
FONTENELLE, MALEBRANCHE ET LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE

MITIA RIOUX-BEAULNE

Même s'il ne fait pas de doute qu'il soit légitime d'étudier Malebranche comme un philosophe à part entière, le lecteur qui tourne les pages de *La Recherche de la vérité* est tout de même d'entrée de jeu confronté à un dispositif qui ne va pas sans laisser un sentiment d'inconfort quant à la manière dont font irruption des enjeux, motifs et concepts plus théologiques que philosophiques. Non que cette hétéronomie soit choquante ou impensable : les philosophes de l'âge classique, chacun à leur manière, nous ont habitués à nous promener sur les frontières poreuses qui circonscrivent aux disciplines leurs domaines. Et celle qui sépare la philosophie de la théologie est, on le sait, en elle-même un enjeu particulièrement sensible.

Pourtant, le cas de Malebranche est particulier, à cause de sa manière propre de jouer de cette porosité. Au XX^e siècle, ce « cas Malebranche » a donné lieu à cette célèbre conclusion d'André Robinet à la longue étude qu'il avait consacrée à la pensée de cet auteur :

Nous cherchions un « philosophe ». Nous avons trouvé un « théologien ». Nous n'y pouvons rien. Nous le constatons en historien¹.

Ce jugement « sévère », si l'on veut, c'est-à-dire, somme toute, fondé sur la base d'une critériologie exigeante quant à ce qui distingue la philosophie de la théologie, a bien sûr donné lieu à de nombreuses réactions, souvent motivées par un désir de « sauver » Malebranche. Soit alors on montre que les effets de contamination qu'on y trouve n'entament pas l'autonomie de sa philosophie, soit au contraire on enfonce le clou en rapportant cette contamination à un effort de constitution d'une *philosophie chrétienne*².

1. André ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 501.

2. L'expression célèbre est d'Henri GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 143. Pour une mise à jour de ces discussions, on consultera avec profit : Christian MOISUC, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionnalisme*, Bucarest, Zeta, 2015. Voir tout particulièrement les pages 64 à 73.

L'hypothèse de travail qui régit cette contribution est que ces discussions forment un thème récurrent dans la réception de Malebranche depuis les premières lectures de La Recherche de la vérité, et que cela s'explique par la rupture qu'il provoque avec les horizons d'attente des philosophes et théologiens. Rupture qui tient largement à l'enchevêtrement singulier des registres discursifs que présente son argumentaire. Jusqu'à un certain point, cela est immédiatement apparent si l'on observe que les querelles – et au premier chef celle avec Arnauld – dans lesquelles Malebranche est entraîné après la publication de son maître-livre l'obligent à traverser la frontière à tout moment. On remarquera cependant que la question de savoir à quelle enseigne loge Malebranche est rarement le cœur du problème: le plus souvent, celui-ci est plutôt sommé de rendre compte de l'orthodoxie de ses thèses ou des conséquences qu'on en peut tirer, ou encore de se défendre de tout glissement possible vers le « spinozisme », infamie suprême.

C'est là, nous semble-t-il, l'intérêt indéniable de la lecture – plutôt négligée par la critique contemporaine – que propose Fontenelle de *La Recherche de la vérité* que de mettre précisément en scène ce « malaise » qu'elle produit chez ses premiers lecteurs. C'est que d'une part, il sait reconnaître la valeur philosophique du travail des philosophes modernes qui prolongent le programme cartésien de mécanisation de la nature, tout en s'interrogeant justement sur la porosité des frontières entre philosophie et théologie dans la version malebranchiste de ce programme. La délicatesse de Fontenelle laisse toutefois planer un doute: le malentendu pourrait bien provenir d'une indétermination du texte source lui-même – celui de Descartes. En ce sens, la tournure que la pensée cartésienne aurait prise chez Malebranche serait un indice de ce que l'entrée dans la modernité aurait affaire avec un certain « effet Descartes », mais qu'elle ne s'y résout pas, et qu'ainsi la modernité du cartésianisme même n'a de sens que si elle est bien comprise et défendue, que si on la débusque là où elle est réellement dans la pensée cartésienne. À terme, il se pourrait que c'est pour avoir été trop fidèle à Descartes, qu'il faut lire Malebranche en séparant le bon grain de l'ivraie – ce que Fontenelle ne manquera pas de faire.

La mise en scène fontenellienne vise ainsi, par-delà les doutes qu'il présente sur le système des causes occasionnelles, à poser le problème de la frontière entre philosophie et théologie, voire à chercher à circonscrire le territoire de la première afin de lui préserver son autonomie. Cette opération a un double effet à l'égard de la pensée et de la figure de Malebranche: d'une part, il s'agit de leur donner la place qui leur revient dans une *histoire de l'esprit humain* de manière à induire un cadre de réception qui définit par avance ce que serait un bon usage de Malebranche; d'autre part, il s'agit d'exemplifier ce bon usage et de montrer comment on peut travailler le texte de Malebranche « en moderne », c'est-à-dire non pas comme un texte sacré qui exigerait un sorte d'acte de soumission, mais comme une véritable production de l'esprit qui

demande à être fécondée par la critique, comment, donc, on peut travailler le texte de Malebranche *en malebranchiste*. Tant on sait à quel point Malebranche incarne une authentique auto-affirmation de la *légitimité des modernes* se caractérisant par la revendication du droit à s'affranchir, en philosophie, de l'autorité des auteurs du passé, et cela justement par opposition à ce qui se produit en théologie, où l'autorité s'édifie sur la proximité à l'origine. Ainsi, ce qui serait recommandable de Malebranche ne tiendrait pas tant aux thèses qu'il défend, qu'à un certain *ethos* qu'il incarne et prêche par l'exemple, mais qui demande à être mis en lumière. Aussi ce qui est visé par Fontenelle est-il l'élément de la philosophie de Malebranche dont l'actualité transcende l'histoire de l'esprit humain.

Remarques préliminaires

Ce travail de Fontenelle sur la réception de Malebranche, il s'établit en deux phases.

