

*ARNAULD CONTRE MALEBRANCHE :
LE POLÉMISTE ET LE MÉDITATIF (1)*

par Denis MOREAU

Antoine Arnauld, c'est entendu, fut un écrivain polémique. Et si l'on se demande pourquoi il choisit la forme polémique pour rédiger un très grand nombre de ses ouvrages, une réponse semble s'imposer : c'était une affaire de tempérament. De Malebranche, qui dépeint à plusieurs reprises son adversaire comme un fâcheux à l'humeur chagrine (2), jusqu'à Sainte-Beuve, qui explique ce qu'il appelle « la nature polémique et infatigablement pugnace » d'Arnauld par ses origines auvergnates et sa place de petit dernier d'une nombreuse famille (3), cette explication d'ordre psychologique semble aller de soi : Arnauld fut polémiste en raison d'une bien regrettable véhémence biologique ; et s'il avait été moins grognon et moins agressif, il aurait procédé et écrit de manière différente.

Ces affirmations ont probablement une certaine pertinence. Je me propose cependant d'essayer de montrer, à partir d'une analyse des reproches qu'Arnauld adressa à Malebranche, qu'il existe chez lui une justification théorique forte de l'usage du genre polémique. Cette analyse permettra, en retour, d'interpréter la polémique entre Arnauld et Malebranche comme le conflit de deux grandes théories de la constitution et de l'acquisition du savoir, et comme l'épanouissement d'une tension entre mode polémique et mode méditatif qui était latente dans l'héritage cartésien revendiqué par les deux penseurs (4).

I — Les fausses évidences du révérend Père Malebranche

L'une des critiques qu'Arnauld adresse constamment à Malebranche, au cours de la longue polémique qui les opposa de 1683 à 1694, peut se résumer ainsi : vous êtes un méditatif, et cela vous a conduit à

vous tromper (5). Tentons de préciser ce qu'est, selon Arnauld, un philosophe méditatif : il s'agit d'un penseur solitaire (6), présomptueux (7), confiant (8) — ces mots reviennent, comme autant de leit motive, dans l'ensemble des textes anti-malebranchistes —, imperméable aux remarques et aux critiques, et inébranlablement convaincu de la validité des thèses philosophiques qu'il avance. Cela revient à dire que, selon Arnauld, Malebranche, trop confiant en l'évidence supposée de ses évidences, a cru recevables comme vraies des thèses à tout le moins suspectes, et a imprudemment érigé une conviction personnelle en certitude objective. Bref, pour le dire en des termes plus cartésiens, l'oratorien a fait un usage imprudent et abusif de ce que nous avons aujourd'hui pris l'habitude d'appeler le critère de l'évidence (9).

L'enjeu philosophique qui sous-tend cet ensemble de reproches arnaudiens est donc clair : c'est la question, classique chez les post-cartésiens, de la validité de l'évidence, comprise comme critère de la vérité. Au-delà, donc, des reproches particuliers qu'il adresse à Malebranche le méditatif, Arnauld s'inscrit ici dans le débat qui, lorsqu'il écrit, agite depuis des années les milieux cartésiens : comment éviter une dérive psychologisante du critère de l'évidence ? Comment, en le recevant pour valable, ne pas prendre le risque d'élever une simple conviction subjective à la dignité de norme de la certitude, et ne pas se satisfaire de la sincérité comme critère d'évaluation de la vérité (10) ?

Arnauld ne s'est pas contenté de poser ces questions : des *Objections* adressées à Descartes jusqu'aux textes anti-malebranchistes, en passant par le chapitre vingt de la troisième partie de la cinquième édition de la *Logique* (11), il a aussi tenté de proposer une explication qui rende compte de cette possible dérive subjectiviste qu'il dénonce dans l'usage du critère de l'évidence. Elle est, avance-t-il à plusieurs reprises, l'effet de ce qu'il appelle l'amour-propre (12) ou la superbe (13). Expliquons : cela revient, comme l'écrivait Louis Marin, à suspecter la capacité d'un « *cogito* doublement menacé par les fantasmes du moi et les puissances de l'inconscient » (14) à reconnaître le vrai dans la transparence supposée de ses évidences. Car le sujet pensant n'est pas neutre, et sa pensée n'est pas un tranquille mouvement de pure intellection dont rien ne viendrait perturber l'exercice. Ce qu'il pense et dit est toujours informé/déformé par ce que les auteurs de la *Logique* appellent « l'amour-propre, l'intérêt et la passion » (15). C'est certes d'abord dans la rhétorique, désignée comme le mode de concrétisation et d'apparition dans le langage d'autant de figures du désir, qu'Arnauld et Nicole recherchent les effets de ce triplet terrible. Mais, comme le montrait bien Louis Marin (16), il ne fait pas de doute que, plus profondément, c'est

la cogitation même de l'*ego*, et la façon dont il vit et pense son rapport d'évidence à cette cogitation qui sont ici mises en question. Toute la difficulté est alors de savoir, pour reprendre une expression de Husserl, si « le moi de la méditation [...] peut devenir spectateur impartial de lui-même » (17). Si l'amour-propre en effet me fait désirer d'avoir raison, et que le fait d'avoir raison se révèle à moi sous l'aspect de l'évidence, alors il faut tenir que l'amour-propre induit un désir d'évidence. Ainsi, le travail sourd de l'amour-propre sur l'*ego* philosophant se traduira par la tentation de considérer comme évidentes, à tort, mes pensées, justement parce que ce sont les *miennes* (18).

Ce sont bien des réflexions de ce type qu'on retrouve disséminées dans les critiques qu'Arnauld adresse à Malebranche. Si l'oratorien s'est trompé, indique-t-il, c'est parce que l'amour-propre-désir-d'avoir-raison a insidieusement faussé son jugement. Le statut de la *confiance* malebranchiste tant de fois pointée par Arnauld est alors déterminé : elle est à la fois l'autre nom et l'effet de ce travail de l'amour-propre auquel Malebranche a insensiblement succombé dans l'élaboration et la formulation solitaire et méditative de sa philosophie. Malebranche a péché par naïveté et angélisme théoriques : emporté par toutes les puissances de brouillage, qui lui ont fait prendre, parce qu'il le désirait, pour évident ce qui est loin de l'être, il a cru en la neutralité et en l'honnêteté de sa persuasion d'être dans le vrai, et n'a pas pris les précautions nécessaires pour éviter de telles déviations.

