

Cristian MOISUC

„Al.I. Cuza” University of Iasi & Université de Basse-Normandie, Caen

**LA PHENOMENALITE DE L'AME CHEZ
MALEBRANCHE ENTRE *IDEE* ET *SENTIMENT*:
L'ARGUMENT DU MANCHOT**

**The phenomenality of the soul between idea and feeling:
the Malebranche's argument about the amputee**

(Abstract)

The long controversy between Malebranche and Arnauld had as its subject the status of the objective reality of the idea. The stakes in this dispute largely exceeds the framework of a simple theory of knowledge, because the profound implications invoke the original definition of the Cartesian Cogito. Michel Henry argues that Malebranche has opposed the original definition of the Cartesian Cogito as feeling („videor videri”), while Jean-Cristophe Bardout tries to prove that the feeling is restored in the late works of Malebranche. This article attempts to analyze the famous argument of the amputee in order to determine whether Malebranche has really restored the role of feeling in his latest works.

Key words: objective reality of the idea, Cartesian Cogito, representation, perception, feeling

La controverse célèbre sur le statut de l'idée qui opposa Malebranche à Antoine Arnauld et au cours de laquelle les deux amis cartésiens s'affrontèrent (entre 1683 et 1694) en revendiquant le patronage cartésien dans le problème de la réalité objective de l'idée est peut-être la seule controverse de l'histoire de la philosophie qui s'est poursuivie même après la mort de l'un des deux protagonistes : cinq ans après la mort d'Arnauld (en 1694) parurent deux lettres posthumes de celui-ci et Malebranche... y répondit, en y ajoutant un *Traité de la prévention*.

Ce fait anecdotique donne une idée assez exacte de l'ampleur et l'acharnement de la controverse. Celle-ci qui déborda largement le problème du statut de l'idée dans la postérité de Descartes et toucha aussi d'autres matières plus ou moins philosophiques, comme le problème de la grâce de sentiment et de la grâce de lumière, du sentiment et des plaisirs, du motif de l'Incarnation du Christ et de la création du monde par Dieu. Ces questions témoignent aussi de l'extraordinaire enjeu philosophique de la controverse entre Malebranche et Arnauld et des lourdes

conséquences engendrées par chaque thèse qui fut proposée et défendue.

Le texte cartésien qui se prêta à deux interprétations contraires et en apparence également légitimes se trouve dans la troisième *Méditation*: „...si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me présentent des substances sont, sans doute, quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents”¹.

Ce texte est assez ambigu, puisqu'on peut envisager les idées soit du point de vue de leur *réalité formelle* (et elles sont toutes égales, en tant que modifications de ma pensée), soit du point de vue de leur *réalité objective* (et elles sont différentes entre elles).

Pourtant, c'est au nom de la définition cartésienne de l'idée („*ideae nominiae intelligo cuiuslibet cogitationis formam illa, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum*”) et de la réalité objective de l'idée („*per realitateam objectivam ideae intellego entitatem rei representatae per ideam, quatenus est in idea [...] nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective*”²) qu'Arnauld croyait pouvoir critiquer les idées malebranchistes en tant qu'“êtres représentatifs”, „êtres superflus”, „être réellement distinguées des idées prises pour des perceptions”: „il paraît donc de ces deux définitions, aussi bien que de beaucoup d'autres, qu'il dit dans la III-ème *Méditation* et dans la V-ème, que ce qu'il appelle *idée* et sur quoi il fonde ensuite les démonstrations de Dieu et de l'âme *n'est point réellement distingué de notre pensée et de notre perception*. Mais c'est notre pensée en tant qu'elle contient objectivement ce qui est formellement dans l'objet...Et par conséquent, il n'a pas eu besoin, non plus que moi, d'avoir recours à un *être*

¹ AT, IX, 41, 17 sq (Nous citons l'édition Adam-Tannery, Le Cerf, 1897-1911).

² AT VII, 161, 4-9. Arnauld souligne, en citant le texte cartésien, le caractère *immédiat* de l'idée: „Et il paraît que c'est cette idée, qu'il dit être l'objet *immédiat* de notre pensée, *per cuius immediatam perceptionem*; parce que la pensée se connaît soi-même et que je ne pense à rien *cuius non conscius sim*. Et, par conséquent, il n'a pas eu besoin, non plus que moi, d'avoir recours à un *être représentatif*, distingué de ma pensée, pour admettre ces propositions, qui sont très vraies étant bien entendues: *Que ce sont les idées des choses que nous voyons immédiatement*; ou que *c'est ce qui est l'objet immédiat de notre pensée*”. Cf. Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, pp. 205-206. Nous citons d'après l'édition des *Œuvres* d'Antoine Arnauld, 43 vol., Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, réimpression anastatique Bruxelles, Culture et civilisation, 1964-1967. Nous abrégeons désormais *Des vraies et des fausses idées* (œuvre qui se trouve dans le 38-ème volume) par VFI.

représentatif distingué de ma pensée...”³.

Arnauld tient donc pour équivalentes l'*idée* et la *perception*⁴, appliquant ces deux termes au même événement mental („penser, connaître, apercevoir sont la même chose”⁵) mais expliquant que cet événement mental peut être envisagé sous deux rapports: „Il faut remarque que cette chose [la perception ou l'idée], quoique unique, a deux rapports: l'un à l'âme, qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme et que le mot *perception* marque plus directement le premier rapport et que celui d'*idée* le dernier; [...] ce ne sont points deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports; puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit, comme apercevant, et la perception de quelque chose, comme aperçue, et que rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle *idée*) que mon esprit ne l'aperçoive”⁶.