On trouve d'abord, en 1686, la publication anonyme des *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, imprimés à Rotterdam³, et dont Bayle laisse filtrer le nom de l'auteur dans la recension qu'il en propose dans ses *Nouvelles de la République des Lettres* de mars de la même année. Les *Doutes* attirent l'attention: Malebranche et Bayle y répondent, Fontenelle se défend, Malebranche revient à la charge, et François Lamy y reviendra en 1703 dans ses *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*. Leibniz lui-même pourrait y avoir puisé pour développer sa réplique à l'occasionalisme de Malebranche dans son *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695. La publication des *Doutes* est remarquable notamment parce qu'il s'agit du premier texte proprement philosophique de Fontenelle, survenant trois ans après ses *Nouveaux dialogues des morts* qui étaient loin d'annoncer un goût pour le débat philosophique à un tel niveau de technicité. Mais elle s'inscrit pourtant dans un mouvement plus vaste: 1686 est en effet aussi la date de publication coup sur coup de la première édition des *Entretiens sur la pluralité des mondes* qui cherchent à gagner le public au «parti de la philosophie» cartésienne et de l'*Histoire des oracles* qui bat en brèche la superstition. Recadrés ainsi, les *Doutes* semblent plutôt participer d'une stratégie de défense d'une philosophie «devenue bien mécanique», comme le dit la marquise des *Entretiens*⁴, et affranchie de

3. Pour les circonstances de la publication de ce texte, voir Alain NIDERST, *Fontenelle*, Paris, Plon, 1991, p. 101-104 et Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques* (sous la direction de Sophie AUDIDIÈRE), Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 171-175, ci-après cité DAM, [page].

4. Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Œuvres complètes* (sous la direction d'Alain NIDERST), Paris, Fayard, 1990-1994, vol. I, p. 21. Tous les renvois à cette édition par la suite seront présentés sous cette forme: OC, [numéro de volume], [page].

toute tentative de mainmise par une puissance étrangère – entendre théologico-politique.

De 1700 à 1740, Fontenelle sera secrétaire perpétuel de l'Académie royale des sciences de Paris (en plus d'être membre de l'Académie française), et c'est dans ce contexte que survient une seconde intervention cruciale de Fontenelle vis-à-vis du malebranchisme⁵. À la mort du philosophe, qui était membre honoraire de cette académie depuis 1699, le secrétaire écrira son éloge funéraire, comme c'est alors coutume. Cependant, loin de se situer dans le registre convenu de l'hagiographie, l'Éloge du père Malebranche⁶, comme d'autres signés par Fontenelle, est aussi un lieu d'élaboration critique de ce qui mérite de passer à l'histoire – et de fait, le geste a de l'importance, puisque l'éloge sera répercuté (comme d'ailleurs, celui de Leibniz) presque mot pour mot par Diderot à l'article MALEBRANCHISME de l'*Encyclopédie* avec tout le subtil art de la déformation et de l'appropriation dont il est capable⁷. On mesure alors toute l'importance que peuvent prendre des réticences exprimées ouvertement dans un tel contexte: elles illustrent d'entrée de jeu le travail de mise à distance qui est impliqué dans l'art de mettre en forme un héritage pour permettre à la postérité d'en user avec la liberté requise. Ce qui est élevé au rang d'exemple, ici, ce n'est pas tant la figure de celui dont on fait l'éloge, que celle qui se dessine en filigrane de celui qui fait l'éloge – en tant qu'il incarne cette liberté d'esprit nécessaire à toute réception critique.

L'important, ici, c'est qu'en dépit du fait que Fontenelle ait pour ainsi dire été mis de côté par une certaine histoire de la philosophie qui demande des systèmes comme seuls objets dignes de son intérêt⁸, les protagonistes de ces échanges eux, reconnaissent par l'attention qu'ils lui donnent, que Fontenelle a un rôle à jouer dans l'avenir du malebranchisme. Que Fontenelle est un opérateur central de ce qui fait ou non l'actualité de Malebranche. Ainsi, l'attention qu'il accorde à la réception de Fontenelle est en quelque sorte une preuve par les effets de ce que cette lecture était considérée par Malebranche

5. De fait, il y a des remarques sur divers aspects de la pensée de Malebranche dans les volumes de l'*Histoire de l'Académie royale des Sciences*, mais elles demeurent allusives et liées à des débats entre académiciens sur des sujets bien circonscrits.

6. Au départ publié dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*, année 1715. Nous citons d'après l'édition des OC, VI.

7. Sur cette question du rôle des éloges de Fontenelle dans la réception au siècle des Lumières des philosophes du siècle précédent, voir: Sophie AUDIDIÈRE, « Une philosophie « conciliante, paisible et secrète »? L'article « Leibnitzianisme » de Diderot et l'Éloge de M. Leibnitz de Fontenelle », dans: Christian LEDUC, François PÉPIN, Anne-Line REY et Mitia RIOUX-BEAULNE (dir.), *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 173-192.

8. Évidemment, Fontenelle n'a pas toujours été négligé par la critique. Qu'on pense à ces lignes de Sainte-Beuve: « Philosophe supérieur qui avait sans doute quelque défauts de manière, mais qui voyait si juste et si loin quant à ce qui est du fond des choses. » (*Nouveaux lundis*, Paris, Lévy, 1868, vol. X, p. 95)

et ses proches comme importante pour la vie même de sa philosophie. Et cela est comme confirmé par l'histoire même : les *Éloges des savants* ont durant tout le XVIII^e et le XIX^e siècles constitué un modèle du genre, si bien qu'ils ont grandement contribué à forger le mythe attaché aux noms des savants qui en forment la galerie, de même qu'ils ont usé de la vie de ces savants pour construire, au fil de ces éloges mêmes, l'image d'un certain idéal du philosophe.

Une histoire du malebranchisme : l'ironie fontenellienne à l'œuvre

La mise en scène de son dialogue avec Malebranche, Fontenelle la construit sur le fond d'une histoire de l'esprit humain, c'est-à-dire du développement de la raison dans le temps, en établissant la contribution individuelle de ceux qui y participent de manière plus prégnante. En un sens, c'est cela qui préoccupe Fontenelle tout au long des *Éloges des savants* qu'il écrit précisément pour servir cette histoire et en tirer les leçons qui s'imposent. Mais cette manière historique de traiter son sujet, elle est déjà employée en 1686. C'est là tout le travail de l'*Histoire des oracles*⁹, on en trouve la trace dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*¹⁰, et c'est également sur ce type de procédé que s'ouvrent les *Doutes*.

