

Malebranche et Maine de Biran

Victor Delbos

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

MALEBRANCHE ET MAINE DE BIRAN

Victor Cousin, dans une phrase célèbre, a rapproché Malebranche et Maine de Biran. Maine de Biran, a-t-il dit, est « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche ». Peut-être y a-t-il lieu de mettre en rapport les deux philosophes autrement que pour les glorifier l'un et l'autre, ou même l'un par l'autre. N'y aurait-il pas dans leurs doctrines, pardessous les thèses qui les séparent, certaines vues plus convergentes, pouvant servir ensemble à l'éclaircissement de tel grand problème philosophique ? Assurément Maine de Biran semble avoir plus de motifs de critiquer Malebranche que de l'approuver ; il n'en a pas moins une admiration vive pour celui qu'il appelle quelque part « le véritable Platon moderne » ; s'il ne néglige point d'expliquer en quoi surtout il s'oppose à lui, il s'attache cependant assez fermement à lui en quelques points ; quelque limitée que soit cette adhésion, elle indique un aspect de la pensée de Malebranche qui certes n'a point été méconnu jusqu'ici, mais qu'il est important de faire ressortir. Le sens et l'intérêt de cet accord partiel entre les deux philosophes apparaîtront mieux d'ailleurs après qu'on aura compris jusqu'où va leur opposition.

⁂

Comment le philosophe qui définissait essentiellement l'existence du moi par la causalité, qui faisait consister la causalité du moi dans l'effort moteur volontaire, n'aurait-il pas systématiquement combattu la doctrine des causes occasionnelles ?

On sait, en effet, quel est le fond de cette doctrine. Elle peut se résumer brièvement ainsi : Dieu seul est véritablement cause. Ce qu'on désigne sous le nom de cause naturelle n'est point une cause réelle et véritable, mais simplement, si l'on tient à garder le nom, une cause occasionnelle, qui détermine Dieu, en conséquence de lois générales, à manifester de telle façon son action, seule efficace.

Une cause véritable implique une dépendance nécessaire de son effet par rapport à elle. Selon cette exigence, les corps ne peuvent évidemment pas être des causes ; car leur essence est dans l'étendue, et dans l'étendue seule. Or de l'étendue peut se déduire une capacité passive, non une capacité active de mouvement. La matière est donc essentiellement mobile ; mais elle ne peut ni s'imprimer à elle-même, ni communiquer d'elle-même le mouvement qu'elle a. Lorsqu'une boule qui se remue en rencontre et en meut une autre, elle ne saurait lui transmettre ce qu'elle ne possède pas, c'est-à-dire une force mouvante ; la rencontre des deux boules est seulement une cause occasionnelle de la distribution de leur mouvement.

Que l'on considère pareillement ce que sont des esprits finis. Leur nature suppose certes qu'ils peuvent sentir, connaître, vouloir, mais non qu'ils le peuvent par eux-mêmes. La puissance que comportent ces modifications implique soit une infinité dans l'objet, soit une universelle intelligence de l'ordre des choses : ce dont les esprits finis sont incapables. Donc, que l'attention soit dite cause de nos idées, que les choses qui nous frappent et le cours des esprits animaux soient dits causes de nos sentiments, que les biens particuliers soient dits causes de nos volontés : ce ne sont jamais là que des causes occasionnelles. Les esprits finis

ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les affecte ; rien connaître, si Dieu ne les éclaire ; rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le Bien général, c'est-à-dire vers Lui.

Impuissants à agir par eux-mêmes sur eux-mêmes respectivement, les corps et les esprits ne sauraient agir davantage les uns sur les autres ; et quand on parle d'une action des corps sur les esprits ou des esprits sur les corps en vertu d'une puissance qui résulte de leur union, on abandonne le principe des idées claires. À coup sûr un ébranlement imprimé au cerveau est suivi de sensation dans l'âme ; mais on ne doit pas croire que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Il est inintelligible qu'une modification cérébrale puisse produire un sentiment. De même la volonté des esprits finis n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde. Notre bras se remue sans doute quand nous le voulons ; mais de ce mouvement nous ne sommes que la cause naturelle ou occasionnelle, non la cause véritable. Une cause qui ignore comment elle fait ce qu'elle fait n'est pas une véritable cause. Pour être la véritable cause du mouvement de notre bras, nous devrions connaître la totalité des conditions organiques qui permettent à ce mouvement de s'accomplir. Or les hommes remuent leurs bras sans savoir s'ils ont des esprits animaux, des nerfs, des muscles, etc.... On allègue, il est vrai, que pour remuer le bras il ne suffit pas de le vouloir, qu'il faut encore faire effort, et l'on imagine que cet effort, dont on a le sentiment intérieur, est la cause véritable du mouvement qui le suit, parce que ce mouvement est énergique et violent à proportion de la grandeur de l'effort. Mais il y a là une illusion. Autre chose est effort, autre chose est efficace. Nos efforts sont le signe d'une impuissance, non la preuve d'une puissance ; ils ne diffèrent de nos autres volontés pratiques que par les sentiments pénibles qui les