A l'opposé de la position arnaldienne, Malebranche entend prouver que l'idée n'est pas une modification de l'âme et que le statut ambigu de l'idée cartésienne nécessite une clarification. Ainsi avance-t-il la distinction entre *perception* (*modification*) de l'âme et *idée*. Il accuse même Arnauld de ne pas faire de différence entre „les *perceptions* de l'âme, en tant que *modalités* de la substance, et les *idées* des objets”⁷: „Car j'ai dit dans la *Recherche de la Vérité*, Chapitre I et V de la II-ème partie du livre III et ailleurs qu'il ne faut point d'idée pour représenter à l'âme son plaisir, la douleur et généralement ses sentiments, ni pour lui représenter ses propres connaissances, mais les objets de ses connaissances [...] Pour connaître, il faut des idées différentes des modifications de l'esprit. Mais il n'en faut point pour sentir ce qui se passe en soi-même. Vérité que Monsieur Arnauld jusqu'ici n'a pas pu comprendre. Car il croit même que *sentir*, c'est *connaître*. Et c'est pour cela qu'il s'imagine connaître l'âme et ses modifications aussi clairement que les géomètres connaissant l'étendue et les vérités des mathématiques”⁸.

En effet, la distinction que fait Malebranche entre la *perception* et l'*idée* se fonde, on le voit dans le texte ci-dessus, sur la distinction entre *sentir* (les perceptions ou les modifications de l'âme) et *connaître* (les idées des corps).

Mais quel est le ressort profond de cette opposition entre *sentir* et *connaître* et pourquoi Malebranche se sent-il obligé de l'avancer en guise de solution au problème

³ *Ibidem*, pp. 205-206.

⁴ „Je prends aussi pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet”, „J'ai dit que je prenais pour la même chose la perception et l'idée” (VFI, p. 198), „Quand je dis que l'idée est la même chose que la perception” (VFI, p.199).

⁵ VFI, p. 198.

⁶ *Ibidem*, pp. 198-199.

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ *Réponse de l'auteur De la Recherche de la Vérité au livre de Mr. Arnauld, Des vrayes et des fausses Idées*, dans *Œuvres complètes de Malebranche* (désormais OCM) 21 vol., 1958-1970, Vrin, Paris, vol. VI, p. 54.

de la réalité objective de l'idée?

Aloïse Raymond Ndiaye croit que „le problème que pose Malebranche devient légitime et inévitable dès l'instant où *Descartes a enfermé le sujet dans le Cogito*, avec impossibilité d'affirmer, *a priori* et avec certitude, l'existence des corps en dehors de nous. *Enfermée en elle-même, la pensée ne peut saisir que soi*. Comment cette substance pensante, en ne partant que de soi-même, peut-elle saisir autre chose qui lui est extérieure et par nature essentiellement distincte, une chose corporelle? C'est bien cette difficulté que rencontre Malebranche dans Descartes”⁹.

Geneviève Rodis-Lewis avance, en essence, la même interprétation („Car tous deux [Malebranche et Arnauld] se situent en dehors du cercle provisoire ou *s'enfermait Descartes assurant d'abord seulement que je-pense-mes-pensées...*”¹⁰), tandis que Martial Guéroult emploie une sémantique mortuaire pour écrire le *cogito* cartésien et ce qui le différencie du *cogito* malebranchiste: „Tout d'abord, les Idées apparaissent comme la condition des représentation des objets hors de nous, car sans Idées nous resterions *ensevelis à l'intérieur des modification de notre âme*”¹¹).

Même si ces commentaires semblent pertinents, ils appellent cependant deux précisions en vue du recadrage du débat:

- il est vrai que chez Descartes la pensée „ne peut se saisir que soi”, ou „ne peut penser que ses propres pensées”, mais cela ne fait aucun problème, tout au contraire. La formule cartésienne „*videre videor*”¹² („il me semble que je vois”) qui paraît fournir un appui aux trois interprétations que nous venons de mentionner est, selon l'interprétation lumineuse de Michel Henry, la formulation ultime et la plus radicale du *cogito* cartésien, celle qui permet à Descartes de déployer une réflexion féconde sur „l'essence originelle de l'apparaître exprimée dans le *videor*”¹³. Loin de s'enfermer dans un cercle provisoire ou dans une définition tautologique du *cogito* Descartes dissocie entre ce qui apparaît et l'apparaître comme tel, et propose ce dernier en tant que fondement. Mais, tout en proposant l'apparaître comme fondement, il le récuse en tant que *voir*¹⁴, parce que le voir soumet toute chose à la condition tyrannique

⁹ *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 107 (nous soulignons pour mettre en évidence l'idée de *cloisonnement du sujet* dans le *Cogito* et le problème qui découlerait de cet enfermement, c'est-à-dire que la pensée est condamnée à ne pouvoir saisir que soi-même. On pressent ici l'objection de solipsisme).

¹⁰ G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963, p. 100 (nous soulignons toujours pour montrer qu'il s'agit du même présumé que celui de A. R. Ndiaye).

¹¹ Ibidem, p. 118.

¹² AT VII, 29.

¹³ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p.28. Nous résumons, dans les lignes qui suivent, l'interprétation que Michel Henry propose entre les pages 24-52 du même livre.