Il est en effet intéressant de constater que les deux premiers chapitres de ce texte s'efforcent de tracer le cadre à l'intérieur duquel les doutes de Fontenelle doivent être saisis, cadre qui est celui d'un accroissement d'intérêt accordé au système des causes occasionnelles au sein d'un public non spécialisé. Les *Doutes* pourraient passer pour un pavé dans la mare, si bien que Fontenelle donne un premier chapitre intitulé « Occasion de cet ouvrage », où il rappelle que rien ne faisant plus de bruit que la dispute entre Malebranche et Arnauld, « comme les autres »¹¹, il en a été spectateur, ajoutant ironiquement que si ce type de querelles était un moyen de chercher la vérité, c'est de celle-ci qu'on serait en droit d'en attendre plus que de n'importe quelle autre. L'antiphrase fontenellienne veut faire croire que les doutes qu'il présente n'ont pas la prétention de rivaliser avec les objections d'Arnauld, qu'ils sont plus modestes. De fait, ajoute-t-il, tout vient de ce qu'il n'avait jamais « goûté » le système des causes occasionnelles, et avait espéré que ce qu'il y trouvait de douteux serait exposé par quelqu'un du calibre d'Arnauld, mais en vain... Ne

9. Tout le travail de Fontenelle dans ce texte, qui est une traduction/adaptation d'un livre d'Antonius Van Dale, consiste justement amplifier la nature historique du processus de disparition des oracles. Voir à ce sujet : Pierre MALANDAIN, « Nature et histoire dans l'*Histoire des oracles* », dans : Alain NIDERST (dir.), *Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 8 octobre 1987*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 75-84.

10. Le « Premier soir » propose toutes sortes de considérations sur la « généalogie des sciences » et sur l'évolution de l'astronomie du géocentrisme à l'héliocentrisme. Voir : OC, I, 17-36.

11. DAM, p. 176.

se reconnaissant pas dans les critiques du grand théologien, Fontenelle se résout à demander au public et à Malebranche avant tout (mais devant le public...) ce qu'il doit faire de ses doutes. La suite est savoureuse, utilisant les ressources rhétoriques d'une railleuse *captatio benevolentiae* pour retourner toutes les positions d'autorité :

Ce ne sont que des doutes que je propose, et je me rendrai à la première réponse qu'on aura la bonté de me donner. Ce qui doit répondre de la sincérité de mes paroles, c'est que je ne suis ni théologien, ni philosophe de profession, ni homme d'aucun nom, en quelque espèce que ce soit, que par conséquent je ne suis nullement engagé à avoir raison et que je puis avec honneur avouer que je me trompais, toutes les fois qu'on me le fera voir¹².

Ainsi s'ouvre donc un jeu à trois personnages dont l'issue est conditionnée par la place que chacun convoite sur la scène de l'histoire. Ayant en effet affirmé que la vérité n'est pas sortie de la querelle exemplaire entre Malebranche et Arnauld, c'est qu'en fin de compte cette manière de chercher la vérité n'est peut-être pas la bonne. Et pour cause : dans cette querelle, l'un est théologien, l'autre est philosophe de profession, tous deux ont des noms (c'est-à-dire que leurs noms sont connus du public) et sont donc engagés par honneur à avoir raison. Alors que Fontenelle, tout homme du monde qu'il est, et, qui plus est, entrant dans la danse sans signer son texte, Fontenelle, lui, peut mettre une démarche sincère de recherche de vérité devant tout point d'honneur, et peut même se rétracter sans rien perdre si on lui montre qu'il a tort. Ce qui illustre à quel point ses doutes ne sont pas l'effet d'une vanité qui l'amènerait à instrumentaliser un débat qui occupe tout le monde. La rhétorique fontenellienne sert rien moins ici qu'une requalification de la philosophie : cette dernière n'a de sens que si elle est faite dans l'esprit d'une recherche désintéressée et d'une parole libre *parce que sans nom*. Les autres, ceux qui attachent leur nom à leurs écrits, s'efforcent en fait d'usurper une place dans la galerie d'une histoire des vainqueurs qui, pour cette raison même, est une histoire de pacotille qui n'en impose qu'aux esprits sans finesse, et où la vérité semble reléguée au second rang. Fontenelle fait donc apparaître en creux l'idée qu'il se fait de la philosophie comme recherche de vérité, laquelle engage autant l'*ethos* que le *logos*. Mais il montre en même temps comment l'histoire de cette recherche risque toujours d'être contaminée par le jeu des passions, par celui de l'amour-propre, entraînant peut-être alors l'esprit humain hors du sentier qui mène à la vérité, d'où l'importance d'interventions comme celle que propose justement ce personnage qui replace cette recherche devant toute gloire personnelle... Un tel personnage, s'il est victorieux, ne gagne rien – tout revient à la vérité même.

Si, donc, le premier chapitre part d'un état de fait : que le malebranchisme est le sujet qui est sur toutes les lèvres, le deuxième prolonge la mise en scène,

12. DAM, p. 177.

mais en approchant de l'histoire de l'esprit humain proprement dite, c'est-à-dire d'une histoire des problèmes et des concepts philosophiques, de leur élaboration et de leurs déplacements – et non des seules passions qui les instrumentalisent. Fontenelle insiste sur le fait que cet effort de contextualisation est *utile*. C'est que pour mieux faire comprendre ses doutes, il faut une explication *et une histoire* du système des causes occasionnelles, histoire qui est une reconstitution par « conjectures¹³ ». Notons-le d'emblée : ce dispositif « historique » a deux conséquences. D'abord, il permet de « déposséder » Malebranche de son système en montrant que sa naissance est attribuable à Descartes – ce qu'il n'aurait pas nié, mais il s'agit ici de le rappeler au public. Mais il permet en même temps d'inscrire Malebranche dans une certaine modernité en tant qu'il appartient à une filiation cartésienne. De la sorte, la philosophie de l'oratorien peut faire l'objet d'une appropriation par les modernes et être reportée sur un horizon de compréhension de l'histoire de la philosophie comme résultat d'un effort collectif.

L'histoire des causes occasionnelles procède donc en trois temps :

1) Descartes, affirme Fontenelle, aurait aperçu une « disproportion » entre ce qui pense et ce qui est étendu, et aurait alors été amené à considérer qu'il ne pouvait y avoir de liaison naturelle entre les deux. Il ne saurait, dans ce contexte, être question de faire des modifications de l'une des causes des modifications de l'autre. Il aurait donc fallu à Descartes les réduire au statut de causes occasionnelles, et donner à Dieu seul le statut de cause véritable de leurs modifications conjointes.

2) Confronté ensuite au problème de la transmission du mouvement d'un corps à un autre, tout aussi impossible à concevoir que dans le cas précédent, comme Descartes

...avait déjà en main des causes occasionnelles qui devaient leur naissance au système de l'âme, il vit qu'en les appliquant aux corps il faisait cesser toute la difficulté ; il fit donc les simples causes occasionnelles de la communication des mouvements les uns à l'égard des autres [...] et il voulut que Dieu fût la cause véritable qui à l'occasion du choc de deux corps, transportait quelque chose du mouvement de l'une dans l'autre¹⁴.

La perspective de l'historien a ceci d'intéressant, on le voit, qu'en prenant, pour ainsi dire, les choses de l'extérieur, les différentes décisions de Descartes, qui, de son point de vue, étaient les conclusions de raisonnements, apparaissent à la limite purement arbitraires. Ainsi, l'application des causes occasionnelles aux lois du choc est présentée comme une procédure de transport liée à une affaire de disponibilité : Descartes aurait simplement transposé la solution d'un problème dans un domaine donné à un autre, l'analogie des problèmes

13. *DAM*, p. 177.

