

*TOUT PLAISIR REND-IL HEUREUX ?
UNE QUERELLE ENTRE ARNAULD, MALEBRANCHE ET BAYLE*

par Jean-Luc SOLÈRE

En examinant la polémique qui a opposé Malebranche et Bayle d'un côté à Arnauld de l'autre, il est plaisant de voir comment ces trois "cérébraux", que leur biographes respectifs nous dépeignent comme trois ascètes, s'affrontent et dissertent gravement sur le plaisir qu'on éprouve à manger « des confitures ou des perdrix ». Pourtant, le problème est d'importance car la conception que chacun se fait du plaisir et du bonheur est une pièce essentielle dans l'ensemble de leur pensée, et se trouve en relation avec des questions aussi décisives que la nature de l'esprit, les rapports de l'âme et du corps, la toute-puissance de Dieu, etc.

Les pièces de la polémique sont les suivantes :

1 — Arnauld, comme on le sait, devient d'adversaire déclaré de Malebranche à partir de la publication du *Traité de la nature et de la grâce* (1684), et rédige des *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (1685) où, pour attaquer les fondements de la théorie de l'oratorien, il remonte au premier ouvrage de celui-ci, *La Recherche de la vérité*, et prend notamment à parti certains passages concernant les plaisirs, où Malebranche affirme que tout plaisir rend heureux, du moins pendant qu'on l'éprouve.

2 — Malebranche ne répond pas lui-même sur ce point, mais trouve un allié imprévu en la personne de Pierre Bayle (1). Dans son compte-rendu des *Nouvelles de la République des Lettres* (août 1685), ce dernier estime qu'Arnauld fait une mauvaise querelle à Malebranche pour le rendre « suspect du côté de la morale ».

3 — Arnauld proteste contre cette accusation dans un *Avis à l'auteur des Nouvelles de la République de Lettres* (1685).

4 — Bayle contre-attaque dans une *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des Lettres à l'Avis qui lui a été donné sur ce qu'il avait dit en faveur du P. Malebranche touchant le plaisir des sens...* (1686).

5 — Arnauld développe sa pensée dans sa *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens...* (1687).

La dispute s'arrête là provisoirement (sans qu'aucune des parties se soit avouée convaincue par l'autre). Elle rebondit en 1694 au moment des attaques de Sylvain Régis contre Malebranche : Arnauld ne résiste pas à la tentation de s'en mêler. Mais rien de nouveau ne ressort de ce nouvel épisode, chacun réaffirmant simplement ses convictions.

Notre étude sera donc fondée sur les textes cités plus hauts (2). Mais nous ne détaillerons pas chaque étape de la querelle successivement ; nous tâcherons plutôt de donner un aperçu synthétique des principaux problèmes discutés, que nous regrouperons en six thèmes : l'anti-stoïcisme, le pan-hédonisme, l'humanisme, les rapports de l'âme et du corps, la sagesse et la volonté de Dieu, l'apologétique.

I — L'anti-stoïcisme

Le contexte dans lequel se développe la polémique est la réaction anti-stoïcienne de la seconde moitié du XVII^e siècle, de laquelle Arnauld participe aussi bien que Malebranche. Lorsque dans *La Recherche de la vérité* l'oratorien dénonce ces « philosophes qui tâchent de persuader aux hommes que le plaisir n'est point un bien et que la douleur n'est point un mal » (3), son attaque est un lieu commun, depuis la double offensive, augustinienne et libertine, contre la doctrine morale du Portique. La cible commune de ces deux courants est l'idée d'une nature humaine parfaitement libre et capable de régler sa conduite sur sa seule raison. Les libertins par scepticisme ou épicurisme, les augustiniens en raison du dogme de la corruption mettaient en cause cette toute-puissance de la liberté et de la raison chez l'homme. L'identité des arguments est telle dans la critique du stoïcisme qu'il est parfois bien difficile (pensons à La Rochefoucauld) de démêler au nom de qui, soit saint Augustin soit Épicure, on dénigre Sénèque.

Mais peut-être doit-on distinguer plus précisément deux sortes de reproches au stoïcisme, qui ne sont pas toujours lancés par les mêmes auteurs :

— Le reproche d'orgueil, de « superbe diabolique » : c'est par exemple la position de Pascal dans *l'Entretien avec M. de Saci* : en dépit de l'admiration qu'on lui doit pour sa hauteur de vues, Épicète « se perd dans la présomption de ce qu'on peut ». Il a reconnu notre devoir, mais surestimé nos forces. D'autres augustiniens, comme Arnauld à la suite

de Jansénius, l'ont accusé d'avoir, en une sorte d'idolâtrie, aimé moins Dieu que sa propre vertu.

— Le reproche de mensonge, d'hypocrisie, tel que le maximise par exemple La Rochefoucauld : le discours stoïcien ne peut être vrai, il est trop contraire à notre expérience. La douleur est si évidemment un mal, que l'on doit accuser le stoïcien soit de mentir, soit d'errer : Posidonius, écrit Fontenelle, « a dit la plus extravagante parole qui soit jamais sortie de la bouche d'un philosophe » (4).

Malebranche appartient à la première catégorie de dénonciateurs du stoïcisme (5), mais aussi à la seconde. Cela n'est pas sans importance pour la suite : il va prendre le contre-pied exact des stoïciens sur la question du plaisir, et passer du côté de ce que H. Brémont a appelé « le pan-hédonisme religieux » (6). Par un perpétuel jeu de balancier, toute critique du stoïcisme semble devoir conduire à une restauration de son vieil antagoniste, l'épicurisme. Alors que le stoïcien est distribué dans le rôle de Tartuffe, l'épicurien l'est dans celui du parangon de sincérité : son discours devient celui de la vérité pure et crue, même pour ceux qui ne fréquentent pas le Jardin.

II — Le pan-hédonisme

Si en effet dans la partie négative de sa dénonciation Malebranche s'en tient à un lieu commun, il est beaucoup plus inattendu dans sa partie positive : « Il faut dire les choses comme elles sont : le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal », « tout plaisir est un bien, et rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte » (7). Cette proposition peut surprendre chez un penseur chrétien : « Ce n'est point là le langage du Calvaire », gronde Arnauld (8). Mais cette proposition est marquée pour Malebranche, comme pour Bayle, au coin du bon sens, et il n'en démordra jamais. Il protesta seulement de sa bonne foi et de la pureté de ses intentions (que personne, d'ailleurs, ne met en doute) : son but n'était pas d'encourager à jouir de ces plaisirs, mais au contraire d'exhorter à les éviter.

En effet il ajoute aussitôt : « Mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur ». L'avantage est ici la récompense dans la vie future, le désavantage la punition. La stratégie de Malebranche est donc la suivante : il faut concéder au « voluptueux » que le plaisir qu'il éprouve est un bien sur le moment et le rend heureux, quoi qu'en disent les stoïciens, mais il faut l'avertir que sa jouissance illicite lui vaudra un châtement éternel

de la part d'un Dieu offensé, qu'il est de son intérêt de s'abstenir maintenant de ces plaisirs, voire d'endurer certaines souffrances, en vue d'un plaisir plus grand.

Mais, par cette précision, Malebranche aggrave son cas au jugement d'Arnauld. On peut en effet se demander si ce langage est davantage celui du Calvaire : Malebranche ne parle pas ici d'obéissance filiale, d'amour de Dieu pour lui-même, mais d'un *calcul des plaisirs*. L'antistoïcisme de Malebranche est-il autre chose qu'un épicurisme ? C'est ce que semble nier Arnauld, dont, d'une manière générale, toute la critique, estime M. Ndiaye, tend à un même but : prouver que la doctrine de Malebranche est une variante de celle du Jardin (9). Ce n'est en effet pas seulement sur la question du plaisir qu'Arnauld accuse l'oratorien de collusion avec Épicure, ou plutôt avec le sensualisme néo-épicurien de Gassendi : sont en jeu également la conception de l'espace (10), les miracles, la négation des volontés particulières de Dieu, c'est-à-dire, selon Arnauld, la négation de la Providence (11).

Certes, l'oratorien critique dans *La Recherche de la Vérité* et ailleurs les épicuriens, anciens et modernes, et il ne peut être soupçonné d'appartenir au clan des Gassendi, Saint-Évremond et autres. Pourtant il n'est que d'ouvrir la *Lettre à Ménécée* pour y lire : « Tout plaisir est ainsi, de par sa propre nature, un bien, mais tout plaisir ne doit pas être recherché ; pareillement toute douleur est un mal, mais toute douleur ne doit pas être évitée à tout prix » (§ 129). Pur hasard ? Sans doute pas, car il faut se garder de sous-estimer l'influence de Gassendi dans la seconde moitié du XVII^e siècle (12). Malebranche n'est bien sûr pas un crypto-épicurien, la frappante ressemblance entre sa phrase et celle de la *Lettre à Ménécée* ne doit pas laisser croire à une identité de point de vue. Mais il n'est pas interdit de penser que certaines sentences épicuriennes, comme celle qui est en question, soient devenues des sortes d'évidences culturelles, tant fut importante la réhabilitation de la doctrine hédoniste après 1660, jusqu'à en faire une sorte de vulgate à la fin du siècle, et, bien sûr, au siècle suivant (13). Au témoignage de Bernouilli (14), il est à la mode vers 1684 de disputer si *voluptas est summum hominis bonum*. Des livres comme celui de Du Rondel (*La Morale d'Épicure*, 1679) témoignent d'une vulgarisation et d'une christianisation de l'épicurisme (comme il y avait eu un stoïcisme et un scepticisme chrétiens) inaugurée par Gassendi avec son *Ethica Epicuri* (15), où il écrit que « la volupté est de sa nature quelque chose de bon », que la douleur est un mal, et que c'est une donnée de l'expérience, pour tous les êtres, que la félicité consiste en la volupté (16). Malebranche semble reprendre textuellement ces pages, à l'instar du P. Senault, autre oratorien,

autre augustinien hostile au jansénisme, qui voit aussi dans le plaisir « le terme de tous les mouvements de notre âme » (17), et prend la défense des épicuriens, injustement calomniés : « Leur secte qui n'est douce qu'en parole est austère en effet, ils réduisent les désirs de l'homme aux choses purement nécessaires (18).