Ici se précise la position — originale — qu'Arnauld occupe dans le débat à propos du critère de l'évidence. Ce qui est dangereux selon lui dans le critère cartésien, ce ne sont pas les risques de psychologisation du rapport qu'entretient le sujet pensant à sa pensée, si du moins on entend par là des distorsions qui ne seraient dues qu'aux qualités et défauts particuliers de tel ou tel individu. La difficulté vient de racines plus universelles et plus partagées : elle est, si l'on veut, d'ordre anthropologique, parce qu'elle trouve sa source dans la définition d'un moi marqué d'amour-propre dont l'insidieux travail vient mettre en péril l'exercice de la pensée. Il faut alors se méfier de l'équivalence qui nous conduit à tenir pour vrai ce que l'*ego* aperçoit comme évident. Non pas que cette équivalence soit, dans l'absolu, fautive : Arnauld, fidèle sur ce point à Descartes, a toujours maintenu la validité de l'évidence comme critère du vrai en philosophie (19). Mais il existe un danger de mésusage du critère : si le moi est mû par un désir d'évidence, cela suffira pour que nous voyions parfois des évidences — c'est-à-dire pour que la pensée s'apparaisse à elle-même comme entretenant un rapport d'évidence (fantasmatique) à ce qu'elle pense — là où il n'y en a pas.

Reste qu'Arnauld, à la différence de Leibniz ou Spinoza, ne répudie pas le critère cartésien. Les errances du type de celles qui ont été reprochées à Malebranche sont donc selon lui un piège pour le philosophe, mais pas une fatalité (20). C'est pourquoi il va pouvoir indiquer à Malebranche la méthode qu'il préconise pour se corriger et éviter de tomber dans ces pièges que l'amour-propre tend au philosophe méditatif.

II — La méthode polémique d'Antoine Arnauld

Arnauld explique en effet que c'est le caractère obstinément solitaire — c'est-à-dire, en ses termes, « méditatif » — de la réflexion de son adversaire qui est la cause principale de ses errances philosophiques :

Il est bon de méditer, mais c'est quelquefois aussi une voie bien périlleuse car on le peut bien et mal faire [...] Tout ce qui est nouveau nous plaît d'abord, surtout quand c'est nous qui l'avons trouvé. Il y a des pensées qui ont un certain éclat qui éblouit, et qui n'ont rien de solide ; et à force de *s'en entretenir soi-même*, on s'accoutume tellement à les regarder comme vraies qu'on n'est plus capable d'en découvrir la fausseté (21).

Il [Malebranche] nous débite des sentiments qu'il n'a trouvés nulle part que dans ses méditations (22).

Arnauld peut alors indiquer un moyen d'éviter ces possibles dérives dues au caractère solitaire de l'exercice de la pensée. Il s'agit, de manière fort simple, de sortir de cette solitude en sollicitant l'avis et les remarques d'autrui :

[Malebranche] reconnaît [...] qu'on a fait des jugements assez désavantageux de son *Traité de la nature et de la grâce*. Et il ne saurait dissimuler que ce ne soit des personnes fort éclairées, à qui il s'était adressé pour le leur faire approuver. Il est donc assez surprenant qu'il ait osé proposer comme des vérités sorties de la bouche de Jésus-Christ (23) ce qu'il sait avoir choqué des Prélats et des Docteurs qu'il avait désiré qui approuvassent son ouvrage. Je ne prétends point que cela doive être pris pour une preuve de la fausseté de ses nouvelles pensées, mais *il me semble que cela devrait au moins être une raison de ne pas les proposer avec tant de confiance* (24).

Cette dernière phrase apporte une indication importante : elle explique que la confiance de Malebranche en ses évidences aurait dû être à tout le moins entamée par la résistance à les admettre qu'il a rencontrée chez certains de ses lecteurs avisés. Une lecture un peu molle et morali-

sante de ce texte reste, certes, tout à fait possible. On dirait alors que Malebranche aurait dû mieux écouter l'avis de ses contemporains, qu'il ne l'a pas fait, et que ce n'est pas bien. Mais on peut également envisager que cet ensemble de remarques ait un sens plus profond. Arnauld y indiquerait son remède aux dérives malebranchistes du critère de l'évidence : faire appel à autrui pour corriger les éventuelles distorsions que ma pensée a pu subir lors de son élaboration solitaire. L'autre, en ce sens, est nettement désigné comme une garantie contre les affects qui déterminent cette toujours possible distorsion de ma représentation :

L'un des plus ordinaires et des plus efficaces de ces moyens [de nous « détromper si nous étions dans l'erreur sans nous en apercevoir »] est ce que d'autres nous peuvent dire contre les sentiments dont nous sommes le plus prévenus (25).

Cette thèse est en fait le prolongement logique de l'interprétation arnaldienne de la pensée de Malebranche comme effet de l'amour-propre que j'examinais plus haut. Ce qui est reproché à l'oratorien, c'est l'exercice imprudent, parce que solitaire, de sa pensée. Si le je pensant est le jeu complaisant de puissances affectives qui faussent son rapport à sa représentation, c'est bien le jugement d'un autre « je » qui s'offre comme moyen de rétablir l'objectivité de ce rapport. Car la reprise et la pensée par *autrui* de ma représentation garantissent qu'en sera éliminée la logique singulière de l'affect qui la caractérisait, et éventuellement l'invalidait, en tant qu'elle était *ma* représentation.