¹⁴ „Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est précisément pas tel que nous le voyons [...] C'est ce milieu de visibilité et le voir qui se fonde en lui qui perdent leur pouvoir

de l'ob-jection et de l'*ek-stasis*¹⁵ qui rendent la chose visible.

Pour Descartes, ce n'est pas le *videre*, mais bien le *videor*, c'est-à-dire le *sentir* qui sera interprété comme ultime fondement¹⁶ du *Cogito*. La formule „*videre videor*” ne signifie pas „je vois que je vois” (comme une simple duplication, un redoublement de la même essence en quête désespérée de la possibilité de s'auto-fonder dans la certitude de son auto-révélation), comme si *videre* était le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito*, mais „sentir qu'on voit. *Videor*, dans *videre videor*, désigne ce sentir immanent au voir et qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir”¹⁷.

Mais le sentir, le se sentir soi-même exclut l'*ek-stasis* du *videre* qui fonde l'extériorité, parce que la pensée est pensée comme intériorité radicale. Si pour Malebranche le fait que la pensée ne peut se saisir que soi est un problème (suivant les trois interprétations mentionnées ci-dessus), c'est parce qu'il a été „conduit à dire sur le phénomène irréductible et incontestable que la doctrine se donnait explicitement comme point de départ et d'appui...exactement le contraire de ce qu'avait formulé son auteur...”, soutient Michel Henry¹⁸.

d'évidence et de vérité, leur pouvoir de manifestation, au terme de l'*epoché*”. Cf. *Ibidem*, p. 26.

¹⁵ „Voir, c'est regarder vers et atteindre ce qui se tient devant le regard de telle manière que c'est seulement par l'ob-jection de ce qui est ainsi jeté et posé devant que ce dernier se trouve du même coup et identiquement vu et regardé [...] L'*ek-stasis* est la condition de possibilité du *videre* et de tout voir en général”. Cf. *Ibidem*, p. 26. L'*ek-stasis* est délégitimé chez Descartes par la possibilité d'une saisie erronée sous l'influence du Malin Génie. La visibilité du *videre* est douteuse parce que ce que le regard „croit voir quelque chose quand il n'y a rien, croit ne rien voir quand peut-être tout est là”. Cf. *Ibidem*, p. 25.

¹⁶ Pour l'interprétation du *cogito* en tant que *sentir*, cf. Jean-Luc Marion, *La générosité et le dernier « cogito »* dans *Question cartésiennes I*, Paris, PUF, 1991, p. 168 sq. Le *videor videre* n'apparaît pas de façon accidentelle chez Descartes, il réapparaît aussi sous d'autres formes. Outre celles identifiées par Michel Henry, Jean-Luc Marion recense aussi AT I, 413, 14 („*videre ut nos, hoc est sentiendo sive cogitando*”), *Principia Philosophiae I*, § 9 („*nostram mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare*”), AT VII, 28, 22 („*isto cogitandi modo, quem sensum appello*”), AT VII, 29, 16-18 („*hoc est proprie quod in me sentire appellantur; atque hoc praecise sumptum nihil aliud est quam cogitare*”).

¹⁷ *Ibidem*, p. 29. Michel Henry renforce son interprétation de Descartes en renvoyant à deux autres occurrences cartésiennes, en l'espèce AT, IX, 28 („l'âme qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque façon que ce soit”) et AT I, 413 („*dum sentimus nos videre*”).

¹⁸ *Ibidem*, p.82. Il est intéressant de remarquer que l'interprétation de Martial Guéroult va à contresens de celle de Henry. Pour Guéroult, entre Descartes et Malebranche il y aurait une différence liée au statut du *Cogito*: „d'expérience *rationnelle* (inspection de l'esprit), le *Cogito* se meut en expérience *vécue* (témoignage immédiat d'un sentiment irréductible à la raison)”. Cf. *Malebranche. La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955, p. 48. Le *Cogito* cartésien serait „*non comme un vécu*, mais une intuition intellectuelle (inspection de l'esprit)” (*Ibidem*, p. 47, nous soulignons) et „l'enchaînement rigoureux des raisons qui contraint notre esprit à affirmer le *Cogito* attestait comme *du dehors* son caractère

Pourtant, nous croyons que Malebranche rate de peu la saisie du phénomène irréductible du *Cogito* cartésien, comme on peut le constater dans les deux fragments suivants:

i) „Il suffit de savoir que le principe de toutes ces modifications, c'est la pensée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'âme *quelque chose qui précède la pensée*, je n'en veux point disputer, mais comme je suis sur que personne n'a de connaissance de son âme par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit, je suis assuré aussi que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'âme, il ne doit consulter que ce *sentiment* intérieur qui le *représente* sans cesse à lui-même tel qu'il est”¹⁹;

ii) „Enfin notre âme qui a sentiment intérieur de ce qui se passe actuellement en elle, de toutes ses modifications actuelles, *notre âme toute pénétrée, pour ainsi dire, qu'elle est d'elle-même*, ne se connaît point. Toute intelligence qu'elle est elle sera nécessairement inintelligible à elle-même jusqu'à ce qu'elle soit éclairée par l'idée des esprits (...) par la substance lumineuse de la Divinité”²⁰.