Un autre facteur a pu contribuer à la réception de cette doctrine : l'augustinisme a tellement insisté sur la puissance de l'amour-propre dans la condition actuelle de l'homme, que l'épicurisme en est venu à être considéré comme une description correcte de l'état de la nature déchu (19). C'est bien ainsi que l'entendait d'ailleurs Gassendi lui-même (20), et, entre autres, Bayle : « Les idées d'Épicure sont beaucoup plus proportionnées à notre état, et de là vient qu'on juge qu'il agissait de bonne foi, et que les autres n'étaient que de francs Comédiens » (21). On pouvait donc être rigoureusement chrétien et tenir ce discours sur l'homme. Le XVII^e siècle nous a habitués à ces alliances paradoxales de pensées par ailleurs totalement opposées. Ainsi Saint-Cyran a défendu Pierre Charron contre le P. Garasse selon une stratégie que reprendra Pascal : utilité du pyrrhonisme pour montrer la faiblesse de l'homme et la nécessité de la grâce. De même pour le plaisir, comme le montre le statut ambigu du *Discours sur les passions de l'amour* : « L'homme est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc sa raison en se donnant au plaisir [...]. Un plaisir vrai ou faux peut remplir également l'esprit : car n'importe que le plaisir soit faux, pourvu qu'on soit persuadé qu'il est vrai ». Cette même thèse peut être validée par la théologie augustinienne : l'homme déchu « est maintenant esclave de la délectation ; ce qui le délecte davantage l'attire infailliblement », selon les propres termes de Pascal (22). Pour mieux exalter la grâce imméritée, don gratuit, on abaisse l'homme. Et c'est rabattre la superbe de l'homme que de lui montrer qu'en vérité il ne cherche certainement que son plaisir, c'est-à-dire qu'il est incapable par lui-même d'une action vraiment vertueuse, incapable de vouloir un bien qui serait honnête sans être utile ni agréable. Le Moyen Âge acceptait encore cette tripartition antique du bien en trois catégories hétérogènes (23), de sorte qu'un bien appartenant à la première, l'honnête, pourrait être voulu même s'il n'appartenait pas aux deux autres. Mais au XVII^e siècle, un Leibniz peut écrire : « On divise le bien en honnête, agréable et utile, mais dans le fond je crois qu'il faut qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelque autre qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est-à-dire le bien est agréable ou utile, et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit » (24). On sait la violence du rejet qu'a provoqué la doctrine du « pur amour ». Les *Maximes* de La Rochefoucauld sont bien

l'expression de la tendance de ce siècle qui fut pour une bonne part pessimiste ou réaliste, comme on voudra, non point cynique mais plutôt cyrénaïque (25), soupçonneux en tout cas. Abandonné à lui-même, l'homme ne peut qu'être dominé par son amour-propre et la recherche du plaisir. « On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands », affirme Pascal (26), parce que « la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus ».

Malebranche fait écho à cette proposition « épicurienne », que l'augustinisme ambiant a donc pu contribuer à répandre et valider, dans le *Traité de l'amour de Dieu* : « Il est si vrai que tous les hommes aiment le plaisir que, s'ils s'en privent quelquefois, c'est pour en avoir davantage, ou pour éviter, au contraire, la douleur [...]. La grâce de Jésus-Christ, par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés, est elle-même un divin plaisir » (27). Mais à vrai dire, cette thèse n'est pas chez lui seulement morale ou théologique, mais métaphysique, c'est-à-dire que ce comportement ne résulte pas spécialement du péché. Comme l'a montré F. Alquié (28), Malebranche ne distingue plus comme Descartes la volonté du sentiment ou de l'affect, il l'identifie avec la tendance vers le plaisir et le bonheur, dans l'état même de la nature créée par Dieu (29). Cette tendance est une impulsion donnée par Dieu et devant retourner à lui ; mais si Dieu en est la fin, la recherche du bonheur en est le motif (30). Le motif particulier, que l'on peut adopter ou non, peut être appelé « motif moral », par contre « le motif d'être heureux n'est point un motif moral ou libre, mais un motif physique et nécessaire. Toutes les fins que nous choisissons, ou tous les motifs moraux supposent ce motif physique de bonheur » (31). Le désir de bonheur est l'unique motif de tous nos motifs, « l'amour de nos amours » (32). Comme d'un autre côté tout plaisir, même physique (sinon nous n'aurions pas de mérite à préférer Dieu aux créatures), satisfait notre désir d'être heureux, on voit que la recherche de plaisir est selon Malebranche la tendance fondamentale et inévitable de l'homme, qui ne laisse place à aucun choix indépendant, désintéressé. Le seul problème est de savoir sacrifier des plaisirs immédiats pour des plaisirs plus grands mais futurs.

Cependant, on ne doit pas confondre cette tendance, nommée par Malebranche « amour-propre », avec ce que les jansénistes ou La Rochefoucauld désignent de leur côté du même nom. Pour Malebranche, notre inclination fondamentale est le désir de plaisir, mais non l'amour de soi-même au sens d'amour de complaisance. Il faut distinguer de ce dernier l'amour de bienveillance pour soi, qui est inné et naturel, légitimement et inévitablement tourné vers nous-mêmes. Le péché commence seulement lorsque cet amour s'arrête à soi, devient complaisance pour soi.

« Dieu a voulu imprimer en nous un amour invincible et comme infini de bienveillance pour nous-mêmes, afin que, nous servant de cet amour, nous missions en lui notre complaisance » (33). Autrement dit, le désir de bonheur « est un motif naturel que Dieu met sans cesse en moi, et qu'il ne met pas en moi afin que je m'arrête en moi, que je me repose et que je me complaise en moi, comme n'étant pas à moi-même la cause de ma perfection et de mon bonheur » (34). On peut donc rechercher le plaisir sans sombrer dans la concupiscence, sans tout rapporter à soi (il arrive d'ailleurs que l'on préfère le plaisir à l'être : dans le cas du suicide). Le plaisir permet même de s'oublier soi-même : « Plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi, plus on s'anéantit, on se perd, on se transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations » (35). Et si l'amour de Dieu même peut être dit intéressé parce qu'il naît du désir de bonheur, il peut aussi être dit désintéressé parce que jouir du plaisir n'est pas se complaire en soi-même (36). Il n'y a donc pas chez Malebranche de disjonction entre amour de soi et amour de Dieu. Le rôle moteur du plaisir n'est pas le signe de la dépravation, la recherche du bonheur n'est pas le régime du péché (37).

Mais il reste que Malebranche participe, même si ses raisons sont autres, du « pan-hédonisme » chrétien, c'est-à-dire de cette psychologie commune aux libertins et à beaucoup d'auteurs religieux, selon laquelle la recherche du plaisir est l'unique motif déterminant de la volonté. On ne peut que choisir ce dont on attend le plus de plaisir. De plus nous ne trouvons pas notre bonheur seulement en Dieu, sinon nous n'aurions pas la liberté d'aimer Dieu ou non : le choix de l'objet qui le rend heureux est laissé à l'homme, ce qui lui permet d'acquérir mérite ou démerite (38). La notion de béatitude elle-même est analysée par Bayle en termes de plaisir (39). « C'est Dieu seul qui est notre béatitude », dit-on : oui, admet-il, en qualité de cause efficiente, « mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir ». Nous ne sommes heureux que pour autant que nous *éprouvons du plaisir*, même si c'est Dieu qui le produit et en est l'objet : « La seule voie que nous concevions que Dieu puisse mettre en usage pour nous rendre actuellement et formellement heureux, c'est de communiquer à notre âme la modification qu'on appelle sentiment de plaisir ». Cette définition de la béatitude contraste fortement avec celle, traditionnelle, dont Arnauld se faisait l'écho en 1641 : « *Quid ergo Beatitudo ? Si me audias, hominis in Deum transformatio, id est, perfecta et sempiterna totius hominis cum summo et incommutabili Bono adhaesio [...]* » (40). Mais Bayle défend comme Malebranche une théorie qui est, littéralement, un *hédonisme* : le bonheur n'est en toute

hypothèse que le plaisir ressenti, et l'homme n'a d'autre tendance que de rechercher le plaisir en lui-même. Simplement, pour des raisons étrangères à la nature même du bonheur, il vaut mieux exclure certains plaisirs, et se réserver pour d'autres, qui ne sont finalement qu'une sainte jouissance de l'âme.

Il ne faut pas méconnaître la spécificité de ce pan-hédonisme. « Quelque chose » s'est passé au XVII^e siècle, dans la conception de l'homme et du plaisir, qui marque une rupture avec les théories éthiques antérieures. Ce courant de pensée se réclame en partie de l'augustinisme. A coup sûr la philosophie de saint Augustin est un eudémonisme. Mais il y a non moins certainement une différence à faire entre eudémonisme et pan-hédonisme. Augustin accepte l'axiome de l'*Hortensius* (fr. 39) : « *Beati omnes esse volumus* ». La quête du bonheur est l'*intentio* essentielle de l'âme, le ressort de la connaissance et de l'action. Mais Dieu seul peut remplir cette exigence, de sorte que le désir d'être heureux est en fait un appel à rechercher Dieu : « *Fecisti nos ad te...* ». C'est pourquoi Augustin ne dit pas que tout plaisir rend heureux, même dans le moment où l'on en jouit. Dans le texte célèbre des *Confessions* : « Que l'on demande à deux hommes s'ils veulent être soldats » (41), il est bien dit que « c'est la joie elle-même qu'ils appellent vie heureuse » (42), mais aussi que la recherche du *gaudium* s'égaré lorsqu'elle s'adresse au plaisir sensible : « loin de moi la pensée que, quelle que soit la joie dont je me réjouisse, je m'estime heureux [...] ; la vie heureuse, la voilà : éprouver de la joie pour Toi, de Toi, à cause de Toi. La voilà et il n'en est point d'autre » (43). La pensée d'Augustin paraît donc assez éloignée de ce que Malebranche concède à l'épicurien : que le plaisir des sens le rend heureux, et qu'il peut ne se déterminer qu'en fonction de son calcul des plaisirs (44). L'opposition n'est plus entre bonheur apparent et bonheur réel, mais entre plaisirs plus ou moins grands, plus ou moins durables, le bonheur étant effectif, au moins momentanément, dans tous les cas.

III — L'humanisme

Par opposition à ce pan-hédonisme, la position d'Arnauld apparaît comme un humanisme. Il y a certes un paradoxe, et même de la provocation, à parler d'humanisme à propos du chef de file du jansénisme français, et l'on a pu caractériser généralement l'augustinisme du XVII^e siècle précisément comme un anti-humanisme (45). Pourtant, Arnauld reprend Malebranche au nom d'une conception plus tradition-

nelle du plaisir et du bonheur, conception qui remonte au stoïcisme et à Cicéron — ce sont leurs textes mêmes que cite Arnauld —, et qui est comme le patrimoine commun de l'humanisme.