Cela ne signifie surtout pas que « je » doive immédiatement renoncer à ce qu'il pense quand autrui émet un « jugement défavorable » sur ce qu'il a pensé : Arnauld, sa carrière en témoigne assez, n'est pas un partisan du consensus universel. Il est net sur ce point : le jugement défavorable — c'est-à-dire, dans le langage de Malebranche et d'Arnauld, le soupçon venu de l'autre que mes évidences ne sont peut-être pas si évidentes qu'elles me sont apparues l'être — est juste « une raison de ne pas les [mes évidences] proposer avec autant de confiance ». C'est une épreuve critique où je peux éprouver, reconnaître et corriger les éventuelles déformations que l'amour-propre a créées dans mon rapport à ce que je pense. Bien philosopher, c'est donc, selon Arnauld, désapprendre de trop aimer sa propre pensée en prenant garde à ce que l'autre en pense ; c'est, aurait dit Descartes, veiller à ne pas être trop « amoureux de ses pensées » (26).

Ainsi s'éclaire l'insistante demande qu'Arnauld fait à Malebranche : consultez donc un peu vos contemporains ! Il y a là l'idée que la République des lettres est la garantie ultime de la validité de mes évidences,

et que ma pensée n'est attestée comme consistante que par la communauté des philosophes dont le « nous » est le principe de contrôle du « je ». La pensée n'est pas solide et fiable dans son état natif de résultat d'un exercice solitaire, parce qu'alors elle a toutes les chances d'être affaiblie par l'inévitable complaisance que l'*ego* éprouve pour le fruit de ses méditations. Le remède arnaldien aux distorsions que ma pensée a pu subir dans son exercice solitaire et méditatif, c'est donc la confrontation, la critique et l'échange (27) — on pourrait aussi dire le colloque et les discussions qui s'ensuivent pourvu, aurait ajouté Arnauld, qu'elles se déroulent *in spiritu lenitatis et in caritate non ficta* (28) : bref, le remède arnaldien, c'est la discussion, et c'est la polémique.

Ainsi s'éclairent également les multiples renvois d'Arnauld à la tradition (29) philosophique et théologique, et son intérêt marqué pour l'histoire de la pensée et celle de l'Église. Certes, il fait jouer souvent l'argument d'autorité. Certes, il est soucieux de limiter, par la détermination de ce que délivre la « perpétuité de la foi », certaines des prétentions spéculatives des philosophes en général et de Malebranche en particulier (30). Mais il y a là, aussi, quelque chose de plus que le simple recours immobiliste et conservateur à un corps de doctrine constitué. La confrontation avec la tradition est la forme historique de cette épreuve de décentrage de ma pensée que constitue la pensée de l'autre. Et c'est pourquoi Arnauld, lorsqu'il parle de l'Église, insiste de manière systématique sur sa dimension de société (31), et sur les échanges de réflexions et de savoirs que permet ce qu'il appelle, d'une belle expression, un « Concile de seize siècles » (32). L'usage massif de la tradition par Arnauld trouve ainsi sa justification théorique dans son anthropologie et sa conception du moi travaillé par la superbe : la tradition est la dimension et le complément diachronique de ce nécessaire principe de contrôle que la République des lettres constitue dans la synchronie.

On comprend donc pourquoi Arnauld fit le choix d'user de manière quasi systématique du genre polémique : selon lui, ce type de discours est celui-là même par lequel s'opère la production du vrai. Et en écrivant tous ses textes où certains n'ont cru voir que de pures machines destructives, Arnauld ne pensait pas être, comme on le dirait cavalièrement aujourd'hui, un simple bousilleur, mais bel et bien faire de la philosophie et de la théologie, et participer à la construction du savoir humain.

Nous pouvons donc conclure sur ce point. Confrontation avec la tradition et reprise polémique de ma pensée par autrui ou de la pensée d'autrui par moi-même ne sont pas, pour Arnauld, deux démarches simplement commodes, facultatives ou bienséantes. Elles représentent un

double principe de contrôle qui constitue un moment essentiel dans le travail de la pensée vers le vrai, ce complément nécessaire de la méditation solitaire, pratique théoriquement correcte mais existentiellement risquée, qui exige donc que les précautions soient prises pour éviter qu'elle ne dérive en des formes abâtardies, c'est-à-dire, d'après Arnauld, malebranchistes. Elles sont le moment méthodologique ultime de l'élaboration de la pensée et possèdent donc un statut qu'on pourrait désigner comme transcendantal : elles constituent, en la parachevant, toute pensée vraie possible. Arnauld ne fut pas, ou pas seulement, polémiste parce que son tempérament de mauvais coucheur l'y portait, mais parce qu'il estima que ce type de discours était un instrument adéquat pour découvrir la vérité (33).

III — Polémique ou méditation ?

Je voudrais, pour finir, tenter d'évaluer du point de vue de l'histoire du cartésianisme la portée philosophique de cette opposition entre Arnauld le polémiste et Malebranche le méditatif. Disons, pour résumer, qu'on peut lire la polémique entre Arnauld et Malebranche comme le conflit de deux grandes théories de l'acquisition et de la constitution du savoir philosophique : Malebranche — il le dit et le revendique si bien qu'on pourrait facilement, à mon sens, montrer que la caractérisation qu'Arnauld donne des pratiques méditatives de l'oratorien est correcte — privilégie le modèle de la méditation solitaire ; Arnauld pour sa part considère que c'est seulement dans un espace intersubjectif que le vrai peut effectivement se produire à la pensée. L'enjeu implicite de ces débats est donc de déterminer de quelle manière, dans l'ordre de la recherche et de la découverte de la vérité en philosophie, l'*ego* chercheur de vrai doit intégrer son rapport à l'*alter ego*. C'est pourquoi cette alternative entre modèle polémique et modèle méditatif est une question qui, au sens le plus cartésien du terme, concerne la méthode, si du moins l'on tient que le terme désigne chez Descartes ce qui norme la pensée dans l'ordre de l'acquisition du vrai.

Or l'opposition d'Arnauld à Malebranche sur ce point est comme le développement de tensions conceptuelles qui travaillaient de l'intérieur la pensée cartésienne.