Malebranche effleure donc la question d'une définition du *Cogito* plus radicale et plus originaire que par la pensée et suggère que cette définition pourrait, à la rigueur, faire appel au *sentir*, à l'immédiateté la plus originaire du sentir. Mais il rejette ce sentir par une formule paradoxale qui consacre définitivement le pouvoir illimité de la représentation sur le sentir: „ce *sentiment* intérieur qui le *représente* sans cesse à lui-même”. La présence du sentiment n'est pas synonyme d'une immanence originaire. *Le sentiment se re-présente à l'âme*. Le *se sentir* cartésien de l'âme pénétrée par elle-même est raté de peu²¹ parce que, au seuil du *videor*, Malebranche refuse d'entrer et

rationnel” (Ibidem, p. 48, nous soulignons). Guéroult refuse donc au *Cogito* cartésien la définition par le *videor* (niant son pouvoir d'auto-affection et le définissant par l'extériorité de l'*ek-stasis*): „La doctrine de Descartes, selon laquelle je connais clairement et distinctement la nature de mon esprit venait de ce que le processus instaurateur du *Cogito* était conçu comme rationnel, de ce qu'il engendrait comme notion claire et distincte le critérium de la substantialité, de ce qu'il révélait que...la nature de l'âme était nécessairement elle-même intellectuelle, et qu'ainsi la connaissance que j'obtenais alors de ma pensée, comme nature intellectuelle, était tout aussi intellectuelle que la connaissance mathématique de l'étendue pure” (Ibidem, p. 51)

¹⁹ *Recherche de la vérité* (désormais RDV) OCM, I, p. 389. La formulation „s'il y ait dans l'âme *quelque chose qui précède la pensée*” ne reprend identiquement la formulation cartésienne „*cognitione illa interna, quae reflexa semper antecedit*” (AT VIII, 422, 13) que pour mieux la réfuter.

²⁰ OCM IX, 921.

²¹ Même s'il affirme littéralement „je conclus que je suis parce que je me sens” (RDV, IV, IX, p.103). Ce *sentir* affirme ici est un sentir neutralisé par la différence entre *connaître* et *sentir* affirmée quelques pages auparavant: „L'âme sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connaît pas elle ne sait pas comment sa substance doit être modifiée pour souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se sentir et se connaître. Dieu, qui agit incessamment dans l'âme, la connaît parfaitement: il voit

demande à l'immédiateté du sentir d'apparaître en tant que représentation ou en tant qu'extériorité de l'idée.

Le problème auquel essaie donc de répondre Malebranche (comment connaître les choses qui sont hors de l'âme) apparaît précisément parce qu'il ne réussit pas à saisir correctement la formulation cartésienne de l'apparaître originel comme *videor* et l'interprète comme *videre*.

Martial Guérout confirme, par son analyse, le renversement opéré par Malebranche entre *sentir* et *connaître*: „Par elle [la perception], je ne fais que *sentir* une modification qui m'appartient. Au contraire, l'objet immédiat de la perception est *vu* comme étant autre chose que cette modification”²².

Ainsi, rejetant le *cogito* cartésien en tant qu'immanence radicale du sentir et au nom de l'extériorité et de la transcendance („Nos sensations ne sont point distinguées de nous et, par conséquent, ne peuvent jamais représenter rien distingué de nous”²³ ; „L'âme se sent; elle n'est donc point distinguée d'elle-même”²⁴) Malebranche rencontre inévitablement, selon Michel Henry, „le problème de sa réceptivité possible, c'est-à-dire de la possibilité pour quelconque „sujet” de s'ouvrir à elle et de tenir en elle son regard”²⁵. Michel Henry affirme que la radicalité de l'intuition de l'immanence de l'âme et l'exclusion hors d'elle de la transcendance de la représentation conduit Malebranche, de façon paradoxale, à rejeter cette immanence²⁶ pensée par Descartes comme *sentir* au nom du „préjugé fondamental qui réduit toute phénoménalité

clairement, sans souffrir la douleur, comment l'âme doit être modifiée afin qu'elle en souffre; mais l'âme au contraire souffre la douleur, et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître” (Ibidem, p.83). Même dans le sentir le plus vif (dans la douleur), l'âme reste opaque à elle-même, ne pouvant se connaître elle-même.

²² Guérout, op. cit, p. 94 (l'auteur souligne).

²³ *X-ème Eclaircissement*, OCM III, p.142. Ici, le sentir est rejeté parce que *trop intime*. Pour *représenter* quelque chose, il ne faut pas se fier à ce qui est nous est si intimement uni. Les sentiments ne livrent aucune connaissance claire, c'est-à-dire „aperçue d'une manière très parfaite”: „Mais ce que l'esprit aperçoit par sentiment ne lui est *jamais* clairement connu” (Ibidem, p.130). Ici, Malebranche corrige une affirmation assez vague de la *Recherche de la Vérité* qui laissait encore au sentiment un certain rôle dans la connaissance: „Nous connaissons donc *en quelque manière* ce que nous ressentons intimement” (RDV, I, XII, OCM, I, p. 144).

²⁴ III-ème Réponse à *Dortus de Mairan*, OCM XIX, p. 142. L'âme, n'étant point distinguée d'elle-même, ne peut se représenter à elle-même par une idée. Pour se représenter à elle-même, il faut un minimum de distance, rapport minimal à une extériorité. Sans cette distance, il ne reste à l'âme qu'à se sentir, à défaut de se défaut par idée.

²⁵ Ibidem, p. 84.