Un point doit être noté immédiatement : Arnauld prend bien soin de montrer qu'il ne fait pas à Malebranche une mauvaise querelle en prenant en un sens fort le mot "bonheur" que son adversaire aurait pris en un sens faible (46). Dans cette dernière hypothèse, lorsque l'oratorien affirmait que tout plaisir rend heureux, il aurait voulu seulement dire que le libertin *croit* être heureux mais ne l'est pas réellement, le bonheur n'étant pas réductible au plaisir. Il ne démentirait ainsi pas l'analyse morale traditionnelle, et l'on se serait alarmé pour rien. Mais, remarque à juste titre Arnauld, si Malebranche attaque violemment les stoïciens qui estimaient que le plaisir ne peut rendre heureux, il a dû lui-même prendre le mot "bonheur" dans le même sens qu'eux, dans un sens philosophique et non point vague, « puisque autrement le procès, qu'il leur a fait avec assez de chaleur, n'aurait été qu'une dispute de mots, et n'aurait rien eu de solide ». Autrement dit, l'accusation de mauvaise querelle est renvoyée à Malebranche, à moins que celui-ci n'ait pris "bonheur" en un sens fort et exact ; auquel cas sa thèse n'a pas le sens faible de : ceux qui jouissent des plaisirs des sens *croient* qu'ils sont heureux, sans l'être véritablement. Bayle, dans sa *Réponse*, confirmera qu'il faut bien l'entendre en un sens fort (47).

Faisant crédit à Malebranche d'avoir parlé sérieusement, Arnauld entreprend de réfuter sa thèse (48). Puisque son adversaire critique les stoïciens, il assume à l'inverse leur fameux paradoxe, que Cicéron (cité par Arnauld) reprend dans le *De finibus* : pour l'opinion commune, est heureux celui qui possède ce qu'il désire, mais en réalité on est malheureux dès là que l'on veut quelque chose qui n'est pas dans l'ordre (comme le tyran, selon Socrate) (49). Tous les philosophes, dit Arnauld après Cicéron, s'entendent sur cette définition nominale : ce qui rend l'homme heureux est son vrai bien, et c'est cela qui est désirable en soi-même (selon la notion classique du *summum bonum* : ce qui n'est pas voulu en vue d'autre chose, mais pour lui-même). On se divise seulement quand il s'agit de savoir quel est ce vrai bien. Mais il est admis qu'il est nécessaire qu'une chose soit désirable par elle-même, et qu'elle soit notre fin, pour qu'elle puisse nous rendre heureux. Or les plaisirs des sens ne sont que des moyens, et non la véritable finalité de la nature humaine (cette thèse n'est pas universellement admise, par les épicuriens par exemple, mais, dialectiquement, elle est valable à l'égard de Malebranche, qui en convient). S'y attacher comme à une fin en soi est donc un désordre (la faute morale

par définition), et une erreur. Celui qui les recherche pour eux-mêmes *se croit* heureux par une double illusion :

— Il prend pour le bien du corps ce qui n'est qu'un moyen pour connaître le bien du corps.

— Il prend pour *son* vrai bien ce que sa première erreur ne devait lui faire prendre que pour le bien de son corps.

Ainsi, quoique les plaisirs sensibles puissent avoir *l'apparence* du bonheur, ils ne rendent néanmoins pas heureux, *même abstraction faite de leurs conséquences dans l'Au-delà*. Peut-être peuvent-ils apporter un « contentement », mais non point le bonheur (50). Il ne suffit même pas de dire avec Malebranche qu'ils ne nous rendent pas « *solidement* heureux » parce qu'ils ne sont pas accompagnés d'une *joie* qui rende l'esprit content (51). L'expérience prouve, remarque Arnauld, que la débauche s'accompagne souvent de contentement et de joie ; et d'ailleurs, « si les plaisirs des sens ne peuvent rendre content, ils ne peuvent rendre heureux [...]. Car on peut être content sans être heureux, quand on met son contentement où on ne devrait pas le mettre : mais on ne peut être heureux sans être content [...] » (52). « Un bonheur qui n'est pas solide, est un faux bonheur » (ou l'on ne sait plus de quoi l'on parle), et « un faux bonheur n'est pas un bonheur » (53). Il ne s'agit pas de nier que le voluptueux sente quelque chose ; mais on est en droit de soutenir, par la seule analyse du plaisir, qu'il se trompe en croyant que cela est le bonheur et que là se trouvent sa fin et son vrai bien. La meilleure preuve en est l'insatisfaction foncière qui est le moteur de la course au plaisir. La succession indéfinie des jouissances montre qu'aucune n'apporte la complétude qu'est le bonheur (54).

Appuyé sur cette série d'arguments qui sont classiques depuis Platon, Arnauld adhère ainsi (du point de vue philosophique, bien sûr, pas du point de vue théologique, qui prend en compte la déchéance actuelle du pécheur) à la conception de la nature humaine qu'ont élaborée des païens, qui ne connaissaient ni le Ciel ni l'Enfer. Cette conception est celle d'un être qui ne tient son rang que par l'usage de ce qui lui appartient en propre, en sa qualité d'homme : la liberté et la raison. Les plaisirs sensibles sont de l'ordre de l'animalité, car ce sont des « modifications de l'âme qui ne dépendent ni de sa raison ni de sa liberté ». Il faudrait donc, selon la thèse de Malebranche, admettre que, si elles avaient une âme, les bêtes, qui ne jouissent que de ce genre de plaisirs, sont heureuses (55). C'est pourquoi Arnauld approuve hautement ces philosophes païens d'avoir cru « qu'il était de la dignité de l'homme de ne chercher son bonheur que dans ce qui fait l'excellence de sa nature, c'est-à-dire dans sa raison et dans sa volonté. Et c'est d'où ils ont conclu, que ce qui nous pourrait rendre heureux devait être en notre puissance » (56).

Il ne faut pas croire que ce ralliement à Cicéron et la philosophie antique soit purement circonstanciel, guidé par les seuls besoins de la polémique. Dès ses *Conclusiones philosophicae*, en 1641, le jeune docteur affirmait : « *Optime Tullius : Si summum bonum ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est* » (57), et « *Principium est in Philosophia Morali certissimum, et ab omnibus veteribus Philosophis agnitum : Summum bonum propter se, reliqua omnia propter illud expetenda* » (58). De là il concluait, « *certissimo rationis ductu* », ces thèses « véritablement et solidement chrétiennes » : « *Solus Deus fruendus, reliqua utenda (...). Multa licet facere cum voluptate, nihil omnino propter voluptatem* » (59). La *Seconde Apologie pour Jansénius* reprend ces mêmes propositions, et rappelle que la raison nous assure que l'on ne peut ne pas être heureux en possédant le souverain Bien, et que notre nature est ainsi élevée que seule la possession de Dieu pour la rendre heureuse (60) ; ou encore que toute chose doit agir en conformité avec sa propre nature, selon la loi éternelle de Dieu, et que c'est donc un manque d'être pour l'homme de ne pas avoir Dieu pour seule fin (61).

C'est donc de longue date qu'Arnauld a cet "humanisme" de reconnaître à la raison humaine la capacité de déterminer par elle-même quelques points fondamentaux de l'éthique, tels que le souverain Bien comme critère de la moralité et son identification avec Dieu, la nature de la vertu en général, la destination de l'homme. Mais cette approbation ne signifie pas qu'Arnauld reprenne à son compte le « saint Socrate » d'Érasme ou l'« Épictète chrétien » de Du Vair. Sans doute utilise-t-il en fait une technique de la prédication augustinienne : faire rougir les chrétiens de n'être même pas à la hauteur de ce que les païens ont fait sans l'amour de Dieu, pour leur patrie terrestre, de n'être pas capable pour la patrie céleste des mêmes actes de courage ou d'abnégation (62). Ici, Arnauld voudrait faire honte à Malebranche de ne pas se hausser à l'élévation de vues d'un Cicéron dans son analyse morale de l'homme (dans l'état naturel) (63). Il n'oublie pas pour autant tout ce que Jansénius a rappelé de la condition présente de l'homme. Dans sa critique de La Mothe Le Vayer, sur la question de la vertu des païens, il dénonce dans la droite ligne d'Augustin la « culte exagéré pour les livres profanes des sages païens » (64). Il n'y a pas de vertu sans amour de Dieu, et hors de l'amour de Dieu il n'y a que l'amour de soi, la concupiscence ; or la grâce manquait même aux sages de l'Antiquité, de sorte que leurs "vertus" ne sont nées que de l'amour de soi : leur morale est une « leçon d'orgueil », puisqu'ils enseignent à l'homme à ne dépendre que de lui-même, à n'adorer que sa propre raison. Une action, même extérieurement conforme à la loi divine, n'est que péché si elle n'est pas accomplie en vue de la

gloire de Dieu, qui doit être la fin exclusive de toutes nos intentions (65). Quel moyen d'opérer un acte vertueux, lorsqu'on ne connaît pas le vrai Dieu (66) ? La véritable piété est possible au seul chrétien. Arnauld délimite donc strictement la validité de l'éthique philosophique. La raison, à elle seule, est incapable de fournir la pleine mesure de l'exigence morale, que seul l'Évangile indique et que seule la grâce permet de réaliser (67).

Mais quant à la pensée épicurienne même, Arnauld vise particulièrement juste lorsqu'il reproche à Malebranche de ne pas voir exactement en quoi il faut détromper le « voluptueux ». L'oratorien pense qu'il suffira de lui montrer que les choses sont causes occasionnelles du plaisir, et non causes réelles (conformément à son système métaphysique), et qu'elles ne doivent donc pas être aimées pour elles-mêmes : Dieu seul nous fait du bien, lui seul doit être aimé (68). Non point, rétorque Arnauld (69) : personne n'aime à vrai dire les choses pour elles-mêmes, on les désire seulement en vue du plaisir, que le voluptueux pose comme fin dernière. Même si les corps ne sont que causes occasionnelles, le libertin n'en continuera pas moins à aimer sa volupté pour elle-même. Le pourceau d'Épicure ne dira pas qu'un mets raffiné est un bien, mais il le dira du plaisir. Si on lui accorde que ce plaisir rend heureux, il n'en demande pas davantage. Ce n'est donc pas de l'amour des corps qu'il faut détourner le voluptueux, mais de l'amour du plaisir. Et le seul moyen d'y parvenir, est de prouver qu'il ne le rend pas heureux parce qu'il n'est pas sa fin véritable.