14. *DAM*, p. 178.

conditionnant l'analogie des solutions. L'occasionnalisme en matière de physique prend l'allure d'une hypothèse *ad hoc*.

3) C'est alors que s'effectue le passage au malebranchisme :

Tel fut l'accroissement des causes occasionnelles dans la physique, elles l'occupèrent toute entière sous M. Descartes. Le père Malebranche est venu, aussi grand philosophe et théologien, que M. Descartes était grand philosophe, et il a transporté les causes occasionnelles dans la Théologie. Il prétend que les anges aient été des causes occasionnelles des œuvres surprenantes de Dieu dans l'Ancien Testament, et que sous le Nouveau, Jésus-Christ en tant qu'homme soit la cause occasionnelle de la distribution de la grâce. Ainsi les causes occasionnelles furent faibles dans leur naissance, inventées pour subvenir à un besoin pressant; mais peu à peu la commodité dont on les a trouvées les a fait porter infiniment plus loin que la première nécessité ne demandait¹⁵.

Ce passage appelle quelques remarques :

a) Dans cette histoire en trois temps, les deux premiers sont rapportés à Descartes, et sont traités comme un « accroissement » se produisant dans la *physique*. Seul le troisième est attribué à Malebranche, et il est réduit au statut de transport à la *théologie*, et cela vient justement de ce que ce dernier est théologien et philosophe au lieu de n'être que le second comme l'était Descartes. De sorte que l'historicisation des causes occasionnelles sert donc ici à minimiser l'apport de Malebranche en le réduisant à sa dimension théologique. Tout le reste du système ne serait, en fait, qu'un prolongement de ce qui était déjà chez Descartes¹⁶.

b) En revanche, Fontenelle maximise le caractère transgressif de ce transport en soulignant le fait que Malebranche est philosophe et théologien. Il y a là une manière pour Fontenelle de circonscrire les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie. Descartes s'en était tenu à ce qui appartient légitimement à la philosophie : les rapports de l'âme et du corps et des corps entre eux. L'application aux anges et à la distribution de la grâce dont Malebranche serait responsable est affaire de théologie et brouille dès lors les frontières entre les disciplines.

c) C'est pourtant la dernière phrase de la citation qui est la plus lourde de sens. Fontenelle dit que les causes occasionnelles étaient faibles au départ et qu'elles répondaient à un besoin. Mais il poursuit en affirmant que leur caractère commode les a fait employer plus que nécessaire, c'est-à-dire au-delà d'un usage légitime. On comprend alors l'utilité de cette histoire : elle rend possible la généalogie d'un système pour y distinguer les décisions qui ont mené à sa

15. DAM, p. 178-179.

16. L'objectif de cette étude n'est pas de déterminer si l'interprétation de Fontenelle est juste. Disons simplement que le ton de Fontenelle semble impliquer une certaine mauvaise foi délibérée. Mais cette mauvaise foi n'est pas stérile : elle fait surgir des enjeux qui travaillent sourdement les textes qu'il commente.

situation actuelle et en interroger le bien-fondé – exactement comme on fait une histoire des oracles ou des fables¹⁷.

d) Un lecteur attentif remarquera cependant quelque chose d'étrange. C'est que le titre du livre de Fontenelle est : *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. Or, il est adressé directement à Malebranche alors même que cette petite histoire affirme que ce dernier n'est pas responsable du système *physique* des causes occasionnelles, mais seulement de son extension à la théologie... Fontenelle s'en explique de manière on ne peut plus ambiguë :

Ce n'est pas mon dessein de les suivre jusque dans la théologie dont elles se sont nouvellement emparées, c'est à M. Arnauld à les en chasser, s'il est possible. Je déclare que je me borne à la physique, et que je suis seulement en peine de savoir si ce système peut y être admis. Encore ne veux-je pas même toucher à l'union de l'âme et du corps, quoiqu'elle soit de la dépendance de la physique¹⁸.

Autrement dit, il ne s'agirait même pas ici vraiment de critiquer le transport malebranchiste des causes occasionnelles au domaine de la théologie. En donnant à Arnauld la tâche de s'en occuper, Fontenelle renvoie toute la querelle entre eux à ce domaine, et s'en écarte. Lui se bornera à déterminer si ces causes sont acceptables en physique, en excluant même l'union de l'âme et du corps qui, bien qu'elle dépende de la physique, semble encore trop délicate. C'est donc le deuxième moment de l'histoire qui est visé ici, moment qui s'est produit chez Descartes ! Si c'est Malebranche qui est interpellé, il l'est en amont de lui-même, dans l'auteur dont il a suivi et prolongé le système sans oser, comme lui s'apprête à le faire, le critiquer. Le texte des *Doutes* révélera de plus en plus que c'est là ce qui est en jeu, puisqu'il s'en prendra souvent plus loin « aux cartésiens », montrant par là que Malebranche n'est au fond que le porte-nom exemplaire de ce qui est en train de se constituer en parti sous l'égide d'un auteur face auquel on n'ose plus prendre la distance critique qui s'impose...

e) Enfin, l'exclusion de la question de l'union de l'âme et du corps de la critique annoncée et ce, en dépit du fait qu'elle soit sous la dépendance de la physique, n'est sûrement pas innocente. Si les causes occasionnelles, sur ce problème en particulier, répondaient à un « besoin », si ce n'est qu'en étendant leur emploi aux relations entre les corps qu'elles deviennent illégitimes, Fontenelle pourrait en fait vouloir donner à penser que l'utilité de l'occasionalisme serait de faire barrage à ce qu'on nomme aujourd'hui l'interactionnisme, c'est-à-dire à l'idée qu'il y ait un rapport causal entre la pensée et l'étendue. Un tel usage, moins généralisé, de l'occasionalisme pourrait donner à penser en direction d'un certain spinozisme – ce que la suite confirmera

17. On se souviendra que *De l'origine des fables* affirme que s'il y a une utilité de l'histoire, elle tient justement dans le fait de retracer les erreurs qui gouvernent la marche de l'esprit : « Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain, il en est moins capable dès qu'il sait à quel point il l'est. » (*DAM*, p. 120-121)

18. *DAM*, p. 179.

jusqu'à un certain point, comme on le verra, et qui pourrait expliquer la décision de publier anonymement.