Cherchons en effet à identifier qui, du méditatif ou du polémiste, est, sur les points que nous venons d'étudier, le plus fidèle à l'inspiration cartésienne. A première vue, la cause semble rapidement entendue : c'est Malebranche.

L'on peut, de fait, recenser dans les textes cartésiens ce qui semble annoncer et, rétrospectivement parlant, justifier, les différentes thématisations du système de rapports entre l'*ego*, autrui et la découverte de la vérité qu'Arnauld a retrouvées chez l'oratorien. C'est, on n'y insistera pas, la méditation qui est selon Descartes le protocole adéquat de découverte et d'acquisition de la vérité métaphysique. Et Descartes la caractérise bien comme une pratique solitaire (34), dont l'effectuation correcte réclame la cessation momentanée du commerce avec le monde et les choses (35). Descartes est aussi, comme aurait dit Arnauld, un philosophe « confiant » et sûr de lui (36) : il s'entête et s'obstine à défendre ses découvertes, imperméable aux remarques d'autrui, souvent considérées avec dédain (37). Descartes enfin est bien ce penseur qui, en philosophie, rompt avec la tradition et les énoncés de ses prédécesseurs (38). Et ainsi Descartes, penseur de la « suffisance de l'*ego* » est celui qui, cloîtré en son « égoïsme métaphysique », tient que « le sujet seul demeure juge », se livre emblématiquement à « l'apologie du mathématicien *autarkes* » qui pense que « la science n'est jamais que le fait de l'*ego* », et enfin « fait bon marché de ce qu'on ne pense jamais seul mais dans le rapport à d'autres pensées » (39). D'où — mais on ne peut guère faire autrement lorsqu'on affirme de telles choses — l'impossibilité pour Descartes de penser une politique (40), et la destruction cartésienne de « l'idée même de communauté intellectuelle » (41).

Tout cela est vrai. Et tout cela est, si l'on peut dire, très malebranchiste. De ce point de vue, il faut dire que le véritable disciple de Descartes est Malebranche-le-méditatif, qui, certes, radicalise ou amplifie parfois certaines des caractéristiques méditatives qui n'étaient qu'à l'état de tendances chez son inspirateur, mais lui reste sur le fond très fidèle. Et Malebranche apparaît alors comme le penseur qui — moyennant la désignation de ce que Descartes avait ignoré : le Verbe est le lieu de nos idées (42) — a, dans sa thématisation de la pratique méditative, révélé la vérité profonde de cette métaphysique égologique et fondamentalement indifférente à autrui qu'est le cartésianisme. Dans cette optique encore, Arnauld est le renégat maladroitement syncrétiste qui, marqué par ses années de collège et de Sorbonne autant que par ses tendresses de jeunesse pour le cartésianisme, a voulu réaliser une bancale synthèse entre la *disputatio* scolastique et les méditations solitaires de René Descartes, en tentant, par l'usage du mode polémique et la prise en compte de la pensée d'autrui, une impossible greffe du *mit-sein* d'Heidegger sur la *res cogitans*.

Les choses ne sont peut-être pas si simples. On pourra s'en douter, tout d'abord, en remarquant qu'on trouve chez Descartes un certain

nombre de textes qui, mis en rapport avec ceux auxquels je viens de faire allusion, semblent témoigner de la persistance, dans sa pensée, d'une tension théorique. Certes, Descartes est un penseur qui, comme Malebranche, a confiance en la vérité de ce qu'il a pensé ; mais il est aussi celui qui sollicite remarques et critiques en expliquant que « certainement, on ne saurait rien dire ni rien faire de plus utile pour nous que de nous avertir librement de nos erreurs » (43). Certes, Descartes est un philosophe qui s'accroche de manière têtue à ses « évidences » ; mais il est aussi celui qui accepte la critique et, d'une certaine manière, va jusqu'à se désavouer lorsque la princesse Élisabeth pointe les lacunes et les insuffisances de son explication de la façon dont l'âme agit sur le corps (44). Et c'est bien encore Descartes qui rédigea un projet pour un « dessein de Conférence ou d'Assemblée de savants qu'elle [la reine Christine] voulait établir en forme d'Académie » (45), ce qui est tout de même bien singulier pour un homme supposé rejeter et détruire toute idée de communauté intellectuelle. Enfin et surtout, Descartes a effectivement fourni l'exposé fondamental de sa pensée sous forme de *Méditations* ; mais il avait aussi voulu et demandé que ses méditations soient, dès leur publication, accompagnées d'*Objections*, auxquelles il fournit d'amples *Réponses* ; et il recommanda aussi à « ceux qui désireront lire ces Méditations de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire toutes ces objections et les réponses [qu'il y avait] faites » (46). Toutes choses qui peuvent surprendre chez quelqu'un qui fait censément bon marché métaphysique de ce que les autres pensent.

Du point de vue de l'histoire du cartésianisme, la chose est nette en tout cas : le conflit entre Malebranche le méditatif et le polémiste Arnauld peut s'interpréter comme l'épanouissement et l'explicitation de cette tension latente que nous venons d'examiner, et qui semble travailler de l'intérieur les textes cartésiens. Et la détermination de celui qui, de l'oratorien ou du port-royaliste, est fidèle à Descartes sur ce point, passe par l'élucidation du statut ambigu que possède, en contexte cartésien, l'objection, en tant qu'elle est une pratique discursive qui pose de façon radicale la question du rapport que l'*ego* entretient à autrui.

Deux interprétations sont ici possibles.