²⁶ „Echappe ici à Malebranche l'ultime intuition du *cogito*, à savoir que c'est justement dans l'immanence que se rassemble et s'essencifie la semblance originelle en laquelle le voir s'auto-apparaît en lui-même et est ainsi possible en tant que voir effectif, c'est-à-dire comme un voir qui *se sent voir*” – Ibidem, p.84 (nous soulignons)

concevable à celle de l'*ek-stasis*²⁷. Du coup, „le sentiment n’accomplit plus par lui-même l’oeuvre de la révélation, il la demande hors de lui à un pouvoir étranger, il n’est plus le se sentir tel qu’il est en lui-même de l’auto-affection qui le livre tout entier à lui-même tel qu’il est en lui-même”²⁸. Le pouvoir étranger auquel le sentir fait appel est, selon Michel Henry, le pouvoir de l’idée, vue comme *ek-stasis*, comme *extériorité*.

Dans son livre *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Jean-Cristophe Bardout ne partage pas entièrement l’analyse henryenne: „Il ne nous semble pas toutefois qu’il soit pertinent d’opposer aussi nettement la phénoménalité de l’étendue intelligible („lumière de l’*ek-stasis*”) et la ténèbre du sentir...Dans les derniers écrits, dont Michel Henry ne dit rien, le paradigme de phénoménalité de l’âme regagne peut-être le terrain perdu”²⁹. Il soutient que Malebranche changé, à partir de 1693, le schéma qui gouverne les relations entre sensation et idée. La pensée de maturité de Malebranche modifie, selon Bardout, le rapport entre l’idée intelligente et le sentiment: „les efforts déployées pour parvenir (grâce à une redéfinition des rapports entre sentiments et idées) à une meilleure compréhension philosophique de l’individuel bénéficieront à la morale grâce dans laquelle le sentiment fait parallèlement une entrée remarquable”³⁰. Le sentiment (confus) ne sera plus défini par opposition à l’idée (pure), mais sera conçu comme „un produit de l’idée qui résulte de l’accroissement de l’activité eidétique sur l’esprit”³¹. Grâce au concept d’idée efficace, „Malebranche libère la possibilité d’un sentiment porteur d’une intelligence consécutive à son enracinement eidétique”³². Dès lors, „à la connaissance claire et distincte, Malebranche oppose la conscience ou le sentiment intérieur, censé nous manifester la présence de notre âme”³³. Par cette réhabilitation du sentiment, celui-ci „devient vecteur de significations qui tranchent avec l’originelle confusion de la sensation”³⁴.

Cette efficace de l’idée dont Malebranche parle dans l’échange épistolaire avec Dortus de Mairan („c’est cette même idée, et non quelqu’autre, qui m’affecte des perceptions sensibles, qu’on appelle couleurs, rouge, vert, bleu: alors cette même idée devient sensible d’intelligible qu’elle était, c’est-à-dire qu’elle m’affecte de perceptions sensibles”³⁵) permet d’attribuer au sentiment une certaine véridicité: „En se tenant en lieu et place de la chose, le sentiment nous livre

²⁷ Ibidem, p. 84.

²⁸ Ibidem, p. 85.

²⁹ Jean-Cristophe Bardout, *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, George Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2000, n. 1, p. 168.

³⁰ Ibidem, p. 109.

³¹ Ibidem, pp. 114-115.

³² Ibidem, p. 115.

³³ Ibidem, p. 116.

³⁴ Ibidem, p. 115.

³⁵ OCM, XIX, 884.

quelque vérité: ainsi nous accédons au sentiment de notre corps propre par l'efficace de l'idée du corps sur notre âme; or si le sentiment du corps engendre parfois des illusions comme celle de l'amputé, il est dans le même temps assez précis et véracé pour nous informer sur la conservation et la situation de notre corps"³⁶ : „Il est donc évident de tout ceci que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour apprendre la vérité"³⁷.

Sans pouvoir examiner ici de façon exhaustive la théorie du sentiment chez Malebranche, nous risquons l'hypothèse suivante: contrairement à l'interprétation proposée par Jean-Cristophe Bardout, nous soutenons que le sentiment ne réapparaît dans la partie tardive de l'oeuvre en tant que prolongement de l'idée efficace que pour neutraliser définitivement le sentir de soi de l'âme, en non pas pour redécouvrir l'auto-affection comme modalité primitive de notre rapport au monde.

Pour soutenir notre hypothèse, nous examinerons le célèbre argument du manchot, par lequel Malebranche entend prouver que le sentiment n'est que la suite de l'efficace de l'idée. L'argument du manchot, outre le fait qu'il sert à prouver la réalité des idées, permet de tester l'interprétation de Jean-Cristophe Bardout, mais aussi celle de Michel Henry.

Nous pensons qu'il s'agit, dans l'argument du manchot, d'une dispute silencieuse entre l'immanence du sentir (*videri*) et la transcendance du voir (*videre*), dispute dont il faudra déterminer, dans les limites du présent article, le vainqueur.

Cet argument requiert, en tant que donnée préalable, la redéfinition du sentiment comme prolongement de l'idée efficace qui agit sur l'âme : „Tout sentiment agréable ou désagréable n'est que *la perception d'une idée* qui affecte l'âme diversement"³⁸ et encore : „Ainsi, la couleur, la chaleur, la froideur, le plaisir que l'on sent dans sa main ne sont autre chose que *des perceptions de différents genres* et dont il y a plusieurs espèces, perceptions, dis-je, *produites toutes par la même idée* de la main présente actuellement à l'âme et agissante en elle par son efficace"³⁹.