Plus généralement, comme le souligne M. Ndiaye (70), Arnauld voit dans l'occasionnalisme malebranchiste le fondement d'une morale contraire au christianisme. Puisque Dieu, selon Malebranche, « ne se détermine point lui-même à causer ce bien ou ce mal à l'un plutôt qu'à l'autre » parce qu'il n'agit pas par des volontés particulières (71), nous aimerons les causes occasionnelles qui déterminent effectivement le bien et le mal, plaisir et douleur. Nous sommes portés à aimer ce qui, peu importe que ce soit réellement ou occasionnellement, nous fait du plaisir, et fuir ce qui nous cause de la douleur. Notre reconnaissance va autant sinon plus aux intermédiaires qu'à la cause première, si celle-ci ne nous procure pas directement, à nous particulièrement, notre bien. Par exemple (appréhensions ce trait de psychologie) :

C'est le Pape qui confère réellement tous les Évêchés et presque toutes les Abbayes de France : mais, parce que le Roi est la cause occasionnelle de ces collations, le Pape ne les conférant qu'à ceux que le Roi lui nomme, il n'y a point d'Écclésiastique ambitieux, qui, ayant obtenu un Évêché ou une Abbaye, n'en témoigne plus de gratitude au Roi qu'au Pape (72).

Si Dieu ne fait rien pour moi par une volonté particulière, s'il est

indifférent, à la rigueur je ne dois aimer que la cause occasionnelle, « surtout quand ces causes occasionnelles sont des natures intelligentes qui ont de l'affection pour nous et qui par cette affection déterminent la volonté générale de la cause universelle à nous faire du bien » (73). Le Dieu de Malebranche n'est que le Dieu des philosophes, cause universelle, qui nous fait du bien sans intention, sans amour, et qui donc n'est pas aimable, ce qui risque de conduire à supprimer le premier commandement du christianisme : lorsque Malebranche nous présente Dieu à la fois comme transcendant et indifférent, ne nous met-il pas dans l'impossibilité de l'aimer d'un amour d'affection ? Ce dernier point rejoint d'ailleurs un autre reproche qu'Arnauld adresse à l'oratorien, et nous fait revenir au problème du plaisir : « Aimer Dieu dans la vue de ce bonheur que l'on croit recevoir de lui par les jouissances des plaisirs des sens, c'est l'aimer [...] comme les épicuriens aimaient la vertu » (74). L'on voit que la querelle sur le plaisir a pour horizon et enjeu la nature de l'amour pour Dieu. Pour Arnauld, il y a une opposition absolue entre amour-propre et amour de Dieu. Pour Malebranche, le premier se réalise dans le second.

Cela dit, il n'est pas question pour Arnauld de rejeter absolument le plaisir en dehors du domaine de la vertu et de la vie heureuse. Ce serait aller contre l'expérience, et contre cette même tradition cicéronienne dont il se réclame. L'analyse aristotélicienne, ou même thomiste, du plaisir et du désir de plaisir doit être prise en compte. Dans le *Second Écrit sur ce qu'enseigne S. Thomas en divers endroits de l'amour de Dieu...* (75), Arnauld note que l'amour pur ne recherche pas *premièrement* la félicité, mais seulement comme *conséquence* de l'union avec la perfection divine. Le plaisir est une réaction de l'appétit signalant la présence d'un bien, c'est-à-dire de quelque chose qui tend à parfaire le sujet, à le mener vers sa fin. Il est le signe de l'acquisition de cette perfection, et même il perfectionne l'opération qui connaît cet achèvement. Il est une sorte de perfection seconde qui s'ajoute à la perfection de l'opération : il n'est ni constituant de cette perfection première, ni contingent par rapport à elle. Il a un statut spécial, « à la manière d'un ornement qui s'ajouterait par surcroît, comme l'éclat à la jeunesse » (76). Le plaisir accompagne donc nécessairement la saisie du bien, qui est *notre* bien. La vertu consiste à rechercher le bien dans la mesure où il est le bien, c'est-à-dire l'*honestum* (ce qui vaut par soi). Mais en aimant le bien il est inévitable d'aimer le plaisir qui découle de sa saisie. Toutefois la délectation qui s'y attache est secondaire et reste sous sa dépendance : le plaisir est un bien dans la mesure où son objet est bon.

C'est pourquoi il existe une hiérarchie des plaisirs, fondée sur la hiérarchie des biens et des opérations auxquels ils sont attachés. Si une

opération est subordonnée à une autre, la délectation de la première l'est à celle de la seconde ; et donc, s'arrêter à l'inférieure, c'est manquer la fin véritable, qui est un but et une norme. Les plaisirs des sens sont imparfaits et "imperfectifs" à l'égard de ce que peut l'homme, et ils ne peuvent être la félicité, qui est le signe de la réalisation complète de notre disposition.

IV — L'âme et le corps

Mais c'est précisément avec l'analyse aristotélicienne du plaisir comme épanouissement naturel, physiologique, que rompt la conception malebranchiste de l'âme et du corps ; et c'est précisément la division et la hiérarchie des plaisirs que conteste Bayle dans sa *Réponse* à Arnauld.

Il commence par réaffirmer que « le plaisir [...] souffrant le plus et le moins, il arrive que certains plaisirs s'appellent ordinairement "bonheur" par excellence, *quoique toute sorte de plaisir, par cela même que c'est un plaisir, soit un bonheur* » (77). Puis, encore avec Malebranche, il soutient l'univocité du terme "plaisir", ou l'homogénéité de la catégorie de plaisir. Quelle que soit la cause occasionnelle, un plaisir consiste toujours formellement en la même chose : un sentiment agréable, dont la possession est le bonheur (78). Les plaisirs corporels sont de même nature que les plaisirs « saints ».

C'est en justifiant cette thèse paradoxale que Bayle fait nettement avancer le débat, et montre quelles sont les raisons de l'opposition irréductible entre ces deux conceptions de l'homme, ou comment chacune des notions du plaisir est insérée dans un système de pensée différent et tient à tous les autres éléments du système. Dans un développement consacré à la « spiritualité des plaisirs des sens », Bayle livre la clef de cette théorie malebranchiste du plaisir : elle dépend de la théorie de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps.

Pour Malebranche et Bayle en effet, la séparation de l'âme et du corps est totale (ce qui est plus que la distinction : absence complète d'interaction). Donc, tout sentiment est une modification de l'âme, et par conséquent est spirituel uniquement. Ne l'avoir pas vu est bien, selon Malebranche, l'erreur principielle de l'éthique stoïcienne, dont la critique est au point de départ de cette polémique :

[Les stoïciens] persuadés que les plaisirs sensibles n'étaient que dans le corps et pour le corps, et que l'âme devait avoir son bien particulier, mettaient le bonheur dans la vertu. Or voici la source de leurs

erreurs. C'est qu'ils croyaient que le plaisir et la douleur sensible n'étaient point dans l'âme, mais seulement dans le corps : et ce faux jugement leur servait ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions : comme, que la douleur n'est point un mal et le plaisir un bien ; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes ; qu'ils sont communs aux hommes et aux bêtes, etc. (79).

En somme, les stoïciens dissocient plaisirs du corps et plaisirs de l'âme parce qu'ils ne dissocient pas suffisamment âme et corps. A l'inverse, pour Malebranche et Bayle, qui séparent radicalement âme et corps, tous les plaisirs sont homogènes. Il n'existe pas de plaisir "physique", ressenti *dans* le corps, puisque rien de psychique ne se trouve dans la matière. Pas davantage le corps n'agit sur l'âme pour lui faire éprouver du plaisir : c'est Dieu qui directement cause dans notre âme une sensation à l'occasion de certaines modifications matérielles qui interviennent dans notre corps. On peut donc dire des plaisirs qu'« il n'y en a point de plus spirituels que d'autres » (80), tant par le sujet qui les éprouve (l'âme seulement) que par leur cause réelle (Dieu). Ils diffèrent seulement par leurs causes occasionnelles. C'est pourquoi, en théorie, « il n'y a point de plaisir qui par son être essentiel [...] ne puisse faire notre éternelle félicité » (81). Simplement, Dieu décide lesquels sont récompensés et lesquels sont punis. Mais s'il liait le plaisir que nous ressentons à l'occasion des corps (et qui est transitoire parce que les corps le sont), à la vision définitive de son essence par exemple, cette même sensation ainsi prolongée indéfiniment serait la béatitude même des bienheureux. Comme le dit F. Alquié (82), Malebranche (Bayle aussi, ajouterons-nous) est, en ce qui concerne l'affectivité, parfaitement sensualiste : il n'élève en rien le sentiment au-dessus de lui-même, ne le croit susceptible d'aucun progrès. Bien plutôt, il a la conviction que toutes les satisfactions que peut recevoir la nature humaine sont de même genre, et c'est pourquoi la grâce divine, pour nous toucher, doit se présenter comme un plaisir ; il n'y a pas de purification ou de sublimation du plaisir, qui ne saurait changer de nature. Arnauld semble au contraire rester dans la ligne d'une transcendance du sentiment par la grâce, qui le fait passer de l'amour-propre à l'amour du vrai et du bien : il y a une différence fondamentale entre la concupiscence et la charité, la délectation des sens et la délectation de la grâce.

Par son explication, Bayle marque incontestablement un point contre Arnauld, car celui-ci avait accepté, quoique non sans résistance, la distinction cartésienne de l'âme-substance pensante et du corps-substance étendue (83). Mais, répond Arnauld, nous pouvons, avant toute connaissance de leurs causes, réelles ou occasionnelles, distinguer les plaisirs entre eux, comme le sentiment intime nous l'atteste, dans leur

différence qualitative. Arnauld utilise le même argument qu'il avait employé contre Malebranche dans la discussion sur les idées. Toutes les modifications de l'âme, soutenait-il, sont par essence représentatives, c'est-à-dire ont un rapport immédiat à un objet extérieur (84). De même, si les plaisirs sont, substantiellement parlant, d'une identique nature spirituelle, le rapport à leur objet leur est cependant également essentiel, et ils se distinguent formellement les uns des autres selon cet objet :

Tout homme qui pense, pense à quelque chose, et ne penser à rien c'est ne point penser [...]. Un débauché pense à quelque chose de déshonnête. Un homme qui prie pense à Dieu. Toutes ces pensées considérées par rapport à leur sujet qui est notre âme ne paraissent guère différentes, et on ne peut douter qu'à cet égard elles ne soient toutes également spirituelles. Mais elles sont extrêmement différentes par rapport à leur objet : et c'est ce qui fait que les unes peuvent être appelées matérielles, et les autres spirituelles, les unes basses, et les autres importantes, les unes déshonnêtes et les autres pieuses. Il en est de même de nos amours, de nos désirs, de nos plaisirs (85).

C'est le rapport au fruit qui fait appeler le plaisir de manger un fruit (effectivement ressenti dans l'âme) plaisir corporel, et le distingue d'un plaisir spirituel : « Il n'est donc pas vrai, que ce qui le fait appeler corporel ne soit rien d'essentiel à ce plaisir, et que ce soit seulement une dénomination extrinsèque prise de sa cause occasionnelle » (86). Chaque plaisir porte la marque de son objet et ne peut se confondre avec ceux d'un autre ordre. Il existe bien une hiérarchie naturelle entre les plaisirs.