La première est celle qui, empruntant la voie malebranchiste, rejoint la lecture précédemment mentionnée : la suffisance de l'*ego* se traduit dans les statuts cartésienement superflus et inessentiels de l'objection et de la réponse et, plus largement, de toute polémique. Les échanges qui suivirent les méditations cartésiennes apparaissent alors, suivant le point de vue où l'on se place, comme de simples exercices de convenance

en forme de concession plus ou moins consciente faite à la tradition (47) ; comme l'occasion que Descartes se donne de s'imposer par une démonstration de force publique ; ou bien encore comme un complément explicatif ne modifiant finalement en rien une pensée déjà toute constituée, et que le philosophe sûr de son fait condescend à fournir aux esprits faibles et encombrés de préjugés qui peinent à le suivre dans la solitude de son cheminement triomphal vers le vrai : la réponse est alors tout au plus — le terme est malebranchiste — un *éclaircissement*. Quelle que soit l'interprétation choisie, on retombe bien sur une même conclusion : c'est la méditation qui demeure le moment essentiel où la vérité se découvre, dans tous les sens du terme. Le reste est, théoriquement parlant, superflu. Discuter, ou disputer, ne servent à rien. Malebranche a bien raison : méditons.

La seconde interprétation est celle qui sous-tend les reproches qu'Arnauld adresse aux pratiques méditatives de Malebranche, et qui justifie son adoption du mode polémique comme protocole adéquat de l'acquisition du vrai. Il ne s'agit certes pas de dénier aux méditations leur rôle essentiel : tant logiquement que chronologiquement, elles restent bien premières. Mais les objections et réponses — peut-être parce qu'elles découvrent en l'explicitant la structure profonde de méditations qui sont déjà, en elles-mêmes, dialogiques ou responsoriales (48) — sont aussi un moment du processus de recherche et de découverte de la vérité : ce moment où les découvertes des *Méditations* se développent et se renforcent, moment sans lequel elles ne pourraient pas prétendre, en définitive, au statut de vérités philosophiques à part entière. L'objection — c'est-à-dire le moment de la mise en rapport de l'*ego* avec l'*alter ego* — est donc le complément organique, nécessaire, fécond et ratificateur de la méditation (49). Mais alors, cela signifie que l'*ego*, désormais tenu pour insuffisant intègre le rapport à l'*alter ego* dans sa recherche de la vérité. Discutons.

Je ne chercherai pas ici à trancher nettement pour savoir qui, de Malebranche ou d'Arnauld, a raison, du point de vue de Descartes, sur la question que nous étudions. L'ambiguïté même des textes cartésiens rend sans doute impossible une réponse définitive. Mais l'opposition que j'ai tenté de dégager semble décisive du point de vue de l'histoire et de la compréhension du cartésianisme. Ou bien Arnauld, ce que je ne pense pas, n'est plus cartésien : sa conception de l'*ego* est peut être défendable, mais pas du point de vue de l'auteur des *Méditations métaphysiques*. C'est alors Malebranche qui nous délivre, à sa méditative manière, la vérité de l'égologie définitivement solitaire qu'est le cartésianisme. Ou bien — et je penche pour cette seconde lecture — l'adoption par Arnauld

du mode polémique comme mode d'acquisition adéquat du savoir, et sa définition de la méthode correcte par le couple [méditation + objection] sont justifiables du point de vue cartésien. Arnauld, certes, relit et modifie peut-être la lettre des textes de Descartes, mais sans pour autant lui être, sur le fond, infidèle. On ne prétendra donc pas que se révèle là *la* vérité du vrai Descartes ; mais que la position arnaldienne dessine à tout le moins les contours d'une conception possible, et cohérente, du cartésianisme. Et — c'est là l'important — cette conception indique que la pensée cartésienne n'est pas totalement rétive à toute position d'un rapport effectif et, d'une certaine manière, constituant, entre l'*ego* et autrui. Ce qui se dessine ainsi au fondement des textes d'Arnauld, c'est un *ego* qui n'est certes pas perméable, mais tout de même poreux, à l'altérité ; un *ego* qui n'est certes pas tout entier constitué par cette altérité, mais qui se découvre néanmoins comme ouvert à elle. Un *ego* équivoque en quelque sorte — mais cette équivocité est celle-là même des textes cartésiens — qui en un même sujet conjoint la clôture suffisante (méditation) sur lui-même de l'*ego* du *cogito*, celui qui dit et ne peut véritablement dire que « je » (50), celui qui voit passer les manteaux et les chapeaux ; et l'*ego* qui dit « nous » (51), celui des lettres à Élisabeth, ou du texte adressé à Chanut sur cet amour dont la nature est de « faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie » (52). *Ego* étrange, et certes en quelque manière insituable, que cet *ego* là. Mais peut-être pas si éloigné, après tout, de ce que Descartes en a pensé.

Si Arnauld a raison, il indique donc la possibilité, en contexte cartésien, de tout ce que la lecture malebranchiste semblait exclure : une communauté intellectuelle effective, ou, si l'on préfère, une République des lettres, un rapport à autrui qui serait, au sens le plus fort du terme, politique. Car c'est là que la thèse que nous avons découverte au fondement de la critique arnaldienne fait de l'évidence malebranchiste prend tout son sens : l'incompatibilité précédemment mentionnée entre la *res cogitans* et le *mit sein* n'est pas si marquée qu'on pourrait le penser au premier abord. Ou plutôt : s'il est effectivement utopique de prétendre greffer le second sur la première, ce n'est pas parce que, la greffe étant contre nature, le rejet est inévitable. C'est que la greffe n'a pas lieu d'être : elle est redondante.

Je termine par une conclusion et une hypothèse : l'opposition formelle de Malebranche le méditatif et d'Arnauld le polémiste représente bien davantage qu'une algarade contingente entre un peureux et un grognon ; de Malebranche, qui écrivait des dialogues, et d'Arnauld, un de ces Messieurs qui se retirait parfois au désert pour y méditer, le plus « solitaire » des deux n'est peut-être pas celui qu'on croyait.

(1) Les références à Malebranche renvoient aux *Œuvres complètes* [OCM] Paris, Vrin, 1958-1970. Pour chaque référence nous donnons le titre de l'œuvre (parfois abrégé), le tome et la page.

Les références à Arnauld renvoient à l'édition dite de Lausanne, parue de 1775 à 1783. Pour chaque référence, nous indiquons le titre de l'œuvre (parfois abrégé), le tome et la page.