accompagnent ; ils ont lieu quand il y a très peu d'esprits animaux dans les corps ou quand les chairs des muscles sont incommodées par le travail. La prétendue influence de l'âme sur le corps comme du corps sur l'âme se ramène donc à une correspondance réciproque de leurs modalités.

Ainsi Malebranche paraît avoir en quelque sorte infirmé d'avance la portée et jusqu'à la réalité du fait que Maine de Biran qualifiera de fait primitif et qu'il érigera en principe de sa doctrine. Il n'est donc point surprenant que Maine de Biran se soit directement et sous diverses formes attaqué au système des causes occasionnelles. C'est Descartes avant tout qu'il tient pour l'auteur responsable du système. Dominé, en effet, par la notion de substance, Descartes a été empêché par là de saisir la forme concrète sous laquelle l'esprit opère son union avec le corps tout en s'en distinguant ; il n'a donc pu envisager que leur distinction, et il a dû la pousser jusqu'à la séparation extrême, jusqu'à l'impossibilité de toute communication. À ce point de vue, les états des esprits comme les propriétés des corps ne peuvent être que des modifications de natures toutes données : ce qui fait disparaître de ces natures toute activité propre, ce qui oblige par conséquent à transporter en Dieu, par delà ces natures, et en Dieu seul, la causalité efficiente vraiment productrice.

Voilà donc comment la métaphysique cartésienne en vient tout naturellement chez Malebranche à s'identifier avec la théologie, et avec une certaine théologie. Théologie même qui mérite d'être suspectée ; car très involontairement et très indirectement sans doute, mais très certainement, elle favorise cette conception des athées qui fait jouer aux lois générales le rôle de causes efficientes. Tout au moins peut-on dire, — et là-dessus Maine de Bi-

ran prend volontiers à son compte une idée qui, pour être courante, n'en est pas historiquement mieux fondée, — que le malebranchisme et le spinozisme sont de très proches parents : l'importance souveraine que l'un et l'autre accordent, sous l'influence du cartésianisme, à la notion de substance, leur même façon d'abstraire la causalité de la forme du moi pour affirmer l'unité de cause, leur commune tendance à faire résider l'être dans une sorte de fond immobile et passif : tout cela les rapproche singulièrement l'un de l'autre, jusqu'à les faire coïncider en bien des points essentiels.

Que faut-il donc objecter à la doctrine de Malebranche ? Avant tout, qu'elle contredit le témoignage décisif de la conscience, et qu'elle sacrifie à des conceptions ontologiques des vérités psychologiques cependant incontestables. Or, d'où Malebranche a-t-il pu tirer sa notion de cause et de pouvoir efficace, sinon de ce que lui découvre le sentiment intérieur ? Et alors de quel droit peut-il soutenir que cette notion ne vaut que juste en dehors et au delà de la source où il l'a puisée ?

Àl'origine de l'occasionalisme il y a un vice radical de méthode qui consiste à faire invalider par des conceptions objectives et absolues ce que le sujet est pour lui-même et ce qu'il s'attribue à lui-même dans une aperception immédiate de lui-même. Ce vice apparaît en particulier dans les arguments par lesquels Malebranche conclut à l'impossibilité d'une action de l'âme sur le corps. Malebranche ne conteste pas en effet que nous ayons le sentiment de l'effort moteur ; seulement il le traite d'illusion, parce qu'il ne peut en accorder la réalité avec la nature en soi de l'âme telle qu'il la définit. Cependant, si nous croyons justement que nous faisons effort quand la conscience nous atteste que