Mais avant que d'en venir à cette critique proprement dite de l'occasionnalisme de Malebranche, il peut valoir la peine de regarder ce que devient cette accusation fontenellienne de brouiller les frontières disciplinaires 30 ans plus tard, au moment d'écrire l'*Éloge* funèbre du principal intéressé. L'ambivalence ironique des doutes y demeure, et ce, même si, contexte oblige, Fontenelle aborde les choses sous un angle légèrement différent. De sorte que l'image de Malebranche que Fontenelle transmet à la postérité demeure hantée des mêmes motifs.

Ainsi, pour ce qui regarde l'histoire du malebranchisme, Fontenelle amplifie son lien tutélaire à Descartes, et en donne donc une lecture à double sens : la rencontre avec le cartésianisme est présentée comme un véritable éveil dû à une prise de contact avec la vraie philosophie par opposition à la scolastique, éveil qui en même temps donne lieu à un rapport d'admiration, passion des plus dangereuses, on le sait, par le risque d'assujettissement qu'elle entraîne¹⁹. L'anecdote est fameuse – et elle forme, dans les *Éloges des savants*, un véritable *topos* tournant à la faveur de Malebranche lui-même, qui y joue pour d'autres le rôle que Descartes a joué pour lui. Il s'agit de ce moment où un libraire lui présente un exemplaire du *Traité de l'homme* :

Il avait 26 ans, et ne connaissait Descartes que de nom, et par quelques objections de ses cahiers de Philosophie. Il se mit à feuilleter le Livre, et fut frappé comme d'une lumière qui en sortit toute nouvelle à ses yeux. Il entrevit une Science dont il n'avait point d'idée, et sentit qu'elle lui convenait. La Philosophie scolastique qu'il avait eu tout le loisir de connaître, ne lui avait point fait, en faveur de la Philosophie en général, l'effet de la simple vue d'un Volume de Descartes : la sympathie n'avait point joué ; l'unisson n'y était point ; cette Philosophie ne lui avait point paru une Philosophie. Il acheta ce Livre, le lut avec empressement, et, ce qu'on aura peut-être peine à croire, avec un tel transport, qu'il lui en prenait des battements de cœur, qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture. L'invisible et inutile Vérité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendraient heureux d'y en trouver autant²⁰.

On reconnaît là tout le jeu de positionnement qui permet, depuis la Querelle des Anciens et des Modernes, de situer un auteur. Celui que la scolastique dégoûte alors même qu'il espérait y trouver une recherche sincère de vérité est déjà prêt à recevoir la science instaurée par Descartes. Mais on reconnaît en même temps tout le lexique de la conversion qui, lui, annonce ce

19. Depuis *Les Passions de l'âme* de Descartes, nous savons que l'admiration est une passion qu'il faut modérer, parce qu'elle « peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison » (§76, dans : René DESCARTES, *Œuvres complètes* [Charles ADAM et Paul TANNERY ed.], Paris, Léopold Cerf Éditeur, 1897-1913, vol. XI, p. 385.)

20. OC, VI, p. 338.

qui sera énoncé plus tard, à savoir le fait d'avoir succombé à la philosophie cartésienne plus encore que d'avoir été réveillé par elle. Dans les lignes qui suivent, Fontenelle insiste sur l'ambivalence de la posture de Malebranche. D'une part, ce dernier se met à la lecture exclusive de Descartes, répondant à ceux qui le lui reprochent, que l'histoire et la critique sont inutiles, que rien ne sert de savoir ce que d'autres ont pensé. D'autre part, la *Recherche de la vérité* aurait été composée au bout de dix ans de travail sur le cartésianisme. D'où le caractère si étrange de cette œuvre : que Descartes y est partout présent alors même qu'elle se réclame de ce qu'il y a de plus moderne chez lui, à savoir la nécessité de se départir de l'autorité de nos prédécesseurs, de ne pas suivre d'auteurs... Certes, la pratique du cartésianisme se fait dans l'esprit de Descartes, plus que dans la seule reprise de ses thèses :

Quoique fondé sur des principes déjà connus, il parut original. L'Auteur était Cartésien, mais comme Descartes; il ne paraissait pas l'avoir suivi mais rencontré²¹.

Mais, en un sens, le cas de Malebranche expose un paradoxe de la modernité, à savoir le fait qu'elle prétend jusqu'à un certain point rompre avec l'histoire par souci d'affirmer la positivité de son originalité, mais, par ailleurs, qu'elle est forcée de se donner un point d'ancrage qui risque d'être source d'un nouvel assujettissement dans lequel risque de s'abolir son mouvement d'émancipation. Il n'est donc pas sûr que, pour Fontenelle, la prétention malebranchiste à reprendre le flambeau de Descartes ne soit exempte d'un effort d'appropriation dont la finalité ne soit pas purement philosophique.

Cela se voit au fait que Fontenelle souligne à grands traits la puissance de persuasion de *La Recherche de la vérité*, et qu'il n'hésite pas à l'attribuer à un certain usage de l'imagination dont on sait que Malebranche s'est acharné à dénoncer les méfaits. Et cela se voit aussi au fait que Malebranche passe pour être à la tête d'un parti qui a eu à défendre son appropriation de la pensée cartésienne contre d'autres tentatives du même genre – celle d'Arnauld, par exemple, mais aussi celle de Régis. Enfin, et surtout, cela se voit au fait que Malebranche est, de nouveau, caractérisé par sa volonté de tirer la philosophie cartésienne au-delà du domaine de la philosophie :

Le dessein qu'il a eu de lier la Religion à la Philosophie, a toujours été celui des plus grands hommes du Christianisme. Ce n'est pas qu'on ne puisse assez raisonnablement les tenir toutes les deux séparées, et, pour prévenir les troubles, régler les limites des deux Empires : mais il vaut encore mieux réconcilier les Puissances, et les amener à une paix sincère.

Quand on y a travaillé, on a toujours traité avec la Philosophie dominante, les anciens Pères avec celle de Platon, S. Thomas avec celle d'Aristote; et à leur exemple, le P. Malebranche a traité avec celle de Descartes, d'autant plus nécessairement,

21. OC, VI, p. 339.

qu'à l'égard de ses principes essentiels, il n'a pas cru qu'elle dût être comme les autres, dominante pour un temps.

Il n'a pas seulement accordé cette Philosophie avec la Religion; il a fait voir qu'elle produit plusieurs vérités importantes de la Religion, et peut-être un seul point lui a-t-il donné presque tout²².