Les références à Descartes renvoient à l'édition de Ferdinand Alquié des *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963-1973. Pour chaque référence, nous indiquons le titre de l'œuvre, le tome et la page.

(2) Voir *Réponse aux Livres des Vraies et des Fausses Idées* OCM t. VI, p. 17 : « humeur fâcheuse [...] chagrin d'Arnauld » ; et p. 18 : « Monsieur Arnauld [est] de mauvaïse humeur » ; *Réponse au Livre I des Réflexions philosophiques et théologiques* OCM t. VIII, p. 627 : « Monsieur Arnauld est peut-être si prompt, si ardent, si naturellement passionné qu'il maltraite les gens et les calomnie sans y prendre garde ».

(3) Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal* édition de la Pléiade, t. I, p. 129 : « L'Auvergne avait trempé fortement la race [des Arnauld] ; il y a, j'ose le dire, du Montlosier dans ces Arnauld, non seulement pour les facultés soutenues et l'entière vigueur, mais aussi pour le genre de nature polémique et infatigablement pugnace » ; et pp. 640-641 : « Goethe a remarqué que souvent, à la fin d'une nation, d'une famille, un individu surgit, résumant toutes les qualités de ses aïeux. Ainsi le docteur Arnauld : dernier-né, il concentre en lui, dans son petit corps, il redouble tout l'esprit et le feu de la race ».

(4) Pour des raisons de temps, je m'en suis principalement tenu à l'étude de l'aspect arnaldien de la question.

(5) Les critiques ou les moqueries adressées par Arnauld à un Malebranche péjorativement désigné comme « méditatif » se comptent par dizaines dans les textes qu'il rédigea contre l'oratorien. Voir, parmi les plus significatives et développées : *Défense contre la Réponse aux Vraies et Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, pp. 601-610.

(6) Voir *Dissertation de Monsieur Arnauld sur la Manière dont Dieu a fait les Fréquents Miracles de l'Ancienne Loi*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, p. 736 : « Un seul homme [...] nous prononce un arrêt dont il n'y aurait pas appel » ; et les textes que nous citons plus bas, notes 21 à 24.

(7) Voir *Des Vraies et des Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, p. 362 : « tant de présomption qu'il [Malebranche] entreprend de faire passer les égarements de son esprit pour de véritables démonstrations » ; et *Réflexions philosophiques et théologiques*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, p. 229 : « étrange présomption de prendre notre ignorance pour la règle de conduite de Dieu ».

(8) Voir, entre autres très nombreuses occurrences, *Des Vraies et des Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, pp. 196-197 : « On ne pourrait parler avec plus de confiance [...] La conclusion a le même air de confiance » ; et une lettre à Du Vaucel du 18-06-1683, éd. de Lausanne, t. II, pp. 270-271 : « On vous a envoyé les [Vraies et Fausses Idées] par le dernier ordinaire. Ce n'est qu'une bagatelle ; mais qui peut servir pour apprendre à [Malebranche] qu'il ne doit pas avoir tant de confiance en ses méditations ».

(9) En référence à la formulation de la première règle de la seconde partie du *Discours de la Méthode* soit : « ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (Alquié, t. I, p. 586). Pour un commentaire détaillé de la conception malebranchiste de l'évidence, on peut voir l'ouvrage de Fernando Gil, *Traité de l'Evidence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 108-112 et 125-141.

(10) On ne discutera pas ici de la pertinence de ces objections au regard de la théorie cartésienne de l'évidence, qui ne peut de toute façon être comprise et justifiée hors de son lien au thème de la véracité divine.

(11) Le rapprochement entre ce texte et les ouvrages anti-malebranchistes que nous étudions semble autorisé par Arnauld lui-même : juste après une mention critique de la *confiance* malebranchiste, on trouve, page 170 des *Réflexions philosophiques et théologiques*, (éd. de Lausanne, t. XXXIX), une citation de saint Augustin qui est aussi celle qui achève le chapitre XX de *Logique III*. Arnauld a difficilement pu ne pas y penser en écrivant ces lignes, et l'on peut voir là un probable clin d'œil aux *happy-few* lecteurs de la *Logique*, leur signifiant que Malebranche a cédé aux erreurs décrites dans ce chapitre XX. Pour une étude détaillée de ce chapitre XX et de ses enjeux, on peut voir l'ouvrage de Louis Marin, *La Critique du Discours*, Paris, Minuit, 1975, ch. X, dont nous nous inspirons largement dans les développements qui suivent.

(12) C'est le terme utilisé en *Logique III*, ch. XX.

(13) C'est le terme utilisé dans les *Objections* faites à Descartes. Voir Alquié, t. II, p. 655 : « péché de superbe » (*crimen superbiae*).

(14) Louis Marin, p. 22 de sa *Préface* à son édition de la *Logique*, Paris, Flammarion, 1970.

(15) *Logique III*, ch. XX, éd. de Lausanne, t. XLI, p. 328.

(16) *La critique du Discours*, p. 346 : « Il n'est pas jusqu'à la vérité même — « la vérité vraie » — qui ne soit transmutée en valeur du désir. Certes, le jugement vrai se trouve porté sur la chose même dans son être indépendant de toute passion ou de tout désir, mais, parce qu'il est porté par moi, parce qu'il est nécessairement affirmation de l'être même et modification de ma pensée, parce qu'il est mon jugement, la vérité qu'il porte en lui-même en disant l'être de la chose même, devient idole du moi, fin de l'amour irrépressible que je me porte, valeur du désir qui me traverse de toute sa force ».

(17) Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, traduction G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, [1931], 1986.

(18) Idée nettement avancée in *Logique III*, ch. XX, éd. de Lausanne, t. XLI, p. 329 : « Le défaut de ces personnes [qui croient à tort avoir raison] ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumière leur fait prendre leurs pensées pour tellement claires et évidentes qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer pour obliger tout le monde à s'y soumettre ». Voir, pour des textes anti-malebranchistes semblables à celui-ci, *Défense contre la Réponse aux Vraies et aux Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, pp. 424 et 436 ; et *Réflexions philosophiques et théologiques*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, pp. 168-169.