V — Sagesse et volonté de Dieu

Mais l'opposition sur la nature du plaisir ne dépend pas seulement de la différence de conception des rapports de l'âme et du corps, elle dépend aussi de la différence de conception des rapports de la sagesse et de la volonté en Dieu.

Pour Bayle, puisque tous les plaisirs sont de même nature, tous également spirituels, il n'y en a pas qui soient, comme nous l'avons vu, par eux-mêmes supérieurs à d'autres. La valeur des uns et des autres dépend donc uniquement des causes occasionnelles auxquelles Dieu les a attachés, et cette correspondance est une décision souveraine du Créateur. Certains plaisirs doivent être fuis, mais uniquement parce qu'il a plu à Dieu de les interdire, ou de les lier à des causes occasionnelles inférieures. Bayle a cette comparaison : un prince peut à son gré interdire dans ses états l'emploi d'une monnaie qui est pourtant de bon et bel

argent ; de même, « Dieu peut bien défendre à l'homme l'usage d'un certain bonheur très réel et très véritable physiquement parlant » (87). Aucun autre motif que cette volonté divine, qui n'est subordonnée à aucune raison, ne peut être invoqué pour proscrire la jouissance des sens. En particulier, cette interdiction ne provient pas d'une hiérarchie naturelle de degrés de perfection : « Ce n'est que par accident que certains plaisirs ont des suites malheureuses » (88). Bayle se plaît à imaginer que l'institution ait été autre : « L'établissement des causes occasionnelles dépendant de Dieu comme d'une cause libre » (89), le Créateur aurait aussi bien pu lier « tous les plaisirs que nous sentons par les cinq sens aux méditations les plus abstraites et aux idées les plus dévotes », et au contraire lier « les plaisirs de la dévotion aux objets qui frappent nos sens » (90).

Il s'agit là d'un renversement complet du naturalisme et du finalisme antiques. On peut trouver à cette position un antécédent, par l'intermédiaire de Descartes (dont Bayle s'inspire directement) (91), dans le « volontarisme » médiéval, qui place l'omnipotence et la volonté divines au-dessus de tout, y compris les vérités rationnelles, et lui fait décréter souverainement le vrai et le faux, le bien et le mal. Par opposition, Arnauld semble se trouver dans le camp de ceux qui mettent sur le même plan sagesse ou intellect et volonté en Dieu, et préservent une hiérarchie des valeurs et des vérités, un ordre qui n'est pas supérieur à Dieu, mais que celui-ci, en sa sagesse, n'aurait pas pu vouloir autre qu'il n'est.

Mais les choses ne sont pas aussi simples, car en réalité Arnauld a commencé de se dresser contre Malebranche à partir du moment où, dans sa théorie de la grâce, il lui a paru subordonner la libre volonté divine aux contraintes d'un ordre rationnel quasi-indépendant (l'exigence de la simplicité des voies, par exemple, ou la hiérarchie des perfections). Et c'est précisément parce qu'Arnauld lui a reproché de ne pas donner un primat absolu à la liberté divine, que Malebranche traite la théologie de son adversaire de fondement de l'impiété et du libertinage : elle nie, selon lui, la nécessité des lois éternelles ou nécessaires (92).

D'autre part — complication supplémentaire —, Bayle, incontestablement, fausse ici compagnie à Malebranche, qu'il est censé défendre, en reprenant cette thèse cartésienne de l'arbitraire divin que l'oratorien a précisément reniée. Non point que sa propre position ait toujours été claire : si, en matière de droit naturel, il suit le rationalisme de Grotius contre le volontarisme, M^{me} E. Labrousse note pourtant qu'il n'a pas été cependant insensible « à la séduction du volontarisme, si puissante sur tous ceux pour qui la transcendance est le caractère essentiel de la divinité » (93). Tout en conservant des incertitudes à l'égard du

« dogme cartésien », il écrit cependant : « Je voudrais que le P. Malebranche eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures [...]. S'il y a des propositions d'une éternelle vérité qui sont telles de leur nature, et non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point véritables par un décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues nécessairement véritables, parce que telle était leur nature, voilà une espèce de *fatum* auquel il est assujéti » (94). Et quant à la présente polémique, d'après lui il en va, en un mot, pour la recherche des plaisirs sensibles comme pour le fruit de l'Éden : elle est mauvaise pour l'homme parce qu'interdite par Dieu, et non interdite par Dieu parce que mauvaise pour l'homme (95).

Or, justement, Malebranche reproche à Arnauld de prétendre que « la volonté de Dieu n'ait pas besoin d'être réglée par autre chose qu'elle-même, ou que ce que Dieu veut soit sage, non parce qu'il ne fait rien sans consulter sa sagesse, mais précisément de ce qu'il le veut » (96). On assiste donc à un curieux chassé-croisé des positions : le défenseur de Malebranche semble opposer à son adversaire une thèse précisément critiquée chez ce dernier par l'oratorien. On peut supposer qu'en fait Bayle, indépendamment de sa position personnelle, emploie ici un argument *ad hominem* : connaissant, pour avoir suivi l'affaire dès le début, les sentiments d'Arnauld sur le Dieu de Malebranche, dont l'action est liée par l'Ordre qu'il contemple en lui, il le croit attaché à la thèse cartésienne de la création des vérités, et argumente en ce sens.

Cependant il n'est pas évident qu'Arnauld ait été parfaitement convaincu du « dogme cartésien ». Il n'a en tout cas jamais pris clairement position sur ce point. H. Gouhier a pu écrire que le cartésianisme d'Arnauld est « un cartésianisme sans création des vérités éternelles » (97). M. Ndiaye croit pourtant déceler une adhésion à la thèse de Descartes pour les vérités portant sur les choses créées (98). Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de la discussion. L'important pour nous est que M. Ndiaye lui-même conclut, quant aux vérités arithmétiques, premières, et morales : « C'est précisément sur ce point essentiel que, nous semble-t-il, Arnauld se sépare de Descartes, pour rejoindre saint Augustin et saint Thomas. Ces sortes de vérités et, particulièrement, les vérités morales sont éternelles et créées quoique innées » (99). Pour la concilier avec cette conception traditionnelle de vérités consubstantielles à Dieu, il faut former l'hypothèse que la revendication marquée, contre la conception malebranchiste de la distribution de la grâce et des miracles, de la liberté divine, tient à une compréhension de la toute puissance de Dieu, non pas strictement cartésienne, mais de source plus scolastique, peut-être, diffusément, occamiste, dont l'influence — liée à

la formation universitaire d'Arnauld — se manifeste dans les *Conclusiones philosophicae* (100).

VI — L'apologétique

L'opposition irréductible que nous avons constatée à propos de la nature du plaisir rejaillit sur la manière de concevoir l'apologétique, qui est le véritable enjeu de la discussion.

En effet les trois protagonistes sont sur le fond d'accord pour considérer que l'homme ne doit pas se complaire dans la jouissance des plaisirs sensibles. La question entre eux est de savoir quel langage il faut tenir au libertin, qui est le personnage central, omniprésent et invisible de la polémique. On le sait par les travaux du P. Julien-Eymard d'Angers en particulier, la grande affaire de cette seconde moitié du XVII^e siècle est l'apologétique, la lutte contre un libertinage plus ou moins mythifié d'ailleurs, le point sensible étant spécialement la démonstration de l'immortalité de l'âme.

Selon Malebranche, « il ne faut pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons, et qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en jouissent, puisque cela n'est pas vrai [...]. Il faut leur dire que bien que ces plaisirs soient bons en eux-mêmes et capables de les rendre en quelque manière heureux, ils doivent néanmoins les éviter » (101). De même Bayle, rappelant l'allure paradoxale et insoutenable du discours stoïcien, rétorque à Arnauld : « S' imagine-t-on qu'en disant aux voluptueux que les plaisirs où il se plongent sont un mal [...] on les obligera à les détester ? Bagatelles. Ils prendront un tel discours pour un paradoxe ridicule, et pour une pensée outrée d'un homme entêté qui s'imagine fièrement qu'on défèrera plus à ses paroles qu'à l'expérience. Le plus sûr est d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir, aussi bien le croiraient-ils quelque chose qu'on leur pût dire ; il faut seulement leur représenter après cet aveu que s'ils n'y renoncent ce bonheur présent les damnera » (102).

Mais à l'inverse, Arnauld, en résumant ainsi la position de ses adversaires : « Il faut fuir le plaisir quoiqu'il nous rende heureux » (103), tâche d'en faire ressortir le caractère irrecevable pour un « voluptueux ». On se met en position de faiblesse à l'égard du libertin si on lui concède que les plaisirs sensibles, que nous sommes inclinés à rechercher, sont un véritable bonheur. Il aura beau jeu de répondre : « Pourquoi Dieu me damnerait-il pour avoir suivi cette inclination qu'il m'a lui-même donnée ? ». « Vous ne pourrez plus lui dire, écrit Arnauld à Bayle, que l'incli-

nation que nous avons vient de Dieu, mais que nous en abusons lorsque nous mettons le bonheur là où il n'est pas » (104). En effet, la loi naturelle est la recherche du bonheur ; si l'on admet que les plaisirs sensibles peuvent coïncider avec cette fin, ce serait faire apparaître Dieu comme bien cruel de nous les interdire, c'est-à-dire de nous donner une tendance en défendant de jouir des objets immédiats de cette tendance. Arnauld est ici très lucide sur les risques inhérents à la théorie malebranchiste. La réflexion qu'il prête au libertin est bien celle que fera le Tahitien à l'aumônier dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* : « Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous » (105). On ne peut que souscrire à l'une des conclusions de l'étude de M. Lafond : si la pensée augustinienne du XVII^e siècle, souvent paradoxale et jouant des renversements du pour au contre, a pu être accusée de machiavélisme, de cynisme, de naturalisme, voire de matérialisme, c'est qu'il suffit qu'une idée, donnée pour une constatation de fait, soit interprétée, au siècle suivant, comme un état de droit : « Constaté n'est du reste pas une opération aussi neutre que semblent l'avoir pensé les augustiniens « extrémistes » — un La Rochefoucauld, un Bayle, un Pascal même : constater, c'est déjà accepter et, d'une certaine manière, valider. Les restrictions apportées par Malebranche à ses affirmations hédonistes ne modifient pas autant qu'il l'imagine la portée de son propos » (106). De la simple constatation on est en effet passé, au XVIII^e siècle, à la légitimation du plaisir. F. Alquié (107) fait observer que l'article "plaisirs" de l'*Encyclopédie* se détermine par cette formule purement malebranchiste : « Le plaisir est un sentiment de l'âme qui nous rend heureux, du moins pendant tout le temps que nous le goûtons ». L'autre partie de l'apologétique de Malebranche ne sera plus guère entendue : « En nous donnant un corps, Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir [...] ; il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels » (108). « Ce que Dieu exige des créatures raisonnables [...], c'est la privation des plaisirs, c'est la souffrance des douleurs » (109).

