.

³⁵ Arnauld et Malebranche sont d'accord pour dire que nos idées *représentent* les objets dont elles sont les idées. Mais Arnauld estime que la conception malebranchiste de l'idée rend impossible la compréhension de cette fonction représentative de l'idée : see *DRVFI*, OAA, 38, p.584-585 and *Letter to Nicole* du 27 april 1684, OAA 2 p.406-411 ; and R. Glauser, "Arnauld critique de Malebranche : le statut des idées".

³⁶ Sur cette histoire de la notion de volonté générale (dont Arnauld est probablement l'inventeur !), see P. Riley. *The General Will before Rousseau*.

Bibliographical supplement. La plupart des ouvrages sur la pensée de Malebranche consacrent des passages à sa polémique avec Arnauld. Dans les ouvrages (plus rares) consacrés à Arnauld, on pourra voir A.R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, passim and especially p.83-154 ; C. Senofonte, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, ch.7, p.221-272 ; L. Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, II, p.18-184.