nous le faisons, pourquoi ne devrions-nous pas croire à l'efficace de cet effort quand la conscience nous l'atteste également ? Car il s'agit, remarquons-le bien, de constater cette efficacité au seul regard de la conscience, sans prétendre envisager l'action de l'âme dans l'absolu. Certes, de ce que le moi est la cause efficiente subjective de la sensation musculaire nous pouvons être autorisés à conclure par induction que l'âme est la cause absolue objective des mouvements volontaires du corps ; mais c'est là une tout autre question, et en tout cas jamais on se saurait poser hors de la conscience quoi que ce soit qui contredise la conscience pour ce qui la concerne, ou même qui ne l'admette pas comme point de départ. C'est parce que Malebranche prétend résoudre d'emblée par raison pure le problème de la communication des substances prises absolument qu'il se montre inconséquent avec lui-même sur la portée qu'il attribue aux révélations du sens intime.

Ainsi il est conduit à dépouiller certaines données de conscience de leurs caractères propres, ou à les frapper de suspicion en vertu d'analogies qu'il leur découvre avec d'autres données qui ne leur ressemblent pas. Autre chose est effort, dit-il, autre chose efficace. Mais cette observation prouverait plutôt l'efficacité, sinon absolue, du moins relative de l'effort. Car il y a un sentiment de l'effort impuissant qui ne peut se spécifier pour nous que par son opposition à un sentiment préalable de l'effort efficace. Que je veuille mouvoir un membre paralysé, je fais dans ce cas un effort impuissant, et dont j'éprouve l'impuissance juste parce que je me souviens que cet effort a eu auparavant une vertu efficace ; c'est ce souvenir d'une efficace antérieure qui détermine la répétition de mon effort, avec le pressentiment que la même cause produira le même effet. Généraliser le cas de l'effort ineffi-

cace, c'est oublier que dans sa réalité primitive et authentique l'effort implique l'efficacité.

Malebranche ne conclut donc à une radicale inefficacité du moi que parce qu'il commence par définir une sorte d'efficacité en soi, au lieu de considérer dès l'abord, comme il le devrait, une efficacité par moi et pour moi. Or, il ne faut point subordonner la certitude d'un fait intérieur à l'autorité d'une connaissance d'un autre ordre dont ce fait, pour être réel, devrait être la conséquence, tandis qu'il en est au fond le principe ; le sentiment intime de notre pouvoir d'agir enferme une vérité qui ne saurait dépendre de la connaissance absolue de ce qu'est l'âme et de ce qu'est la liaison de l'âme avec le corps. Aussi est-ce un argument sans portée que celui qui consiste à soutenir que, pour agir sur le corps, le sujet devrait connaître toutes les conditions organiques de l'exercice et de la transmission de son pouvoir : le sujet n'a pas besoin de savoir par représentation extérieure la manière dont il agit pour être sûr de la réalité de cette action qui est lui-même ; c'est justement parce que cette faculté d'agir s'aperçoit immédiatement par la conscience intime qu'elle ne peut être objectivement expliquée comme une chose en soi ; il y a absurdité à rechercher quelle en est l'essence hors de son acte, et hors du sentiment qu'elle a d'elle-même. « Je me sens et me connais moi cause ou force agissante, dit Maine de Biran, sans me voir à la manière d'un objet, et cette connaissance intérieure, subjective, est la première, la plus évidente que je puisse avoir. Je me sens et me connais ainsi, non pas seulement parce qu'on me touche du dehors, mais parce que je me touche moi-même intérieurement ou que ma volonté se déploie avec un effort senti sur les parties du corps qui lui sont soumises pour les mettre en jeu et les mou-

voir. — Il faut être bien préoccupé de vues systématiques pour dire comme Malebranche que je ne puis agir en moi… »

Au reste, le moi sait bien ce qu'il veut quand il le veut. Mais ce qu'il a besoin de savoir pour cela, c'est uniquement que telle sensation musculaire qu'il veut produire, ou mieux, reproduire, est en son pouvoir ; quant aux moyens organiques auxquels cette sensation est liée, peu importe qu'il en soit informé. Assurément il ne peut agir alors qu'en conformité avec les lois générales de l'union de l'âme et du corps, lois qu'il n'a point faites ; mais il n'y a pas de raison pour que ces lois ne lui réservent pas dans une sphère définie son pouvoir d'action, et qu'elles contraignent ou déterminent l'activité dont elles ne sont que les instruments. Résoudre ce pouvoir dans la simple idée de mouvements qui s'accomplissent, pour mettre d'une part l'idée, de l'autre les mouvements, et pour lier ensuite les mouvements à l'idée par le nœud étranger de la puissance divine, c'est dénaturer l'unité originale qu'ont les mouvements volontaires avec le sentiment d'un pouvoir moteur, et assimiler ces mouvements à ceux que, dans des circonstances favorables, voit s'accomplir notre désir. La confusion du désir et de la volonté est la grande erreur de l'occasionalisme.