L'apologétique de Malebranche et de Bayle est en fait fidéiste, ou plus exactement est une parénèse, car elle suppose que l'interlocuteur croie en une vie future, en une punition des péchés et une rétribution des mérites. Elle ne peut donc rien contre un athée véritable : « Mais que ferez-vous de plus, demande Arnauld à Bayle, si vous avez affaire à un jeune débauché qui soit assez malheureux pour ne point croire

d'autre vie que celle-ci ? » (110). On sera encore davantage impuissant contre la volonté du mal et le consentement à l'Enfer, telle qu'elle s'exprimera plus tard dans cette phrase de Baudelaire : « Qu'importe l'éternité de la damnation à qui a découvert dans une seconde l'infinité de la jouissance » (111). Par ailleurs, pour ne pas accorder le véritable bonheur au libertin, Malebranche est amené à supposer que toute jouissance sensible est troublée par la crainte de la colère divine (112). Mais Arnauld ne manque pas de relever la légèreté de cette assertion : « Voilà une proposition bien générale et bien évidemment fautive dans sa généralité » (113) ; paraissant bien mieux connaître la pensée antique que Malebranche, il lui oppose l'exemple des authentiques épicuriens, qui jouissent sans trouble ni anticipation du plaisir présent :

J'admire comment on s'est pu imaginer, ou que les Épicuriens n'étaient pas des hommes, ou qu'ils ne goûtaient jamais les plaisirs des sens sans avoir quelque sentiment confus de leur bassesse et de leur désordre, et même sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux, eux qui étant très fortement attachés à tous leurs dogmes [...] étaient d'une part entièrement persuadés qu'il n'y avait de bonheur qu'à jouir de la volupté, et qui de l'autre mettaient leur gloire à avoir délivré les hommes de la crainte des dieux (114).

A l'inverse, l'apologétique d'Arnauld est « rationaliste », c'est-à-dire est une apologétique philosophique, classique, qui s'efforce de convaincre même ceux dans l'esprit desquels « les raisons de la foi » n'ont « point encore d'entrée » (115). Pour les faire changer de vie, on ne peut les menacer de l'Enfer ; il faut donc « leur faire perdre l'amour des plaisirs » (116), c'est-à-dire leur montrer leur insatisfaction réelle sous les apparences du contentement, pour les amener à reconnaître que ce qu'ils cherchent vraiment transcende les jouissances sensibles (117). On ne saurait alors leur concéder que par ces dernières ils sont heureux, c'est-à-dire ont trouvé la réalisation plénière de leur destination. Il faut les conduire selon une « psychagogie » qui pourrait commencer par la lecture du *Philèbe* ou du *Banquet*, et se poursuivre par saint Augustin mais aussi par la *Somme de Théologie* (« *felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus* »).

Conclusion

L'intérêt de la polémique que nous venons d'examiner est de montrer que, au-delà des différences confessionnelles (puisque le réfugié huguenot de Rotterdam soutient le prêtre de l'Oratoire de Paris contre

l'exilé janséniste de Bruxelles), la pensée chrétienne se trouve déchirée entre deux tendances antagonistes. D'un côté un anti-humanisme fondé sur un cartésianisme et un augustinisme radicalisés, et sur une psychologie de la recherche exclusive du plaisir, développant une éthique du renoncement, du sacrifice de nos passions (118). De l'autre, une morale non moins cartésienne et augustinienne mais qui tente une synthèse avec l'héritage de la pensée antique, avec la pensée médiévale du désir naturel de Dieu, et qui développe une éthique du dépassement des passions en vue de l'accomplissement de la fin ultime de l'homme (119).

En second lieu, cette polémique révèle un Arnauld philosophe un peu méconnu, un penseur qui n'est pas un pur et simple épigone de Descartes ni de Saint-Cyran. On le surprend à citer Cicéron autant que saint Augustin, sa pensée lui est propre, comprenant une bonne part d'idées nouvelles, cartésiennes, mais aussi des éléments tirés d'une culture humaniste et même spécifiquement d'une formation aristotélico-thomiste, auxquels il sait conserver une actualité et une pertinence. Le constater permet de réviser la conception trop sommaire d'un siècle partagé entre chapelles cloisonnées.

BIBLIOGRAPHIE

I — Textes anciens :

Aristote : *Le Plaisir (Éthique à Nicomaque, VII, 11-14, X, 1-5)*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1936.

Arnauld : *Œuvres [= O.A.]*, Paris-Lausanne, 1775-1783. *Avis à l'auteur des Nouvelles de la République de Lettres* : t. XL (1^{re} éd. : Delft, Veuve Jager, 1685) ; *Conclusiones philosophicae, ex morali* : t. XXXVIII ; *Correspondance* : t. I-IV ; *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* : t. X ; *Des vraies et des fausses idées* : t. XXXVIII ; *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens...* : t. XL (1^{re} éd. : Cologne, Nicolas Schouten, 1687) ; *Examen du Traité de l'essence du corps* : t. XXXVIII ; *Lettres au P. Malebranche* : t. XXXIX ; *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* : t. XXXIX (1^{re} éd. : Cologne, Nicolas Schouten, 1685) ; *Second Écrit sur ce qu'enseigne saint Thomas en divers endroits de l'amour de Dieu...* : t. X ; *Seconde Apologie pour Jansénius* : t. XVII.

- Augustin d'Hippone : *Œuvres*, "Bibliothèque augustiniennne", Paris, Desclée de Brouwer. *La Cité de Dieu*, I. I-V, t. 33, 1959 ; *Les Confessions*, t. 13-14, 1962.
- Baudelaire : *Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris)*, éd. A. Ruff, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- Bayle : *Continuation des Pensées diverses sur la Comète* : in *Œuvres diverses*, La Haye, 1727 ; *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, 1684-1687 ; *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des Lettres à l'Avis qui lui a été donné sur ce qu'il avait dit en faveur du P. Malebranche touchant le plaisir des sens...*, Rotterdam, Henri de Graef, 1686.
- Descartes : *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974.
- Diderot : *Supplément au Voyage de Bougainville et autres œuvres morales*, éd. E. Tassin, Presses Pocket, coll. « Agora. Les classiques », 1992.
- Épicure : *Lettre à Ménécée*, in *La Pensée du Plaisir*, trad. J. Bollack, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- Fontenelle : *Du bonheur*, in *Œuvres*, Paris, 1766, t. III.
- Gassendi : *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri...*, Lyon, 1649.
- La Mothe Le Vayer : *De la vertu des payens*, Paris, 1641.
- Leibniz : *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Malebranche : *Œuvres complètes* [= O.C.], sous la direction d'A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1968. *Abrégé du Traité de la nature et de la grâce* : t. IX ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* : t. XII ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques* : t. X ; *La Recherche de la vérité* : t. I-III ; *Réponse à la III^e Lettre de M. Arnauld* : t. IX ; *Réponse générale aux lettres du R.P. Lamy* : t. XIV ; *Traité de l'amour de Dieu* : t. XIV, *Traité de morale* : t. XI ; *Traité de la nature et de la grâce* : t. V.
- Pascal : *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963.
- Saint-Évremond : *Sur les plaisirs*, in *Œuvres en prose*, éd. R. Ternois, t. IV, "Société des textes français modernes", Paris, Marcel Didier, 1969.
- Senault : *De l'usage des passions*, Amsterdam, 1668 ; *L'Homme chrestien*, Paris, 1648.
- Thomas d'Aquin : *Summa theologiae*, pars I^a et I^a II^{ae}, Marietti, Turin, 1952.
- Voltaire : *Discours en vers sur l'homme*, in *Mélanges*, éd. Van den Heuvel, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1979.

II — Littérature secondaire :

- Alquié Ferdinand : *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- Bloch Olivier : *La Philosophie de Gassendi*, M. Nijhoff, La Haye, 1971.
- Bremond Henri : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay (t. VII, 1929).

- Busson Henri : *La Religion des Classiques*, Paris, P.U.F., 1948.
- Gouhier Henri : *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987 ; *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978.
- Koyré Alexandre : *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
- Labrousse Élisabeth : *Pierre Bayle*, M. Nijhoff, La Haye, 1964.
- Lafond Jean, "Augustinisme et épicurisme au XVII^e siècle", in *XVII^e siècle*, n° 135, avril-juin 1982.
- Laporte Jean : *La Doctrine de Port-Royal. La Morale (d'après Arnauld)*, t. I et II, Paris, Vrin, 1951-1952.
- McKenna Anthony : "Pascal et Épicure. L'intervention de Pierre Bayle dans la controverse entre Antoine Arnauld et le Père Malebranche", in *XVII^e siècle*, n° 137, oct.-déc. 1982.
- Ndiaye Aloysus-Raymond : *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991.
- Raymond Marcel : "Du jansénisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France*, juin 1957.
- Solère Jean-Luc : "Arnauld ou la controverse dans les règles", in ouvrage collectif, sous la dir. d'A. Le Boulluc : *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines », 1995.

NOTES

(1) Sur les raisons de cette intrusion, voir l'article d'A. McKenna : "Pascal et Épicure. L'intervention de Pierre Bayle dans la controverse entre Antoine Arnauld et le Père Malebranche". Depuis 1680, Bayle s'est rallié au malebranchisme (voir E. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, p. 159, et t. II, pp. 351-352). Mais de plus, il a trouvé dans cette conception du plaisir un argument pour sa propre problématique de l'athée vertueux et du rôle du tempérament personnel.

(2) Nous préparons une réédition des textes d'Arnauld et de Bayle. Nous les citons dans l'édition originale, en ajoutant, pour Arnauld, la référence à l'édition de Lauzanne [= *O.A.*].

(3) L. IV, c. X, *O.C.*, t. II, p. 76.

(4) *Du bonheur*, p. 244.

(5) Voir *La Recherche de la Vérité*, l. II, III^e p., c. IV.

(6) *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. VII, I^{er} p., c. I, § II, pp. 16-26.