Cette définition prive le sentiment de son indépendance qu'il avait par rapport à l'idée. L'existence du sentiment dans l'âme n'est plus la preuve irréfutable de l'existence de mon propre corps, avec ses passions, mais de l'existence de l'idée efficace. La conséquence immédiate de cette thèse est que le sentiment (en tant qu'effet de l'action de l'idée) affecterait l'âme même en l'absence de tout corps ou d'une partie du corps : „Elle [l'âme] peut les avoir ces

³⁶ Jean-Cristophe Bardout, *op. cit.*, pp. 115-116.

³⁷ OCM, I, p. 129.

³⁸ OCM, XIV, p. 12.

³⁹ OCM, XIV, 13.

perceptions quand même tous les corps seraient anéantis et le sien propre”⁴⁰, „Quand je n’aurais point de corps, et qu’il n’y aurait rien de créé que mon âme, Dieu par ses idées efficaces pourrait donc me faire voir et sentir comme je vois et je sens”⁴¹.

Ce corps particulier dont je *sens* la douleur perd ainsi le droit d’être senti comme *mon* propre corps : „on ne sent point même ton propre corps en lui-même, mais par son *idée*”⁴². Si je ne peux *sentir* la douleur en mon propre corps, je ne peux que *juger*, par *l’idée*, que ce corps qui existe est le mien: „Lorsque l’idée du corps touche l’âme d’un sentiment fort intéressant, tel qu’est la douleur, *cette idée nous fait juger*, non seulement que ce corps existe, mais de plus *qu’ils nous appartient* comme il arrive à ceux-mêmes à qui on a coupé le bras”⁴³.

Du coup, l’union substantielle entre l’âme et le corps ne peut plus être défendue. La seule union qui peut être affirmée est l’union entre l’âme est l’idée : „Mon esprit ne sent point immédiatement son propre corps, il ne lui est point immédiatement uni, mais à l’idée de son corps”⁴⁴. Malebranche réduit ainsi l’union substantielle de l’âme et du corps à un parallélisme produit par Dieu entre les pensées de l’âme et les mouvements du corps „Mais que le corps et l’âme soient unis tant que l’on voudra selon les idées vulgaires de leur union, jamais ces substances n’agiraient l’une sur l’autre si l’on en séparait l’action de celui qui est le lien de tous les unions, la cause véritable de la réciprocation mutuelle des pensées de l’un et des mouvements de l’autre. Car ôtez l’efficace divine tout est mort et sans mouvement”⁴⁵.

Les passions que je sens dans mon âme, ne sont pas à proprement parler *mes* passions, parce qu’elles ne proviennent pas de mon corps, elles ne proviennent même pas de mon âme : „Si je ne puis agir en moi, ni m’éclairer, si je ne puis produire ni mes plaisirs, ni mes lumières, qui sera capable de m’instruire et de me rendre heureux?...Je sens bien qu’*on agit en moi*”⁴⁶.

*Je sens qu’*on agit en moi**. Cette formule malebranchiste neutralise, de façon lapidaire et impitoyable, l’immanence cartésienne du sentir. Si l’on sent, ce n’est pas ses passions, ce n’est pas son propre corps ; on sent l’action d’une instance extérieure à l’âme : l’idée efficace qui se trouve dans la substance intelligible divine : „C’est la substance intelligible de la Raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu’il y a en elle qui représentent les corps”⁴⁷ ; „Sils

⁴⁰ OCM, IX, p. 963.

⁴¹ OCM, XIX, p. 910.

⁴² OCM XV, p. 9.

⁴³ OCM, XII, p. 118.

⁴⁴ OCM, XIX, p. 910.

⁴⁵ MCM, IX, p. 963.

⁴⁶ OCM, X, p. 20.

⁴⁷ OCM, XII, p. 118.

connaissent, s'ils voient et sentent les corps qui les environnent et le leur propre, c'est que la substance divine, en tant que relative au corps...affecte les esprits ou d'une pure perception ou de toutes ces perceptions sensibles, qu'on appelle couleur, saveur, odeur et le reste"⁴⁸.

L'immanence immédiate du sentir cartésien exprimé comme auto-affection de l'âme reçoit peut-être la réfutation la plus violente et la destitution la plus radicale dans la phrase suivante : „Je dis non seulement que c'est en Dieu que l'on voit immédiatement les corps qui nous environnent, il me paraît même que *ce n'est qu'en Dieu que l'on sent son propre corps*"⁴⁹.

Plus que l'idée, c'est Dieu qui joue le rôle de l'extériorité la plus radicale. Pour reprendre la formule de Michel Henry, le se sentir de l'auto-affection ne livre plus l'âme à elle-même; le sentir s'efface et s'anéantit devant un pouvoir étranger vu comme *extériorité*. C'est Dieu qui se tient devant et en face de l'âme et qui la touche en lui provoquant des sentiments. C'est Dieu qui, en dernier ressort, prive le corps de ses sentiments et l'âme du pouvoir d'apparaître à soi-même sous le mode d'auto-affection. Dieu est l'extériorité la plus radicale sans laquelle nous ne pourrions jamais nous connaître nous-mêmes: „Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes, *il faut que nous nous regardions hors de nous* pour nous voir, et nous ne connaissons jamais ce que nous sommes jusqu'à ce que *nous nous considérions dans celui qui est notre lumière* et en qui toutes choses deviennent lumière"⁵⁰.