Comme le montre cet extrait, si Malebranche veut faire une telle synthèse, c'est que chez Descartes, pour Fontenelle du moins, «les limites des deux empires» étaient réglées, ou l'on pouvait les tenir séparés. Quand bien même il pourrait mieux valoir de réconcilier ces puissances, le texte laisse voir qu'il y a dans cette réconciliation une part d'arbitraire: c'est que tous ceux qui ont travaillé à cette conciliation, l'ont toujours fait avec la philosophie dominante, laquelle est changeante selon les époques. L'ambiguïté tient donc au fait qu'on a affaire à deux régimes de vérités distincts: celui de la philosophie est sujet à des transformations alors que celui de la religion est réputé donné à l'origine. Mais que peut signifier, dans ce contexte, que les vérités religieuses se concilient si facilement à des philosophies si diverses en fonction du moment?

L'indicateur de ce qu'on a affaire à une espèce de transgression des frontières disciplinaires, c'est que Malebranche voudrait produire des vérités de religion à partir de la philosophie – dont la première et la plus importante est celle qui découle du fait que les pensées de l'âme ne peuvent être les causes au sens propre des mouvements du corps, à savoir que seul Dieu est cause véritable. Ainsi, l'occasionnalisme est encore une fois traité comme un transport de la philosophie de Descartes dans un domaine qui lui est étranger. Pour mieux saisir ce dont il s'agit, pourtant, le mieux est sans doute de regarder les problèmes philosophiques que Fontenelle décèle dans l'occasionnalisme.

Le problème de l'occasionnalisme: la puissance critique de Fontenelle

On peut, à cette fin, prendre les choses à rebours de l'ordre chronologique, et prendre l'*Éloge* pour point d'entrée, puisque ce texte offre, pour ainsi dire, une réduction du commentaire qu'on trouvait dans les *Doutes*: les formulations y sont plus laconiques, mais révèlent la nature globale de l'enjeu philosophique qui est visé par la critique de Fontenelle, là où l'aspect plus chirurgical des *Doutes* masque ce qui est en cause.

Deux passages de l'*Éloge* méritent une certaine attention, puisqu'ils renvoient directement à ce processus d'historicisation du malebranchisme qu'on a vu à l'œuvre dans la partie précédente. D'abord, Malebranche écrit:

Le Livre de la *Recherche de la Vérité* est plein de Dieu. Dieu est le seul Agent, et cela dans le sens le plus étroit; toute vertu d'agir, toute action lui appartient immédiatement: les causes secondes ne sont point des causes; ce ne sont que des

22. OC, VI, p. 342-343.

occasions qui déterminent l'action de Dieu, des causes occasionnelles. D'ailleurs quelques points de la Religion Chrétienne, comme le péché originel, sont prouvés ou expliqués dans ce Livre²³.

On le voit, le maître-livre de Malebranche est présenté avec une certaine ambiguïté: «plein de Dieu», il est attaché à la démonstration et à l'explication de doctrines qui appartiennent au domaine de la religion. Bien que le ton ne soit pas réprobateur, le propos rappelle de quoi il retourne. Plus loin, il faut citer au long pour saisir l'impact de la réécriture, Fontenelle fait un pas supplémentaire:

On sait que la preuve de la spiritualité de l'âme, apportée par Descartes, le conduit nécessairement à croire que les pensées de l'âme ne peuvent être causes physiques des mouvements du corps, ni les mouvements du corps causes physiques des pensées de l'âme; que seulement ils sont réciproquement causes occasionnelles, et que Dieu seul est la cause réelle et physique déterminée à agir par ces causes occasionnelles. Puisqu'un esprit supérieur à un corps, et plus noble, ne le peut mouvoir, un corps ne peut non plus en mouvoir un autre; leur choc n'est que la cause occasionnelle de la communication des mouvements, que Dieu distribua entre eux selon certaines lois établies par lui-même, et certainement inconnues aux corps. Dieu est donc le seul qui agisse, soit sur les corps, soit sur les esprits; et de là il suit que lui seul, et absolument parlant, il peut nous rendre heureux ou malheureux, principe très fécond de toute la morale Chrétienne. Puisque Dieu agit sur les corps par des lois générales, il agit de même sur les esprits. Des lois générales règnent donc partout; c'est-à-dire, des volontés générales de Dieu; et c'est par elles qu'il entre, tant dans l'ordre de la nature, que dans celui de la grâce, des défauts que Dieu n'aurait pu empêcher que par des volontés particulières peu dignes de lui²⁴.

Une fois de plus, Fontenelle arrache des mains de Malebranche le système des causes occasionnelles pour le remettre dans celles de Descartes, tout en lui en imputant l'extension à des questions théologiques. Seulement l'histoire ici n'est pas seulement celle des causes occasionnelles: elle laisse voir entre les lignes ce qui avait été le sens de sa critique de 1686, à savoir (1) que dans l'occasionalisme de Malebranche, qui est «plein de Dieu», il y a *trop de Dieu*, qu'il a institué un ordre de causalité apparent, celui des causes secondes, qui est superfétatoire, puisqu'elles ne sont que des occasions de déterminer son action; et (2) que fût-il «plein de Dieu», le système est plein d'un *Dieu insuffisant*, c'est-à-dire agissant par des lois générales qui le forcent à tolérer la présence de «défauts» dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. De fait, pour comprendre la portée réelle de ces lignes, croyons-nous, il faut retourner aux *Doutes*.

23. OC, VI, p. 341.

24. OC, VI, p. 343-344.

Schématiquement, les *Doutes* sont constitués en trois phases argumentatives distinctes que Fontenelle présente explicitement comme des réponses à ce qu'il juge être les éléments-clés de la défense de l'occasionalisme par les tenants de ce système²⁵. Les deux premières phases s'efforcent de démontrer que l'occasionalisme fait le contraire de ce qu'il prétend accomplir – de ce point de vue, ce que Fontenelle appelle le « système commun » (entendre: le mécanisme strict) y parviendrait mieux. La troisième phase repose sur un principe d'économie: l'occasionalisme ne surpasse pas en valeur explicative ce « système commun », et est pourtant plus exigeant sur le plan des hypothèses – il n'a donc pas d'avantages pour lui.

Phase 1. L'angle épistémologique

Fontenelle fournit une première formulation de l'occasionalisme suivant laquelle son adoption viendrait d'une exigence épistémologique. Elle s'énonce comme suit:

Selon le père Malebranche, les corps n'ayant nulle force de se mouvoir les uns les autres, Dieu a fait un décret par lequel il s'oblige lui-même à transporter quelque chose du mouvement de l'un dans l'autre à l'occasion de leur choc, selon les différentes proportions de grosseur et de vitesse qui seront dans ces corps²⁶.