(7) *La Recherche de la Vérité*, l. IV, c. X, *O.C.*, t. II, pp. 77 et 80. C'est le passage que pointe Arnauld au départ de la polémique. Mais cette thèse est loin d'être un *happax* chez Malebranche. F. Alquié (*Le Cartésianisme de Malebranche*, p. 354) note que c'est le mot « plaisirs » qui termine le *Traité de morale* : l'oratorien l'achève en effet en rappelant qu'il a exposé « les principes généraux sur lesquels chacun est obligé de régler sa conduite pour arriver heureusement au lieu véritable de son repos et de ses plaisirs ». Cf. le *Traité de la nature et de la grâce*, II^e discours, § XXIX, p. 96 : « Il est certain que le plaisir rend heureux celui qui en jouit, du moins dans le temps qu'il en jouit »,

« le plaisir n'est qu'un état ou une modification de l'âme, qui la rend actuellement heureuse » (*id.*, III^e d., § IV, p. 119), « c'est le plaisir qui rend les esprits actuellement heureux [...] s'il [*un esprit*] s'approche des corps, il trouve qu'il devient en quelque sorte heureux, à proportion qu'il s'unit à eux » (*id.*, III^e d., § XXXIII, p. 141) ; *Traité de l'amour de Dieu*, p. 10 : « Il est certain que tous les hommes [...] aiment le plaisir pris en général, ou veulent être heureux » ; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, X, § XII, p. 111 : « Il n'y a que le goût du plaisir qui rende heureux ». Dans la *Réponse à la III^e Lettre de M. Arnauld* (1699), p. 981, Malebranche dira qu'« il n'y a point de faux plaisirs » parce que le sentiment intérieur de l'agréable ne nous trompe pas.

(8) *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, l. I, c. XXIII, p. 445, *O.A.*, p. 379.

(9) *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, p. 261. Cf. p. 191 sq.

(10) Voir *Lettres au P. Malebranche*, VIII, p. 122, et *Des vraies et des fausses idées*, c. XIV, p. 258.

(11) Voir *Lettre à Du Vaucel du 19 oct. 1691*, *O.A.*, t. III, p. 395.

(12) Voir l'article de M. J. Lafond : « Augustinisme et épicurisme au XVII^e siècle », p. 156 sq. M. Ndiaye fait remarquer que, sur le plan scientifique, devant les difficultés théoriques insurmontables de la physique cartésienne, la plupart des savants se rallient à la physique gassendiste (voir A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, p. 320 s. — cité par M. Ndiaye, *op. cit.*, p. 120 — : Boyle, Newton, C. Huygens, Leibniz participent du courant gassendiste). Du même coup l'on abandonne la métaphysique cartésienne, voire la métaphysique tout court, et, au-delà, la religion (voir l'exemple de Huygens).

(13) Cf. la remarque de M. Ndiaye, *op. cit.*, p. 293, n. 1 : les textes du second XVII^e siècle replacés dans leur contexte ont une résonance hobbesienne et gassendiste qui aujourd'hui peut nous échapper, mais à laquelle Arnauld a dû être sensible.

(14) Cité par H. Busson, in *La Religion des Classiques*, p. 223.

(15) *Animadversiones*, t. III.

(16) P. CCX-CCXII, cité par M. Lafond, *art. cit.*, p. 158.

(17) *De l'usage des passions*, p. 482, cité par M. Lafond, *id.*, p. 158.

(18) *L'Homme chrestien*, p. 101, cité par M. Lafond, *ibid.*

(19) C'est ce que montre M. Lafond (*id.*, pp. 158-159) en analysant les rapports complexes (qui ne sont pas seulement d'exclusion) entre épicurisme et augustinisme.

(20) D'après O. Bloch (*La Philosophie de Gassendi*, p. 470, cité par M. Lafond, *id.*, p. 162) : « Pour Gassendi la vérité de l'épicurisme est l'effet de la déchéance de l'homme [...]. Prendre pour guide de ses actes dans le monde le seul instinct et la seule valeur naturelle de la *voluptas*, c'est le sort inévitable d'un être à qui sa nature interdit de voir les vérités supérieures que la foi lui garantit par ailleurs ».

(21) Dans l'article consacré à *La Morale d'Épicure* de Des Coutures (*Nouvelles de la République des Lettres*, janv. 1686, p. 81). A propos de Bayle, justement, M^{me} E. Labrousse (*op. cit.*, t. II, pp. 121-122, cité par M. Lafond, *art. cit.*, p. 159) remarque que, les extrêmes se touchant, son hostilité à l'égard du naturalisme est si violente qu'elle aboutit à reconstituer, sur un plan subordonné, un semblant de naturalisme. Cf. l'article de M. Raymond : « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », pp. 238-255.

(22) Cf. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, II^e discours, § XXVIII, p. 95 : « Le cœur de l'homme est toujours l'esclave du plaisir ; et lorsque la Raison nous apprend qu'il n'est pas à propos d'en jouir, nous ne l'évitons que pour le retrouver plus doux et plus solide ». Sur la comparaison faite par Bayle entre Pascal et Épicure, précisément, voir A. McKenna, *art. cit.*

(23) Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia p., q. 5, a. 6.

(24) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, XX, § 2, p. 137.

(25) En ce sens que le plaisir est, pour Aristippe, a-logique. Cf. Saint-Evremond : « La nature porte tous les hommes à rechercher leurs plaisirs ; mais il les recherchent différemment, selon la différence des humeurs et des génies » (*Sur les plaisirs*, p. 17).

(26) *Lettre aux Roannez* de déc. 1656 (p. 269). Il ne faut néanmoins pas, évidemment, méconnaître chez Pascal, la rupture d'ordre entre grâce et concupiscence.

(27) P. 10.

(28) *Op. cit.*, p. 328.

(29) « Le désir invincible d'être heureux est la même chose que la volonté » (*Réponse générale aux lettres du R.P. Lamy*, p. 145), « le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté » (*Traité de l'amour de Dieu*, p. 10).

(30) « Si Dieu ne produit en vous le motif de son amour, il est impossible que vous l'aimiez comme votre fin » (*Traité de l'amour de Dieu*, p. 12).

(31) *Ibid.*, p. 79.

(32) *Réponse générale...*, p. 190.

(33) *Traité de l'amour de Dieu*, p. 52.

(34) *Réponse générale...*, p. 100.

(35) *Traité de l'amour de Dieu*, p. 15. Cf. *Traité de morale*, p. 103 : « Bien loin que les plaisirs dont Dieu comble les saints dans le Ciel puissent faire qu'ils s'aiment plus que Dieu [...], c'est au contraire ce qui fait qu'ils s'oublient et qu'ils se perdent heureusement dans la divinité ».

(36) « L'amitié est pure et nullement intéressée, quoique le plaisir raisonnable dont on jouit avec un tel ami soit le motif qui nous attache à lui » (*Traité de l'amour de Dieu*, p. 50).

(37) Adam, selon Malebranche, ressentait tout comme nous le plaisir des sens, qui pouvait le rendre heureux. Mais, avant de pécher, il était capable d'interrompre *ad libitum* ses affects, et de suivre la seule lumière qui éclairait son esprit. Cf. F. Alquié, *op. cit.*, pp. 465-468.

(38) Voir *Traité de la nature et de la grâce*, III^e discours, § XXIX, p. 138.

(39) Dans le compte-rendu des *Réflexions* d'Arnauld, in *Nouvelles de la République des Lettres*, août 1685, p. 862.

(40) *Conclusiones philosophicae, ex morali*, IV, p. 4.

(41) X, XXI, 31-XXII, 32.

(42) C'est la « joie » qui constitue le bonheur et est recherchée. *Gaudium* est d'ailleurs un terme moins limitatif que *delectatio*, le plaisir : il indique un épanouissement complet de l'âme dans la possession de la vérité parfaite.

(43) Cf. IV, XII, 18 : « Vous cherchez la vie heureuse dans la région de la mort. Elle n'est pas là. Comment y aurait-il vie heureuse où il n'y a même pas de vie ? ».

(44) Certes, il y a aussi chez Malebranche cette idée que l'âme a toujours « du mouvement pour aller plus loin » que tout bien particulier, auquel elle ne s'arrête que si elle y consent (voir *Traité de la nature et de la grâce*, III^e disc., § VI-VII, pp. 120-121). Mais précisément, alors qu'Augustin en conclut que ces biens particuliers et leurs plaisirs ne peuvent rendre heureux, l'oratorien admet le contraire.

(45) Voir H. Gouhier, *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, ch. VII-XII.

(46) *Réflexions...*, I, I, c. XXI, p. 412, *O.A.*, p. 363. Arnauld résume assez exactement la position de Malebranche : « il dit positivement que les plaisirs des sens nous rendent heureux dans le temps que nous en jouissons : et que ce n'est pas en cela que les hommes se trompent, de croire qu'ils sont heureux en jouissant de ces plaisirs, mais seulement en ce qu'ils croient que ces plaisirs leur viennent des corps à l'occasion desquels ils les ressentent [...] et en ce qu'ils ne reconnaissent pas que [...] il y a d'autres raisons qui doivent porter à les éviter » (*id.*, pp. 406-407, *O.A.*, pp. 360-361).

(47) *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, pp. 29-30 : « [Le P. Malebranche] a cru sans doute que ceux qui sentent du plaisir sont heureux dans ce moment-là, parce qu'ils se trouvent réellement et physiquement dans la modification en quoi consiste le bonheur ; et ce n'est point là un bonheur imaginaire, c'est un bonheur très réel tout le temps qu'il dure ».