Sans examiner ici les lourdes conséquences métaphysiques et théologiques de la position malebranchiste, nous nous arrêterons aux principaux textes tardifs dans lesquels Malebranche affronte le problème de l'immanence du sentir et le neutralise grâce à la conception ek-statique de l'idée. Il s'agit des occurrences de l'argument du manchot, que nous commentons brièvement :

i) „Car puisque l'expérience apprend *qu'on sent la douleur dans un bras qu'on n'a plus* et que la nuit en dormant nous voyons des couleurs comme répandues sur des objets imaginaires..."⁵¹.

Ce texte n'affirme la réalité de la douleur dans un bras amputé que pour la neutraliser par une comparaison avec la vision des couleurs sur des objets imaginaires. Le sentir est ainsi dépossédé de son pouvoir immanent de phénoménalisation du corps. L'équivalence entre *sentir* et *voir* (affirmée ouvertement : „Voir *ou* sentir les corps qui nous environnent et même le notre, n'est autre chose qu'avoir diverses perceptions sensibles ce diverses parties de l'étendue"⁵²) est avancée que dans le seul but de réduire l'immanence du sentir interne à la transcendance de la vision d'un objet extérieur.

⁴⁸ OCM IX, p. 958.

⁴⁹ OCM, IX, p. 960.

⁵⁰ OCM, III, p. 90.

⁵¹ OCM, XII, p. 114.

⁵² MCM, IX, p. 963.

ii) „Il est encore bon de remarquer ici en passant que l'expérience apprend *qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps qui nous ont été entièrement coupées*, parce que les filets du cerveau qui leur répond étant ébranlés de la même manière que si elles étaient effectivement blessées, l'âme sent dans ces parties imaginaires une douleur très réelle”⁵³.

Malebranche affirme ici que la douleur n'est pas sentie dans le corps ou dans ses parties coupées, mais dans l'âme. Même si l'homme sait qu'il n'a plus le bras qui lui provoque apparemment la douleur, cela ne l'empêche pas de ressentir de la douleur. La vivacité du sentiment de douleur ne suffit pas pour l'exempter de l'accusation de fausseté, comme le prouve le texte suivant :

iii) „Le sentiment le plus vif, et qui semble avoir un rapport plus que nécessaire à quelque corps actuellement existant, c'est la douleur. Néanmoins il arrive souvent que *ceux qui ont perdu un bras y sentent des douleurs très violentes, même longtemps après la perte de ce bras*. Ils savent bien qu'ils ne l'ont plus, lorsqu'ils consultent leur mémoire, ou qu'ils regardent leurs corps; *mais le sentiment de douleur les trompe*”⁵⁴.

Le sentiment est trompeur, parce qu'il induit l'illusion que la main coupée existe et engendre encore des sensations. La main réelle n'existant plus, la seule main qui peut affecter l'âme est la main idéale, l'idée de main. Plusieurs textes sont ici à citer :

iv) „Car l'expérience apprend *qu'un manchot sent une main qui lui fait mal et il n'a plus la sienne*. C'est donc *l'idée de sa main qui l'afflige*”⁵⁵.

v) „Il y a donc *un bras idéal qui fait mal au manchot*, un bras qui l'affecte seul d'une perception désagréable, *un bras efficace et représentatif de son bras inefficace*, un bras par conséquent auquel il est uni plus immédiatement qu'à son bras propre bras, supposé même qu'il l'eût encore; puisque ce n'est que par l'efficace divine de *ce bras idéal dont il a une perception immédiate qu'il sent son véritable bras* ; puisque soit qu'il ait ou qu'il n'ait pas de bras, il a ou peut avoir également la même perception”⁵⁶.

vi) „Car il y a mille expériences que des gens à qui on a coupé le bras, sentent encore longtemps première que la main leur fait mal. Certainement la main qui les touche alors, et qui les affecte d'un sentiment de douleur, n'est pas celle qu'on leur a coupée. *Ce ne peut donc être que l'idée de la main*, en conséquence des ébranlements du cerveau, semblables à ceux que l'on a quand on nous blessée la main”⁵⁷.

⁵³ OCM, I, p. 125.

⁵⁴ OCM III, p. 56.

⁵⁵ OCM, XIX, p. 910.

⁵⁶ OCM, IX, p. 961.

⁵⁷ OCM XV, p. 9.

vii) „Supposons qu'un manchot ait le cerveau ébranlé comme moi, lorsque je regarde ma main...Mais de plus, il est ordinaire au manchots de sentir des douleurs très vives dans les membres qu'on leur a coupés. Donc un manchot, qui certainement ne peut voir immédiatement et directement une main qui n'est plus, puisque le néant n'est point visible, mais seulement *l'idée qui la représente*, peut être affecté par une seule et unique idée de diverses perceptions telle que sont la couleur et la douleur”⁵⁸.

viii) „Il est donc visible que *ce bras idéal qui fait mal au manchot* et à ceux-mêmes qui ont par exemple un rhumatisme le long de leur bras effectif et réel n'est qu'une substance efficace, capable d'agir immédiatement sur les esprits et de les faire et voir et sentir à eux...Car enfin, la perception de l'âme dans celui qui voit ou qui sent un bras, n'est que la perception qu'on appelle couleur ou douleur de l'étendue qui compose le bras, *perception dis-je immédiate et directe de l'étendue idéale du bras*, sans laquelle on ne peut ni le voir, ni le sentir, comme nous l'apprend l'expérience”⁵⁹.

ix) „Cependant, ce n'est pas notre propre corps qui agit sur notre âme, mais l'idée de notre corps. Car *la main qui fait mal à un manchot*, lorsque l'origine des nerfs qui répondaient à sa main avant qu'on la lui eût coupée sont rudement ébranlés, n'est que *la main idéale*. Car sa main qu'il croit être celle qui lui donne la perception douleur n'est plus. Avant même qu'elle fut coupée ce n'était point elle qu'il voyait et qu'il sentait immédiatement, *car il n'y a que les idées qui affectent les esprit*”⁶⁰.