Ce qui donne un caractère épistémologique à cette formulation tient au fait que si « les cartésiens » affirment que les corps n'ont pas la force de se communiquer du mouvement, cela tient au fait que cette communication est *inconcevable*, ce qui va à l'encontre du principe suivant lequel il n'y a de vrai que ce qui peut être clairement et distinctement conçu. Comme le rappelle Tad M. Schmaltz²⁷, la difficulté des cartésiens relève du caractère sous-déterminé de l'impénétrabilité comme cause de la transmission du mouvement entre les corps et à la conservation de sa quantité. Fontenelle argumente sur ce point en concédant le plus possible à Malebranche pour ensuite lui retirer la conclusion.

25. L'une des analyses les plus complètes des *Doutes* demeure celle de Jean-Raoul CARRÉ, *Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932, p. 261-280. On consultera aussi: Alain NIDERST, *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972. Enfin, soulignons que la critique fontenellienne des causes occasionnelles a fait l'objet d'un débat au début du XXI^e siècle dans le monde anglophone. Voir Lisa DOWNING, « Occasionalism and Strict Mechanism: Malebranche, Berkeley, Fontenelle », dans Christia MERCER (dir.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 206-230, et Tad M. SCHMALTZ, « Occasionalism and Mechanism: Fontenelle's Objections to Malebranche », *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (2008), p. 293-313.

26. DAM, p. 180.

27. « Occasionalism and Mechanism », p. 293-313. Schmaltz considère que Fontenelle ne répond pas de manière satisfaisante à cette portion de l'argument. Comme nous le montrons dans ce qui suit, nous croyons qu'il y a au moins une efficacité *stratégique* à la réponse de Fontenelle.

Pour établir une cause véritable il faut voir une liaison nécessaire entre elle et son effet; mais il n'est pas besoin de voir comment elle produit son effet. Dieu est cause véritable de tous les êtres. Je conçois bien que, puisqu'il est tout puissant par son essence, il est impossible qu'il veuille qu'une chose soit, et que cette chose ne soit pas. Mais conçois-je comment cette chose est, sitôt que Dieu veut qu'elle soit? Nullement, au contraire [...] C'est-à-dire proprement que je ne vois que la nécessité du fait, mais que la manière dont il arrive m'échappe entièrement. Les mêmes difficultés tombent sur la manière dont un corps vient à être en mouvement; lorsque Dieu veut qu'il soit²⁸.

La dernière phrase permet à Fontenelle de retourner en quelque sorte l'occasionalisme contre lui-même, exposant qu'à tout prendre, l'exigence épistémologique qu'il pose que pour voir la nécessité d'une liaison il faille voir *comment* elle produit son effet pourrait conduire à *nier l'efficace divine elle-même*... En effet, si l'on demande d'aller plus loin que de poser l'existence d'une liaison nécessaire, si l'on demande de pouvoir concevoir cette liaison, on risque d'être forcé de rester les mains vides. Fontenelle écrit: «s'il fallait entendre ces sortes de *comment là*, je ne trouverais pas que Dieu même fût une cause véritable d'aucun effet²⁹». Anticipant sur la lecture sceptique que Hume fera du problème de la connexion nécessaire³⁰, les *Doutes* montrent que si l'on demande que la source de l'idée de connexion nécessaire puisse faire l'objet d'une intuition, on finira par aboutir dans une incapacité radicale de concevoir qu'il y ait la moindre connexion. En tout état de cause, accepter l'idée que Dieu agit sur la nature, qu'il est le seul agent, nous contraint à accepter un rapport causal qui échappe à notre capacité de concevoir clairement et distinctement. Pourquoi alors juger l'impénétrabilité, qui est une propriété des corps, incapable de jouer ce rôle, même si la transmission du mouvement n'y est pas parfaitement déterminée? Voilà qui fait écho à ce *trop de Dieu* que Fontenelle trouve dans l'occasionalisme: à vouloir trop remettre entre ses mains, c'est la nature elle-même qui perd toute consistance³¹. Aussi Fontenelle s'en remet-il à un principe d'économie: il faut prioriser l'établissement de la liaison nécessaire à sa conceptualisation claire et distincte.

28. DAM, p. 182-183.

29. DAM, p. 183.

30. Les arguments de Hume au chapitre VII de *l'Enquête sur l'entendement humain* rappellent étrangement ceux de Fontenelle sur ce point. Voir: David HUME, *Enquête sur l'entendement humain* (traduction André LEROY; chronologie, présentation et bibliographie Michelle BEYSSADE), Paris, GF-Flammarion, 1983 [1947], p. 127-146.

31. Voir Jean-Raoul CARRÉ, *Fontenelle ou le sourire de la raison*, p. 261.

Phase 2. L'angle métaphysique

Certes, on peut comme Schmaltz³² affirmer à ce sujet que Dieu est (conceptuellement, et non causalement) nécessaire pour adjoindre une loi à l'effet d'une propriété sous-déterminée comme l'impénétrabilité. Mais faire cela, c'est donner à Dieu la seule fonction d'assurer la régularité de la nature. Ou plutôt, comme on le verra par cette deuxième attaque de Fontenelle, c'est là rendre Dieu responsable d'un ordre dont la régularité le contraint à agir de manière moins uniforme qu'il n'y paraît... Fontenelle avance encore une fois sur le terrain des « cartésiens » eux-mêmes en les prenant en défaut de remplir des exigences qu'ils ont eux-mêmes posés :

Le défaut des cartésiens n'est pas assurément de se servir d'idées confuses, ils ne recommandent rien davantage que de les éviter, et ils se piquent extrêmement de le faire. Cependant je doute qu'ils aient assez bien éclairci celles que nous avons sur la simplicité des actions de Dieu. Je tâcherai à mettre le plus de clarté que je pourrai dans une chose qui paraît assez claire à ceux qui y pensent peu, mais qui ne l'est peut-être pas assez jusqu'à présent pour ceux qui y pensent bien³³.

Le principe de l'argument de Fontenelle, cœur du quatrième chapitre des *Doutes*, repose sur la remise en question du fait que l'occasionalisme puisse en effet rendre raison adéquatement de la régularité de la nature : celle-ci est-elle résolue par la thèse de la simplicité des voies de Dieu ? On sait que cette théorie de la simplicité des voies visait à montrer que Dieu étant la seule cause agissante, dans sa grande sagesse, il a opté pour la création d'un monde s'organisant suivant des voies simples – ce qui l'exempte de toute responsabilité quant à ce qui peut sembler des imperfections de la nature, comme les monstres. Fontenelle prend Malebranche en défaut en insistant sur le fait que Dieu, dans ce système, a la bizarrerie de s'imposer d'agir par des voies qui conduisent à rendre son œuvre imparfaite en privilégiant la simplicité des moyens sur la perfection des fins... Dieu aurait donc priorisé la simplicité d'action sur la sagesse des résultats. Cela est d'autant plus difficile à croire qu'il n'y a aucune raison de penser que pour Dieu, agir par des causes occasionnelles non uniformes demanderait plus d'effort, si bien que le choix de cette uniformité apparaît complètement arbitraire – tellement d'ailleurs, que Dieu serait forcé quelques fois d'agir par des voies extraordinaires (miracles) pour réaliser son plan.