Sans doute le désir peut précéder la volonté, et même en susciter l'action ; mais quand l'action volontaire entre en jeu, elle n'en est pas moins entière, avec des caractères qui lui appartiennent complètement en propre. La volonté est concentrée dans les mêmes limites que le pouvoir actif et effectif, tandis que le désir embrasse tout le champ de ce qui peut répondre à une attente passive, si pressante qu'elle soit. Nous ne désirons, en effet, que ce que nous sentons ne pas dépendre de nous, et il est bien

vrai que le rapport de nos désirs et des événements qui les réalisent n'est qu'un rapport de correspondance. Il arrive souvent ainsi que certains mouvements se produisent dans le corps par suite de quelque affection de l'âme ou imagination vive, sans qu'il y ait véritablement action de l'âme. Mais ramener à ce genre d'état l'effort moteur volontaire, c'est procéder comme le fait Bayle quand il explique la croyance à la liberté par l'exemple d'une girouette animée qui serait tournée au gré des vents comme elle le désire sans exercer aucune influence réelle sur ses mouvements : Dieu, seule cause efficace, selon Malebranche, fait pour les mouvements du corps ce que le vent, selon Bayle, fait pour la girouette. Or, dans le cas présent, le témoignage de la conscience s'oppose à toute réduction systématique de ce genre. Lorsque l'être sentant constate l'accomplissement de ses désirs, quelque satisfaction qu'il en éprouve, il a conscience d'avoir reçu une faveur, et non d'avoir exercé un pouvoir ; si forte que soit la liaison établie par l'habitude entre l'énergie de son vœu et l'événement qui arrive à point nommé, il sait bien qu'il y a là simple succession ou concomitance. Et d'un autre côté, d'où l'être agissant tiendrait-il le sentiment de sa puissance motrice volontaire, si tout le développement de ses états internes était réglé par un simple parallélisme avec la série des états externes, particulièrement de ses états organiques ? Comment la conscience d'être ce que l'on est ou de devenir ce que l'on devient se convertirait-elle en la conscience de faire ce que l'on fait et de le faire volontairement ? Rien ne doit prévaloir contre la dualité que manifeste le sens intérieur entre la passivité et l'activité, entre l'inclination du désir et l'effort volontaire.

C'est donc à la conscience qu'il revient de discerner ce qui est propre au moi et ce qui lui est étranger. On n'est jamais autorisé

à frapper de suspicion le discernement qu'elle opère. Nous ne pouvons, reconnaît Malebranche, nous empêcher d'attribuer au corps ce que l'âme sent. Et pourtant Malebranche considère les qualités sensibles comme de simples modifications de l'âme. Pour expliquer dès lors qu'il puisse y avoir des êtres autres que nous, il en vient à supposer des idées, véritables objets que l'âme perçoit hors d'elle, comme nettement distincts de ses modalités. Certes il a eu raison de soutenir que nulle intuition objective ne saurait être considérée comme un simple mode du sujet, et en cela il a eu une vue de la vérité beaucoup plus profonde que son grand adversaire Arnauld, qui conférait à l'âme, pour sa seule qualité d'être pensant, la faculté de saisir directement les choses extérieures à elle. Mais la faute commune des deux philosophes a été de faire abstraction de l'activité originale du moi, et par laquelle le moi, dans l'effort, se distingue de l'objet résistant auquel il s'applique. Par là seulement un objet est véritablement donné au moi et apparaît en même temps comme le lien réel des qualités sensibles que le sujet aliène de lui-même. Au contraire, la substitution de la notion d'âme au sentiment du moi permet d'attribuer hypothétiquement et abusivement à l'âme ce que le moi ne reconnaît pas comme sien, c'est-à-dire, par exemple, les sensations, de rejeter non moins abusivement de l'âme ce que le moi s'attribue, c'est-à-dire l'efficacité du vouloir ; elle favorise ainsi, entre autres erreurs, un idéalisme avoué ou caché. Malebranche remarque justement sans doute que le jugement naturel qui rapporte au corps ce que l'âme sent est une sorte de sensation composée ; mais, au lieu de le décomposer en ses deux éléments réels, l'impression sensible et l'effort volontaire du sujet, il a mieux aimé, contre la plus nette attestation de la conscience, le traiter d'illusion.