- (48) *Réflexions...*, l. I, c. XXI, pp. 412-428, *O.A.*, pp. 363-371.
- (49) *Dissertation...*, p. 87, *O.A.*, pp. 48-49.
- (50) *Réflexions...*, *O.A.*, p. 374.
- (51) Cf. *Méditations chrétiennes...*, X, pp. 105-114.
- (52) *Réflexions...*, l. I, c. XXXIII, p. 440, *O.A.*, p. 377.
- (53) *Réflexions...*, l. I, c. XXI, p. 410, *O.A.*, p. 362. De plus, la volonté se porte vers le bien en général, et seul un vrai bien rend heureux ; si les plaisirs rendaient heureux — même peu solidement —, ils seraient donc de vrais biens, et il serait légitime de les désirer pour eux-mêmes, de rechercher la volupté pour la volupté.
- (54) Ce dont Malebranche tombe d'accord, comme nous l'avons vu : l'âme « ne veut [...] jamais borner son amour [...] ; lorsqu'elle jouit actuellement d'un bien particulier, elle a encore du mouvement pour aller plus loin, elle désire encore autre chose par l'impression naturelle et invincible que Dieu met en elle » (*Traité de la nature et de la grâce*, p. 121 ; cf. *La Recherche de la Vérité*, l. I, c. I, § II, *O.C.*, t. I, p. 48).
- (55) *Réflexions...*, l. I, c. XXI, p. 422, *O.A.*, p. 368. L'argument ne porte pas vraiment contre Malebranche, défenseur de la thèse cartésienne des animaux-machines. La discussion porte plus judicieusement avec Bayle sur le bonheur apparent des fous (*Dissertation...*, pp. 70-73, *O.A.*, pp. 41-42).
- (56) *Réflexions...*, p. 423, *O.A.*, pp. 368-369.
- (57) *Conclusiones philosophicae, ex morali*, II, p. 3.
- (58) *Ibid.*, V, p. 4.
- (59) *Ibid.*
- (60) L. III, c. XVII, p. 317.
- (61) *Ibid.*, c. XVII, p. 318 et c. XVI, pp. 311-315.
- (62) Voir *La Cité de Dieu*, l. V, XVII-XVIII.
- (63) De même à l'égard de Bayle : « Il serait honteux à des chrétiens de n'être pas aussi délicats sur la notion du vrai bonheur que l'ont été des païens » (*Dissertation...*, p. 87, *O.A.*, p. 49).
- (64) *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, p. 100.
- (65) Cf. *Conclusiones philosophicae, ex morali*, V, p. 4 : « *Quidquid boni fit ab homine, si non fit propter Deum aliquo saltem imperfecto amore dilectum, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Cum ad seipsas virtutes referuntur, vitia potius, quam virtutes sunt* ». Cf. Augustin, *Contra Julianum*, l. IV, début.
- (66) Sur l'impossibilité d'aimer implicitement Dieu (en aimant la vertu), nous renvoyons à la critique arnaldienne de la théorie de la « grâce générale » de Nicole, ainsi que des thèses de G. Huygens et de Fr. Lamy, que nous étudions dans « Arnauld ou la controverse dans les règles », in *Les Règles de la Controverse*.
- (67) Cf. *Conclusiones philosophicae, ex morali*, I, p. 3 : « *Multa Philosophi praeclare de moribus ; sed multa etiam pessime. Cave igitur, ô Christiane, ab alia, quam a Christi scola, veram morum notitiam expectes : solus ille virtutis magister est, qui largitor* ».
- (68) Voir l'analyse de l'erreur épicurienne dans *La Recherche de la Vérité*, l. I, c. XVII, *O.C.*, t. I, p. 174. Cf. *Méditations chrétiennes...*, X, § III, p. 108 ; *Réponse à la III^e Lettre de M. Arnauld* (1699), p. 980 : les plaisirs nous conduisent à de faux biens, en ce sens qu'ils transportent l'âme vers des substances « qui ne sont point les causes de ces mêmes plaisirs ».
- (69) *Réflexions...*, l. I, c. XXIII, pp. 450-463, *O.A.*, pp. 282-388.
- (70) *Op. cit.*, p. 250.
- (71) *Réflexions...*, l. I, c. XVIII, *O.A.*, p. 340.
- (72) *Ibid.*, p. 341.
- (73) *Ibid.*, p. 342.
- (74) *Ibid.*, l. II, c. IX, pp. 479-480.
- (75) P. 690.
- (76) *Éthique à Nicomaque*, l. X, c. 4.

- (77) *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, p. 10. Nous soulignons.
- (78) « Le bonheur en général n'est autre chose qu'être à son aise, et dans un état de plaisir » (*ibid.*, pp. 56-57).
- (79) *La Recherche de la Vérité*, l. I, c. XVII, § III, *O.C.*, t. I, p. 174.
- (80) *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, p. 75.
- (81) *Id.*, p. 70. Cf. p. 74 : « Je ne fais pas de difficulté de prononcer hardiment, qu'un homme qui goûterait dans toute l'éternité sans chagrin et sans douleur toutes les voluptés de cette vie serait très heureux ».
- (82) *Op. cit.*, p. 303.
- (83) Tout au moins, sa position ne semble pas très fixée. Après avoir hésité (*IV^e Objections aux Méditations* de Descartes) il a reconnu les avantages de cette distinction pour établir rationnellement la spiritualité et donc l'immortalité de l'âme (voir *l'Examen du Traité de l'essence du corps*, où, contre l'anti-cartésianisme traditionaliste de Le Moyne, il présente Descartes comme un envoyé de la Providence pour lutter contre le libertinage, le scepticisme et le matérialisme). En fait, Arnauld semble parfois s'en tenir à la théorie augustinienne de la supériorité de l'âme sur le corps, qui exclut une action du corps sur l'âme (dans la sensation, il y a seulement attention de l'âme aux modifications corporelles), mais autorise une action de l'âme sur le corps.
- (84) Voir *Des vraies et des fausses idées*, c. II-VI, pp. 183-211.
- (85) *Dissertation...*, p. 112, *O.A.*, p. 60.
- (86) *Ibid.*, p. 122, *O.A.*, p. 64.
- (87) *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, pp. 61-62.
- (88) *Ibid.*, pp. 66-67.
- (89) *Ibid.*, p. 77.
- (90) *Ibid.*, pp. 77-78.
- (91) Voir chez Descartes : *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630* ; *Cinquièmes Réponses* (sur *Med. 5*, § 1) ; *Lettre à Mersenne du 27 mai 1638* ; *Lettre à Mesland du 2 mai 1644* ; *Lettre à Morus du 5 février 1649* ; et, incluant les vérités morales : *Entretien avec Burman*, V ; *Sixièmes Réponses*, § 6 et 8 ; *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*.
- (92) *Abrégé du Traité de la nature et de la grâce*, § XIII, pp. 1090-1091.
- (93) *Op. cit.*, t. II, p. 270.
- (94) *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*, c. CXIV, cité par M^{me} Labrousse, *op. cit.*, t. II, p. 271.
- (95) *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, p. 79.
- (96) *Abrégé du Traité de la nature et de la grâce*, § XIII, p. 1090.
- (97) *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, p. 196.
- (98) *Op. cit.*, p. 329.
- (99) *Ibid.*, p. 343. Cf. ce qu'Arnauld répond aux fantaisies de Bayle sur l'interversion des causes occasionnelles : Dieu ne peut pas plus faire qu'un plaisir physique devienne un plaisir spirituel, qu'il ne peut faire qu'un cercle soit carré (*Dissertation...*, p. 123, *O.A.*, pp. 64-65).
- (100) Voir dans le présent volume, la contribution de V. Carraud.
- (101) *La Recherche de la Vérité*, l. IV, c. X, § I, *O.C.*, t. II, p. 81.
- (102) Compte-rendu des *Réflexions...* d'Arnauld, in *Nouvelles de la République des Lettres*, août 1685, pp. 861-862.
- (103) *Réflexions...*, l. I, c. XXIII, p. 445, *O.A.*, p. 379.
- (104) *Avis à l'auteur des Nouvelles...*, p. 17, *O.A.*, p. 6.
- (105) *Supplément au Voyage de Bougainville*, III, p. 91.
- (106) *Art. cit.*, p. 164.

(107) *Op. cit.*, p. 342. Le même auteur montre (p. 342) que l'idée que le plaisir, qui seul rend heureux, est le moyen par lequel Dieu régit les âmes, sera souvent reprise, par exemple par Voltaire (*Discours en vers sur l'homme*, V) :

*La nature, attentive à remplir vos desirs,
Vous appelle à ce Dieu par la voix des plaisirs.
Nul encor n'a chanté sa bonté tout entière.
Par le seul mouvement il conduit la matière,
Mais c'est par le plaisir qu'il conduit les humains [...].
Les mortels, en un mot, n'ont pas d'autre moteur.*

(108) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, § XIII, p. 97.

(109) *Méditations chrétiennes...*, XI, § IX, p. 119. Cf. Arnauld, *Réflexions...*, I, I, c. XXII, p. 449, *O.A.*, p. 381 : « Pense-t-on qu'il n'y ait rien d'autre à faire pour guérir un cœur [...] que de lui dire, qu'il se fera un grand mérite de sacrifier son bonheur actuel à l'amour du vrai bien ? Dieu le veuille, mais il n'y a guère lieu de l'espérer ».

(110) *Avis à l'auteur des Nouvelles...*, p. 17, *O.A.*, p. 7. Ce thème est récurrent chez Arnauld. Entre autres inconvénients découlant de la négation malebranchiste de la connaissance de l'âme par soi, il relève l'impossibilité d'établir dès lors rationnellement son immortalité : si cette dernière n'est qu'une croyance, comment convaincre l'incrédule ? Cf. F. Alquié, *op. cit.*, p. 358 : « Ôtez de la morale malebranchiste l'espoir en un autre monde, et vous avez Voltaire ou Helvetius ».

(111) *Le Spleen de Paris*, IX, *in fine*.

(112) *Méditations chrétiennes...*, X, § VI-VII, p. 109 : « Tout homme, quelque déréglé qu'on le suppose, pourvu néanmoins que la raison ne soit pas tout à fait éteinte en lui, sait du moins d'une manière extrêmement confuse et obscure, d'un côté que Dieu est juste, qu'il veut l'ordre, qu'il ne peut récompenser le désordre ; et de l'autre, que les corps sont indignes d'amour [...]. On ne peut donc aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse et de ses désordres, et même sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux ».

(113) *Réflexions...*, I, I, c. XXIII, p. 441, *O.A.*, p. 377.

(114) *Ibid.*, p. 442, *O.A.*, pp. 377-378.

(115) *Avis à l'auteur des Nouvelles...*, p. 18, *O.A.*, p. 7. Cf. *Dissertation...*, p. 79, *O.A.*, p. 45 : « On peut fort bien combattre la fausse opinion que les voluptueux ont de leur bonheur, comme ont fait pendant sept ou huit cents ans les plus raisonnables philosophes païens » (Platon pour disposer au christianisme !).

(116) *Avis à l'auteur des Nouvelles...*, *id.*

(117) *Dissertation...*, pp. 76-77, *O.A.*, p. 44.

(118) Cf. Bayle, *Réponse de l'auteur des Nouvelles...*, pp. 78-79 : le péché et le dérèglement d'une âme voluptueuse « ne consistent pas en ce qu'elle prend pour un bien ce qui n'est pas un bien, mais en ce qu'elle ne sacrifie pas à Dieu la passion qu'elle a d'être heureuse par le moyen de certaines choses que Dieu lui défend ».

(119) Cf. Arnauld, *Dissertation...*, pp. 76-77, *O.A.*, p. 44 : « Rien ne peut nous rendre véritablement heureux que ce qui est désirable par soi-même, et qui remplit nos justes desirs [...]. Et une preuve qu'elles [*les voluptés charnelles*] ne satisfait point nos justes desirs, c'est qu'elles dégoûtent dès qu'elles durent, ce qui vous oblige vous et vos semblables à les diversifier sans cesse [...]. Vous ne savez donc ce que vous dites, quand vous imaginez, que si ces voluptés demeuraient toujours aussi vives qu'elles se font sentir en certains moments, vous seriez éternellement heureux [...]. Notre âme n'est point faite pour ne jouir éternellement que de ces plaisirs brutaux ».