Il est toujours sûr que c'est un système assez bigarré que celui où tantôt a sagesse de Dieu l'emporte sur la simplicité, tantôt la simplicité l'emporte sur la sagesse³⁴.

32. « Occasionalism and Mechanism », p. 293-313.

33. *DAM*, p. 185.

34. *DAM*, p. 187.

Fontenelle, dans le chapitre suivant des *Doutes*, en rajoute : l'argument malebranchiste sur la simplicité des voies, de fait, confond simplicité et uniformité. Certes, l'action de Dieu apparaît simple lorsqu'elle est générale, mais l'est-elle vraiment lorsqu'elle exige constamment son concours ? Si elle exige son concours permanent, ne serait-ce pas parce que Dieu demande aux corps d'agir de manière non conforme à leur nature ? Si tel était le cas, on aurait alors affaire à une loi – paradoxale – qui fait que tous les corps agissent les uns sur les autres en vertu de principes qui ne font pas partie de leur nature. Or, juge Fontenelle,

nous pouvons définir les actions ou lois générales, celles qui exécutent un dessein selon la nature du sujet, en sorte que la nature du sujet demande par elle-même ce que demande aussi le dessein³⁵.

Autre dit, une loi générale n'est proprement générale que si elle suit de la nature des choses, sans quoi, toutes les actions de Dieu – fussent-elles uniformes – sont en réalité des actions particulières. Le système des causes occasionnelles est de ce point de vue taxé d'inconsistance métaphysique : il appelle simplicité des voies ce qui n'est qu'uniformité dans le nombre infini des actions particulières de Dieu. La véritable simplicité, affirme Fontenelle, celle qui confère perfection à l'action de Dieu sur ces sujets, et qui est marque de la plus grande habileté, consiste à « faire une machine qui exécute votre dessein³⁶ », c'est-à-dire à confier à la nature même des corps la capacité de se communiquer effectivement du mouvement les uns les autres selon leur nature. En ce sens, le « système commun », on dirait aujourd'hui le mécanisme, constitue le choix le plus rationnel que Dieu ait pu faire :

afin qu'elle [l'action de Dieu] soit générale il faut que les corps aient de leur nature une force mouvante qui agisse selon les différentes proportions de leur grosseur et de leur vitesse, et que Dieu les ait d'abord mus et arrangés de telle sorte que la seule communication naturelle de leur mouvements amène à chaque instant ce que Dieu veut qui arrive³⁷.

Phase 3. L'angle théologique

L'argument de Fontenelle se poursuit pourtant, et s'autorise une incartade sur un terrain plus proprement théologique. C'est qu'en effet les occasionnalistes prétendent que leur système est le seul qui assure pleinement la souveraineté de Dieu, puisque ce dernier y est le seul agent. Ce qui signifie évidemment que les occasionnalistes prétendent que leur métaphysique est la seule à répondre aux exigences de la théologie.

35. *DAM*, p. 192.

36. *Ibid.*

37. *DAM*, p. 197.

Ici, la réponse de Fontenelle est toute simple: si l'existence d'une chose n'enlève rien à Dieu, le fait qu'elle soit propre à communiquer du mouvement ne saurait changer quoi que ce soit à l'affaire. Si leur participation à la substance matérielle les met au-dessous de Dieu, de même, leur force mouvante est au-dessous de celle de Dieu. C'est toujours celui-ci qui est *créateur* du mouvement, alors qu'elles ne font que le *transmettre*.

On constate que l'argument de Fontenelle ici ne fait que montrer l'égalité de sa solution à celle de l'occasionnalisme. Lui-même l'admet, mais il considère que l'égalité sur ce point permet à la supériorité de ses arguments sur les autres points d'incliner dans le sens d'une communication du mouvement par les corps.

Conclusion

Au terme de ce parcours dans la lecture fontenellienne de Malebranche, deux remarques s'imposent.

La première touche au fait qu'en s'attaquant comme il le fait au « système des causes occasionnelles », Fontenelle rend Descartes responsable de ce qu'il y ait *trop de Dieu* dans un cadre qui prétend pouvoir maintenir séparées la philosophie et la théologie. Tout se passe comme si le texte de Descartes était sous-déterminé et qu'il exigeait donc un travail d'interprétation. Critiquer Malebranche consiste donc plus à miner le terrain d'une certaine interprétation de Descartes qui, pour ainsi dire, réduit la portée de son geste d'autonomisation de la philosophie, et à en favoriser une autre qui l'attire du côté d'une sorte de naturalisme.

La seconde est qu'en dépit de la critique qu'il fait de sa pensée, Fontenelle présente toujours Malebranche comme un penseur d'importance en tant qu'il contribue à maintenir la philosophie moderne dans la filiation de Descartes. Cela est d'autant plus important que le cartésianisme est en France de plus en plus mis à l'épreuve par la montée du newtonianisme que Fontenelle considère être l'équivalent d'un retour à une manière prémoderne de penser. En ce sens, la discussion avec Malebranche demeure une manière essentielle de souligner le caractère événementiel de l'émergence du cartésianisme. Malebranche a en effet le mérite d'avoir reconnu en Descartes un auteur-clé de la modernité. Et pour cette raison, il participe de la modernité que Fontenelle met de l'avant non comme un bloc idéologique homogène, mais qui se reconnaît plutôt aux normes épistémiques qu'elle se donne, ce que Fontenelle appelle « la manière de raisonner³⁸ ».

Département de philosophie
Université d'Ottawa

38. DAM, p. 91.

SOMMAIRE

Dans cet article, nous montrons que la question du rapport entre philosophie et théologie, souvent posée comme problématique chez les commentateurs de Malebranche, a fait l'objet d'interrogations dès les premières réceptions de son œuvre. Pour ce faire, nous nous intéressons dans cette étude au traitement réservé à la pensée de Malebranche par Bernard le Bovier de Fontenelle. L'aspect marquant de la critique de Fontenelle est qu'il s'efforce de démontrer que l'occasionalisme découle d'une mauvaise interprétation de Descartes.

SUMMARY

In this article, we show that the relation between philosophy and theology, often described as problematic by Malebranche's commentators, has been questioned in the very first receptions of his work. In order to do this, we study in this contribution Malebranche's treatment by Bernard le Bovier de Fontenelle. The interesting aspect of Fontenelle's critique is that he tries to show that occasionalism derives from a wrong interpretation of Descartes.