A la lumière des textes de iv) à ix), il nous semble pertinent de soutenir que le sentiment ne réapparaît dans l'œuvre de maturité de Malebranche (les fragments cités appartiennent tous à l'œuvre de maturité, c'est-à-dire les *Lettres à Arnauld* (1699) et *L'entretien d'un philosophe chrétien en d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708)) que pour être inscrit de façon définitive dans l'idée efficace. Si le sentiment devient le prolongement de l'idée efficace et s'il s'exempte de la disqualification primaire dont il était frappé dans la *Recherche de la vérité* (la thèse de Jean-Cristophe Bardout), c'est au prix d'une disqualification phénoménologique plus radicale que la première : il perd son pouvoir de manifestation du corps réel.

La question de la présence de la douleur dans le bras coupé du manchot n'a, pour Malebranche, qu'une seule réponse : l'âme est affectée par un bras idéal, ou par l'idée du corps. Martial Guéroult avait déjà remarqué le vice de ce raisonnement : „La douleur qu'il ressent est attribuée, nous dit-on, à l'idée du bras. Comme le bras matériel n'est plus, la cause de la douleur ne peut être le bras

⁵⁸ OCM IX, p. 958.

⁵⁹ OCM, IX, pp. 961-962.

⁶⁰ OCM, XIX, p. 885.

matériel inexistant, ce ne peut être que le bras idéal, seul réel. Mais cet argument suppose ce qui est en cause : du fait que la sensation est attribuée à l'idée de bras, on ne saurait prouver que cette idée en est la cause, pas plus que le fait d'attribuer au bras matériel la douleur ressentie ne prouve que cette douleur avait la cause dans le bras matériel affecté d'une lésion"⁶¹.

A aucun moment Malebranche n'envisage la position cartésienne comme hypothèse possible, c'est-à-dire le pouvoir de l'âme de s'auto-affecter. S'il y a affection dans l'âme, c'est qu'il y a toujours action *de l'extérieur*.

Si l'âme sent, c'est qu'on agit en elle, affirme Malebranche. *On agit*. Ce pronom indéfini marque parfaitement l'aporie finale du sentiment : le sentiment est *en moi*, sans être *de moi*. Même le sentiment le plus vif qui puisse se manifester, c'est-à-dire la douleur, ne provient pas de mon corps, comme le prouve l'expérience du manchot. Le sentiment qui existe en moi provient de cette extériorité appelée idée efficace ou Raison de Dieu.

Si l'âme est dépossédée du pouvoir de s'auto-affecter, si l'union de l'âme est du corps n'est plus union réelle, mais simple réciprocation des modalités, si Dieu peut causer dans mon âme les sentiments de douleur, de joie, de tristesse même dans l'éventualité de la disparition de ce corps que je dis être le mien, alors l'existence et l'utilité du corps devient impossible à prouver. Il ne nous paraît pas exagéré de soutenir que le sentiment ne revient sous la plume tardive de Malebranche que pour clore de manière définitive l'intériorité de l'âme et pour lui interdire toute phénoménalisation autre que celle par l'*ek-stasis* de l'idée.

Nous pensons donc que l'interprétation de Michel Henry n'est pas contredite par la théorie malebranchiste tardive du sentiment, mais, bien au contraire, qu'elle y trouve sa confirmation.

Bibliographie

- Arnauld, Antoine, *Œuvres*, 43 vol., Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, réimpression anastatique Bruxelles, Culture et civilisation, 1964-1967
Descartes, René, *Oeuvres*, éd. Ch.Adam et P.Tannery, Paris, Le Cerf, 1897-1911
Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985
Guérout, Martial, *Malebranche. La vision en Dieu*. Paris, Aubier, 1955
Malebranche, Nicolas, *Œuvres complètes de Malebranche* (OCM) 21 vol., Vrin, Paris, 1958-1970
Marion, Jean-Luc, *Question cartésiennes I*, Paris, PUF, 1991
Ndyaye Raymond, Aloïse, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, J. Vrin, 1991

⁶¹ Guérout, *op. cit.*, p. 92.

Rodis-Lewis, Geneviève, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963

Bardout, Jean-Cristophe, *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, George Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2000

* This paper presents a part of a research granted by Romanian Ministry of Education, Research and Innovation (CNCSIS grant no. 788, code 2104: *The constitution of the public space. A phenomenological-hermeneutical approach*, 2009-2011, grant director: Lecturer Dr. George Bondor).

Cristian MOISUC: Researcher Drd., „Al.I. Cuza” University of Iasi (Romania) & Université de Basse-Normandie, Caen (France). PhD-thesis: *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Verbe, union, représentation*.
Email: cristian.moisuc@uaic.ro