Ainsi l'occasionalisme, en toutes ses thèses comme en toutes ses conséquences, est né de la prévalence arbitrairement accordée à la connaissance représentative et objective sur l'aperception immédiate interne.

⁂

Cependant cette prévalence, dans le système de Malebranche, est-elle complète ? En aucune façon, et Maine de Biran l'a lui-même reconnu au point de laisser entrevoir des rapprochements possibles entre la pensée de Malebranche et la sienne.

C'est, en effet, une distinction importante que celle que Malebranche a établie entre la connaissance par idées et la connaissance par sentiment intérieur ou par conscience. Sans les idées que nous voyons en Dieu, nous ne pouvons rien nous représenter hors de nous ; et grâce aux idées qui, vues en Dieu, sont par cela même radicalement distinctes de nos simples modifications, nous nous représentons avant tout l'étendue intelligible, archétype des corps. Mais les idées ne sont pas nécessaires pour que nous puissions nous connaître de quelque façon. Car l'âme, n'étant point séparée d'elle-même, se sent en elle-même ; elle éprouve qu'elle est, qu'elle pense, qu'elle aime, qu'elle souffre, etc. Toutefois, si pour constater en elle ses propriétés et ses modifications, elle peut se dispenser des idées, elle n'obtient pas par cette expérience intime la connaissance claire que les idées enveloppent. L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, alors même que nous ne sentons pas ces propriétés. Au contraire nous ne sommes informés de nos modifications intérieures que par le fait de les sentir, et il nous est impossible de découvrir entre elles des rapports rationnels : ce qui montre bien que nous n'avons

point d'idée de notre âme. C'est pourquoi nous attribuons aux corps des qualités sensibles qui sont à nous, faute de savoir clairement qu'elles se rattachent à notre âme, et par quel lien ; il faut la connaissance claire des corps, fondée sur les idées, pour nous apprendre indirectement que ces qualités sont nôtres, qu'elles sont uniquement des sentiments que nous éprouvons. La substance des corps nous est donc parfaitement intelligible ; mais notre substance nous est inintelligible à nous-mêmes. Il y a sans doute en Dieu une idée qui répond à notre âme, ou plutôt à laquelle notre âme répond ; mais nous ne la voyons pas.

Quelque imparfaite que soit pourtant la connaissance que nous avons de notre âme, elle n'est point fausse. Si elle ne rend pas raison de ce qu'elle nous révèle, ce qu'elle nous révèle est certain. Nous ne nous trompons point lorsque nous nous considérons comme affectés de telle ou telle sensation, même si nous nous trompons en rapportant cette sensation à des objets extérieurs. Nous ne nous trompons point non plus lorsque, sur la foi de notre sentiment intérieur, nous nous attribuons la liberté. Ceux qui disputent sur la liberté exigent qu'on leur en fournisse une idée claire ; or, ils oublient que nous ne connaissons point la nature de l'âme par une idée, que par conséquent nous ne pouvons pas définir absolument ce qu'elle est, son activité, son pouvoir de produire les actes par lesquels elle acquiesce ou n'acquiesce pas aux motifs qui la sollicitent. Quand on est interrogé sur ce que c'est que la liberté, si l'on ne veut pas se contenter des termes généraux selon lesquels elle est le pouvoir de suspendre ou de donner son consentement, tout ce que l'on peut répondre, c'est qu'elle est ce que chacun sent en soi-même lorsqu'il consent ou ne consent pas, et que personne n'en sait davantage.