(19) Nombreuses sont les références qui l'attestent : voir, entre autres *Des Vraies et des Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, p. 200 ; *Défense contre la Réponse aux Vraies et Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, pp. 562-563 ; *Réflexions philosophiques et théologiques*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, pp. 170-171 et *Logique IV*, ch. 7 ; ainsi que les commentaires de ce point par A.-R. Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991, pp. 45-57 et Steven N. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, Manchester U.P., 1989, pp. 34-40.

(20) L'anthropologie d'Arnauld autorise cette interprétation. Dans la querelle dite des « pensées imperceptibles », il maintient fermement que, s'il y a parfois de l'impensé qui oriente et déforme ma pensée, ce n'est pas, à strictement parler, de l'impensable. Pour le dire en termes plus modernes, la psychologie qu'Arnauld développe dans les années 1680 admet l'existence factuelle de pensées inconscientes, mais refuse de tenir qu'elle soient structurellement destinées à le rester : elles sont, potentiellement tout au moins, susceptibles de devenir des contenus de conscience. Voir, par exemple, très net en ce sens, un texte de 1693, les *Règles du Bon Sens...*, éd. de Lausanne, t. XL, p. 172 : « Que c'est mal connaître nos pensées que de s'en figurer d'entièrement imperceptibles ».

Sur la position d'Arnauld dans ces discussions autour des « pensées imperceptibles », on peut voir Geneviève Rodis-Lewis, *Le Problème de l'Inconscient et le Cartésianisme*, Paris, P.U.F., 1950, pp. 211-218 ; et Jean Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, Paris, P.U.F., 1923, t. II, pp. 214-223.

(21) *Défense contre la Réponse aux Vraies et Fausses Idées*, éd. de Lausanne, t. XXXVIII, p. 441.

(22) *Ibid.*, p. 471.

(23) Allusion au procédé d'exposition utilisé par Malebranche dans ses *Méditations chrétiennes*, et contesté par Arnauld : faire parler le Verbe.

(24) *Réflexions philosophiques et théologiques*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, p. 170, c'est moi qui souligne. Parmi les « Prélats et Docteurs » célèbres qui avaient explicitement et publiquement désapprouvé le *Traité de la Nature et de la Grâce* entre 1680 et 1685, on peut identifier Bossuet, Fénelon, et le père de Sainte-Marthe, alors général de l'Oratoire. Voir pour plus de détails l'*Introduction* de Ginette Dreyfus à son édition du *Traité de la Nature et de la Grâce*, OCM, t. V, pp. XXXI-XXXV.

(25) *Neuf Lettres de Monsieur Arnauld, Docteur en Sorbonne au Révérend Père Malebranche*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, p. 5. Suit, à titre d'exemple, un texte sur le caractère théoriquement fructueux de la « contestation entre saint Augustin et saint Jérôme » à propos de la répréhension de saint Pierre par saint Paul. Arnauld se réfère souvent à cette polémique, qu'il considère manifestement comme un modèle du genre : voir par exemple *Réflexions sur l'Éloquence des Prédicateurs*, éd. de Lausanne, t. XLII, p. 393.

(26) L'expression est utilisée par Descartes dans une lettre à Mersenne d'avril 1634 (Alquié, t. I, p. 495).

(27) Ce qui permet d'expliquer certaines des pratiques d'Arnauld et de ses amis de Port-Royal : travailler à plusieurs, faire systématiquement relire par d'autres ses ouvrages avant publication.

(28) C'est l'attitude qu'Arnauld préconise dans les discussions et les controverses. Voir *Neuf Lettres de Monsieur Arnauld, Docteur en Sorbonne au Révérend Père Malebranche*, éd. de Lausanne, t. XXXIX, p. 13.

(29) Sur la notion de tradition, le texte le plus éclairant et développé d'Arnauld est la longue *Préface de De la Fréquente Communion*, (éd. de Lausanne, t. XXVII, pp. 71-152). On peut voir le commentaire qu'en donne G. Tavard in *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, Paris, Cerf, 1969, ch. 3.

(30) Ce qui revient à appliquer une maxime énoncée dans les *Difficultés proposées à Monsieur Steyaert* (éd. de Lausanne, t. VIII, p. 624) : « il y a [des erreurs] spéculatives que l'on ne peut bien combattre que par la tradition ».

(31) Voir *De la Fréquente Communion, Préface*, éd. de Lausanne, t. XXVII, p. 127 : l'Église est définie comme « société catholique et universelle ».

(32) *La Tradition de l'Église sur le Sujet de la Pénitence et de la Communion*, éd. de Lausanne, t. XXVIII, p. 77.

(33) Pour compléter cette conclusion il faudrait, après cette justification formelle de l'usage du genre polémique par Arnauld, étudier les textes, nombreux, où il réfléchit à la manière dont doit être conduite une polémique. Mentionnons simplement, parmi ces textes où Arnauld développe ce qu'on pourrait appeler, en détournant une expression contemporaine, une « éthique de la discussion » : la *Lettre à une personne de condition touchant les règles de la conduite des saints Pères dans la composition de leurs ouvrages pour la défense des vérités combattues ou de l'innocence calomniée*, (éd. de Lausanne, t. XXVII, pp. 1-49) ; la *Dissertation selon la méthode des géomètres, pour la justification de ceux qui emploient en écrivant, dans certaines rencontres, des termes que le monde estime durs*, (éd. de Lausanne, t. XXVII, pp. 50-70).

(34) Voir *Première Méditation*, Alquié, t. II, p. 405 : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude ». (Le latin dit : « ...*securum mihi otium procuravi, solus secedo...* »). Sur ce thème de la solitude cartésienne, on peut voir Ferdinand Alquié, *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., [1950], 1991, pp. 98-101, et Ernst Cassirer, « La place de la "Recherche de la vérité par la lumière naturelle" dans l'œuvre de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXXVII, 1939, pp. 266-267.