Il est remarquable que Malebranche, en alléguant l'impossibilité de nous voir en Dieu pour nous connaître nous-mêmes, n'a pas argué de cette impossibilité pour infirmer ce que le sens intime nous apprend des modifications et des qualités de l'âme, comme telles : très différent en cela de Spinoza, malgré la parenté que Maine de Biran, après et avant bien d'autres, a établie entre son système et le spinozisme. Spinoza prétend faire de l'âme un objet de connaissance géométrique aussi défini que les corps, et il invoque contre tout témoignage de la conscience qui s'en écarte ou qui y contredit l'autorité souveraine et sans appel d'une connaissance rationnelle absolue : d'où, en particulier, la série des arguments au moyen desquels il s'applique à montrer que notre croyance au libre arbitre, suscitée et entretenue par notre tendance à faire de la conscience la mesure de la vérité, est justement dissipée par la conception claire de l'ordre universel. Malebranche, au contraire, en limitant aux corps la connaissance proprement rationnelle, garde le droit de s'opposer à ce que la conscience, si imparfait que soit le savoir qu'elle nous fournit, soit jamais, pour ce qui concerne notre âme, frappée de suspicion.

On conçoit que sur cette affirmation du caractère irréductible et singulier de la donnée de conscience, tout en l'estimant incomplète, Maine de Biran ait pu sympathiser avec Malebranche.

Que nous n'ayons pas de notre substance spirituelle une notion déterminée qui nous permette d'expliquer par elle les faits internes, c'est ce que Maine de Biran n'a cessé de répéter, même du jour où il a été convaincu que, par delà le problème de notre existence personnelle, il y a le problème de la réalité absolue ou de la permanence substantielle de l'âme. Il a prétendu que cette

réalité absolue, que cette permanence substantielle est affirmée par une faculté de croire, non par la faculté de connaître. Il a énergiquement soutenu jusqu'au bout que la connaissance de notre moi ne saurait, sans être dénaturée radicalement, prendre la forme d'une représentation objective. « Que si l'on appelait se connaître, avoir l'idée ou la notion de la chose-substance ou force séparée, telle qu'elle est absolument ou en soi, indépendamment de sa propre manifestation intérieure, il est bien évident qu'une telle notion n'a rien de commun avec le sentiment ou la connaissance du moi, comme sujet pensant qui s'applique à cette notion, il la perçoit hors de lui par une lumière intelligible qui l'éclaire et qu'il ne fait pas, c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce qu'ajoute Malebranche dans le même passage : « S'il est nécessaire que je ne me sente qu'en moi-même lorsqu'on me touche, il n'est pas vraisemblable que je me puisse voir en moi-même quoiqu'on m'éclaire. » « On peut appliquer au moi humain, déclare-t-il encore, ce que Malebranche dit de l'âme, qu'il ne se connaît point par idée ou comme objet. »

Malebranche est donc d'accord avec Maine de Biran pour affirmer que la connaissance de nous-mêmes ne doit point se modeler sur celle des choses, pour signaler dans quelle contradiction tombe le moi lorsqu'il cherche à se comprendre comme objet tout en restant sujet. C'est justement et profondément que Malebranche a établi la différence entre se sentir et se connaître. Seulement, entraîné par son système qui fait de la connaissance par idées le prototype de toute connaissance certaine, il a conclu que se sentir n'avait point la portée d'un véritable savoir. Or, « si sentir et connaître objectivement sont vraiment deux choses différentes, se sentir soi n'est autre chose réellement que se connaître soi sentant, et en dernière analyse il ne peut y avoir

d'autre manière de connaître ce qui est soi en le distinguant de ce qui ne l'est pas ». « Malebranche n'appelle connaissance que celle de l'objet, de l'être, qui se manifeste à l'âme, en l'éclairant de la lumière qui lui est propre et qui n'appartient pas à l'âme même ; mais il n'est pas moins vrai, d'après l'expérience intérieure, qu'il y a une connaissance identique au sentiment que nous avons de nous-mêmes ou de notre moi voulant et agissant, qui mérite d'autant plus d'être distinguée et notée à part, que c'est précisément de cette connaissance intérieure que dépend toute connaissance objective, toute lumière du dehors qui sans le moi ne saurait avoir accès au dedans. » Notre substance nous est inintelligible à nous-mêmes, dit avec raison Malebranche ; mais notre causalité en retour nous est, quoi qu'il dise, parfaitement intelligible, car elle se saisit directement, en dehors de toute formule conceptuelle qui lui serve arbitrairement de patron, dans une action de notre moi qui en découvre le caractère authentique autant qu'original. Ainsi s'explique, mieux que par l'inintelligibilité de notre substance, la part d'obscurité que Malebranche rencontre en nous. Nous ne voyons que ténèbres dans nos sensations et nos passions : c'est que ce sont là des modifications de notre sensibilité que nous ne produisons pas ; au contraire, ce que nous produisons par notre effort volontaire nous est immédiatement clair et se rattache à notre moi par le rapport le plus défini et le plus certain. Si donc Malebranche n'eût pas à tort borné la portée de ce qu'il appelle la connaissance par sentiment intérieur, après l'avoir si heureusement distinguée de la connaissance par idées, il eût admis la causalité du sujet humain pour les mêmes raisons qui lui ont fait admettre la liberté.

⁂

Le système de Malebranche n'eût pu naturellement admettre ce développement de certaines de ses vues sans se transformer entièrement. Il n'en contribue pas moins à poser, avec d'autres motifs d'inspiration et d'autres tendances que le système de Maine de Biran, le problème des rapports de la pensée rationnelle et de la conscience. Les deux systèmes peuvent là-dessus se spécifier l'un à l'égard de l'autre par la façon dont ils se comportent l'un et l'autre vis-à-vis du Cogito cartésien. Descartes faisait de l'attribution au sujet la condition la plus générale de toute connaissance, et ce n'était, pour ainsi dire, que postérieurement qu'il distinguait dans les idées celles qui ne sont que des modifications du sujet, que de simples états de conscience, et celles qui représentent des perfections ou des réalités hors du sujet, celles principalement qui se rapportent à d'immuables et éternelles natures. Or, dans sa légitime préoccupation d'expliquer avant tout la relation de notre esprit à la vérité, Malebranche a passé rapidement sur ce qu'on peut appeler le sens subjectif du Cogito ; ou plutôt il n'en a guère dévoilé le sens subjectif que pour l'entendre négativement et pour définir par opposition, dans toute sa rigueur et dans tout son sens, le problème de l'objectivité de la connaissance : peut-être, parmi les rationalistes modernes, est-il celui qui avant Kant a compris dans les termes les plus stricts ce problème. Or la connaissance par excellence étant, pour lui, celle qui rend possible l'attribution de propriétés clairement connues à des objets, l'attribution des idées proprement dites au sujet, loin d'être une garantie de certitude, les empêcherait plutôt de représenter quoi que ce soit hors de nous. Si les idées étaient essentiellement en nous ou à nous, elles ne nous révéleraient que nous-mêmes. Mais elles ne sont pas nous qui voyons ; elles sont ce que nous voyons. Elles sont véritablement des objets dont la réalité se

manifeste par leur intelligibilité même, par la nécessité avec laquelle elles contiennent et elles montrent des propriétés indépendantes de nos manières de sentir et d'agir. Autrement dit, pour que nos connaissances des choses ne soient pas uniquement des modifications de notre esprit, — auquel cas du reste elles ne seraient point des connaissances, — il faut qu'intervienne dans notre esprit une sorte d'élément métaphysique qui l'empêche d'adhérer exclusivement à sa nature subjective, qui le détourne vers les raisons constitutives d'un monde distinct de lui. Voilà ce que Malebranche, dans un autre langage, a admirablement mis en lumière.

De fait, même si l'on n'accepte pas la forme de la vision en Dieu sous laquelle il a conçu la présence et l'influence de cet élément, même si l'on est tenté d'affirmer que les conditions de l'intelligibilité des choses sont beaucoup plus immanentes à notre pensée qu'il n'a voulu l'admettre, il n'en a pas moins expliqué avec force qu'elles sont transcendantes par rapport au sentiment intérieur, lequel, borné à soi, ne peut saisir que soi. Aucune donnée purement psychologique n'est capable par elle-même de nous garantir une réalité véritablement extérieure à nous, et la sensation de résistance, si elle en est un signe pour nous plus frappant, n'en est pas une preuve en soi plus décisive que les autres sensations, sonores, visuelles ou tactiles. Seule la possibilité de nous représenter les choses dans une « étendue intelligible » et par des déterminations qui s'enchaînent régulièrement sans que nous nous y mêlions, autorise à concevoir pour lui-même, l'existence du monde en l'affranchissant de sa relation purement sensible à notre conscience. Maine de Biran n'a-t-il pas dû finir par avouer que, pour expliquer la permanence d'un monde, il fallait faire appel à une faculté de croyance rationnelle,

complètement distincte du fait primitif du sens intime ? Seulement, trop dominé par une notion réaliste de la substance, moins averti qu'il n'eût dû l'être des équivalences que le rationalisme moderne a découvertes entre liaison rationnelle et objectivité, il a étayé du dehors sa doctrine par des contreforts au lieu de la raffermir par un élargissement interne de sa conception de l'esprit.