(35) Voir le début de la *Troisième Méditation*, Alquié, t. II, p. 430 : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai les oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles... ».

(36) Voir la lettre à Villebressieu du 02-06-1631, Alquié, t. I, p. 294 : « je fis confesser à toute la troupe [le Nonce du Pape, Bérulle et Mersenne] [...] combien ses principes sont mieux établis, plus véritables et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude ». Et les textes, nombreux, où Descartes explique qu'on ne peut pas faire autrement que d'être cartésien si l'on prend la peine de méditer sérieusement et correctement ses écrits (par exemple : lettre à Mersenne du 27-02-1637, Alquié, t. I, p. 523).

(37) Voir par exemple la lettre à Mersenne du 01-03-1638, Alquié, t. II, p. 39 : « Vos analystes n'entendent rien en ma géométrie et je me moque de tout ce qu'ils disent ». Et l'ensemble des textes cités par Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 100.

(38) Voir en ce sens Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 99 : « Toujours Descartes se refuse à l'idée que le contact d'autrui puisse lui être fructueux : le *Discours* témoigne sans cesse du désir de fonder un corps de doctrine qu'il ne doive qu'à lui seul : il commence par le thème du « je n'ai rien appris » pour finir par celui de « je ne puis rien apprendre » ; sa première partie condamne l'enseignement reçu, sa dernière partie refuse tout secours. Descartes méprise ses prédécesseurs [...] Il se vante de n'avoir rien lu ».

(39) Toutes les citations de cette phrase sont tirées de l'article de Jocelyn Benoist « Métaphysique et Politique. Le Singe de Dieu, l'Homme », *Archives de Philosophie*, t. 56, 1993, pp. 231-249. Cet article constitue une synthèse remarquablement dense et précise de la conception du cartésianisme que nous venons de résumer.

(40) Voir en ce sens Jocelyn Benoist, art. cit., pp. 231-233, 242 (« refus de la société et refus de l'histoire ») et 244-246.

(41) *Ibid.*, p. 243.

(42) C'est la fameuse théorie malebranchiste de la Vision en Dieu. Il faudrait, dans un travail plus développé, montrer que c'est elle qui conditionne et justifie ce que Malebranche dit de la méditation : il n'y a, pour l'oratorien, de découverte de la vérité possible que dans le dialogue intérieur et silencieux que nous entretenons avec le Verbe.

(43) A. Beeckman, 17-10-1630, Alquié, t. I, p. 283. Les textes de Descartes dans le même sens sont nombreux. Voir par exemple lettre à Mersenne du 27-02-1637 (Alquié, t. I, p. 521) : « Je vous ai beaucoup d'obligation des objections que vous m'écrivez, et je vous supplie de continuer à me mander toutes celles que vous ouïrez, et ce en la façon la plus désavantageuse pour moi qu'il se pourra ; ce sera le plus grand plaisir que vous me puissiez faire, car je n'ai point coutume de me plaindre pendant qu'on pense mes blessures, et ceux qui me feront la faveur de m'instruire, et qui m'enseigneront quelque chose, me trouveront toujours fort docile » ; lettre au P. Fournet du 03-10-1637 (Alquié, t. I, pp. 797-798) : « ceux qui me reprendront de quelque faute me feront toujours plus de plaisir que ceux qui me donnent des louanges ».

(44) Voir les deux lettres à Élisabeth du 21-05-1643 et du 28-06-1643 (Alquié, t. III, pp. 18-23 et 43-48).

(45) Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, Livre VII, ch. 20, p. 411.

(46) *Préface au lecteur des Méditations*, Alquié, t. II, p. 393.

(47) Dans cette optique on peut, pour expliquer la subsistance de formes discursives en elles-mêmes théoriquement superflues dans les textes cartésiens, invoquer la marque laissée par les leçons de « dispute » que Descartes reçut à La Flèche, et le caractère originellement polémique de la méthode du jeune Descartes. Voir, sur ces deux points, Ferdinand Alquié, *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*, pp. 64-65. Sur un hypothétique retour de Descartes à la polémique, à la fin de sa vie, voir Ernst Cassirer, *La Place de la « Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle » dans l'Œuvre de Descartes*, p. 269, 284-286, 293-295.

(48) Voir, pour deux justifications différentes de cette même hypothèse : Francis Jacques, *Différence et Subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, pp. 230-233 ; et Jean-Luc Marion « Le statut originellement responsorial des *Méditations* » in *Descartes Objecter et Répondre*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 3-19.

(49) Il se pourrait qu'Arnauld, dès 1641, ait penché pour la deuxième solution, conforté sans doute en cette idée par l'importance théorique des *Réponses* que Descartes fit à ses *Objections*. Car Arnauld pouvait se prévaloir, grâce à ce qu'il avait « objecté », d'avoir amené Descartes à préciser sa conception des rapports entre foi et raison, à dégager nettement l'idée décisive d'un Dieu *causa sui*, et enfin à éprouver la validité de sa philosophie en testant ses résultats dans un début de physique eucharistique.

(50) Sur « l'extraordinaire fréquence du *je* » et « l'emploi presque accidentel du *nous* » dans les *Méditations*, voir Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, Textes et Débats*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, pp. 252-253.

(51) Sur les rapports ambigus du « je » et du « nous » dans les textes cartésiens, voir Marc Fumaroli, « Ego scriptor, rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode » in *Problématique et Réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988, pp. 42-45, et notamment p. 45, à propos de « la double postulation qui gouverne le *Discours* — mise en évidence d'un “je” pensant avec méthode, mouvement vers autrui d'un “nous” capable de progrès bénéfiques à tous ».

(52) Lettre à Chanut du 01-02-1647, Alquié, t. III, p. 719. Je remercie Constance Cagnat, Pascale Farago-Bermon, Jocelyn Benoist et Martin Rueff pour leurs remarques et objections sur ce texte.