En retour, ce qu'il a bien mis en relief, c'est l'impossibilité de connaître la vie mentale pour elle-même hors de l'action concrète par laquelle le sujet se l'attribue en la produisant. Interprétant et réformant en psychologue le Cogito cartésien, il a montré que la connaissance de l'esprit ne se borne pas à être logiquement antérieure à celle des corps, qu'elle n'est pas seulement un moyen d'établir les conditions et les garanties de la connaissance en général, qu'elle tient ses caractères propres de la réalité sui generis immédiatement aperçue par elle, qu'elle a donc un contenu irréductible aux formes et aux catégories par lesquelles nous comprenons le monde extérieur. Le fait physique a comme un minimum de nature en ce qu'il n'est que par la loi qui l'explique : et dans ces limites l'occasionalisme de Malebranche peut en principe se justifier ; mais il y a une nature du fait psychologique, nature d'autant plus spécifique qu'elle exprime davantage la causalité interne et, comme disait Maine de Biran, l'effort constitutif du sujet. Certes le développement de notre vie mentale reste en droit intelligible et explicable, mais non de la même manière que la suite impersonnelle des faits physiques : les raisons d'être et les raisons d'agir sont étroitement dépendantes des formes originales que revêtent l'existence et l'action du moi.

Enclin à voir dans la science géométrique de la nature matérielle la science qui comme telle ne laisse rien à désirer, Male-

branche a réservé justement contre elle certaines formes et certains objets d'affirmation appartenant à la conscience ; mais il n'a pu les réserver que d'une manière incomplète, et presque négative. Il laisse subsister le soupçon, que la vue de ce que nous sommes pour nous-mêmes pourrait être plus ou moins radicalement corrigée par la vue de ce que nous sommes absolument, si celle-ci nous était accordée. Or c'est ce que nous sommes pour nous qui constitue essentiellement notre vie mentale, dont l'objet immédiat est tout autre que la représentation du monde : ce que nous sommes pour nous, et par suite, au plus haut degré, ce que nous sommes par nous, ce que nous réalisons.

Il ne s'agit pas de dire, selon un genre de formule trop usité, que Malebranche et Maine de Biran, bien entendus, se concilient ; car l'ordre de réflexions qui leur fait à chacun une part et qui les appelle à concourir ne pourrait être complètement défini que par des pensées qui ne sont pas toutes enfermées dans leurs systèmes : il suffit peut-être d'avoir tâché de montrer comment ces deux grands « métaphysiciens » français se rencontrent encore assez pour que leurs thèses les plus opposées puissent être considérées comme des aspects complémentaires de la vérité touchant les fonctions respectives et les rapports de la conscience et de la raison.

Victor Delbos.

Que l'occasionalisme dérive directement du cartésianisme, cela est incontestable. Que Descartes ait été en fait occasionaliste par endroits, ceci est moins sûr. (Voir O. Hamelin. Le système de Descartes. p. 213-289.) Maine de Biran, quoiqu'il fasse de Descartes le promoteur de l'occasionalisme, relève cependant lui-même tel passage où Descartes déclare que l'expérience qui nous

enseigne que l'âme meut le corps est une expérience certaine. Au fait, la façon dont Descartes, dans sa Correspondance avec la princesse Élisabeth, explique l'action de l'âme sur le corps, beaucoup moins scolastique dans le fond que ne le dit Hamelin, et même nullement scolastique, paraît rapprocher Descartes en quelque mesure de Maine de Biran : car elle représente cette action comme sui generis, et prévient qu'il ne faut pas confondre « la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans une autre », 21 mai 1643, Ed. Adam-Tannery, t. III, p. 667. Voir aussi la lettre du 28 juin 1643, Ibid., p. 691 et suiv.

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/Malebranche_et_Maine_de_Biran. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.