Nicolas Malebranche et l'unicité de la vérité

Autor(en): **Lovascio, Tania**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825806

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

TANIA LOVASCIO

Nicolas Malebranche et l'unicité de la vérité

I.

Malebranche se réfère explicitement à l'*Apostolici regiminis* dans deux de ses écrits. La première référence se trouve dans la *Défense de l'auteur de la Recherche de la Vérité contre l'accusation de M. de la Ville* (1682),[1] qui rentre à l'intérieur d'une polémique entre l'oratorien et le jésuite Louis Le Valois, connu sous le pseudonyme de Louis De la Ville. Celle de Malebranche est la réponse à l'écrit de De la Ville, intitulé *Sentiments de M. Descartes, touchant l'Essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie,* publié en 1680 ; même s'il n'est pas écrit uniquement à l'encontre de Malebranche, les cinq pages de l'*Avertissement au Lecteur* lui sont expressément consacrées, ainsi que de nombreuses accusations dans le reste du texte. La deuxième référence se trouve dans la *Recherche de la Vérité* (désormais *RV)*, publiée en 1674–1675 mais beaucoup remaniée ensuite. La mention de la bulle se trouve dans un paragraphe intitulé *De l'essence de la matière* (livre III, partie II, ch. VIII, § 2), précisément dans la partie finale, ajoutée seulement dans la dernière édition de 1712, donc postérieurement à la polémique avec De la Ville. Cet ajout s'explique parce que c'est justement en 1712 que la *Défense* est publiée à la fin de la deuxième édition du *Traité de la Nature et de la Grâce* et ce paragraphe de la *RV* est au centre des accusations de De la Ville et il est cité à plusieurs reprises dans l'écrit du jésuite ; Malebranche décide d'en modifier la fin. L'oratorien se réfère à la bulle, donc, deux fois dans ses écrits, mais il le fait dans un contexte univoque, c'est-à-dire celui de la polémique avec De la Ville.

L'objet de la discorde est la conception cartésienne de la matière, pleinement soutenue par Malebranche, comme De la Ville reconnaît : « Cet auteur est manifestement Cartésien en plusieurs choses, mais particulière-

[1] La *Défense contre M. de la Ville* constitue le quatrième écrit de Malebranche direct contre le jésuite ; avant de celui-ci Malebranche a déjà écrit : Réponse de M.*** à une Lettre de ses Amis, touchant un Livre qui a pour titre : Sentiments de M. Descartes, touchant l'Essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie, par Louis de la Ville (1680) ; Mémoire pour expliquer la possibilité de la transsubstantiation (1680) ; Démonstration de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus Christ dans l'Eucharistie conformément au sentiments des catholiques (1680–1682). Sur l'histoire de cette polémique voir GOUHIER, Henri : *Philosophie chrétienne et théologie. A propos de la seconde polémique de Malebranche*, dans : Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 125 (1938), 151–193 et GUEROULT, Martial : *Malebranche III*. Paris : Aubier 1959, 375–380.

ment sur le point de l'essence de la matière ».[2] Selon Descartes l'attribut principal de la matière, c'est-à-dire ce en quoi son essence consiste, est l'étendue et cette conception crée des problèmes parce que, aux yeux du jésuite, elle contraste nettement avec le dogme de la présence substantielle du corps du Christ dans l'Eucharistie, établie par le Concile de Trente. L'Église de Trente affirme que le Christ est présent tout entier dans l'hostie, ce qui implique la substance de son corps. Vu que l'étendue de son corps n'est pas présente, il s'ensuit que le corps se trouve dans l'hostie en perdant l'étendue, mais sans rien perdre, pour cela, de sa substance. En deuxième lieu, l'Église soutient que le corps du Christ est tout entier sous chaque partie des espèces consacrées – en effet le prêtre peut diviser l'hostie sans diviser le corps du Christ – ; cela veut dire que toutes les parties du corps divin pénètrent les unes dans les autres afin que ce corps soit tout entier en un même point. Tout cela s'oppose à l'idée cartésienne de la matière, parce qu'elle est essentiellement étendue, elle ne peut pas perdre son étendue sans en même temps perdre sa substance et elle a des parties qui ne sont pas du tout pénétrables.

L'accusation principale de De la Ville est que Malebranche, comme Descartes et tous les cartésiens, soutiendrait une conception hérétique de la matière. Malebranche, blessé et outré par l'accusation d'hérésie, écrit la *Défense* pour répondre à De La Ville.

Dans cet écrit, il se réfère d'abord à l'autorité des Pères de l'Église et à St. Augustin en particulier pour légitimer sa conception de la matière, en déclarant avoir trouvé plusieurs fois dans les œuvres de St. Augustin le principe selon lequel l'étendue serait l'essence de la matière.[3] Dans la *RV* Malebranche écrit que « les Pères, et St. Augustin entre autres a toujours reconnu que l'étendue était l'essence de la matière »[4] et il place la traduction française d'un texte d'Augustin, tiré de l'Épître 187 : « Ôtez aux corps l'étendue, et vous les anéantirez ».[5]

Une remarque est ici nécessaire. Bien qu'Augustin ait prouvé la différence entre âme et corps, en reconnaissant aux corps la possession de trois dimensions de l'espace, dont l'âme est dépourvue, il n'est pas correct de

[2] DE LA VILLE, Louis : *Sentiments de M. Descartes, touchant l'Essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*. Paris : E. Michallet 1680, 75.

[3] Voir *Pièces jointes, écrits divers*, in : *Œuvres complètes de Malebranche*, tome XVII-1, 511. Toutes les références, pour Malebranche, sont données selon les Œuvres complètes, publiées sous la direction d'André Robinet, 23 vols. Paris : Vrin 1958–1996, édition abrégée OC, suivi du numéro du tome et de la page. Les tomes I, II, III, cités dans les notes, correspondent à *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, respectivement livres I–III, livres IV–VI et Éclaircissements.

[4] OC I, 466.

[5] OC I, 467 ; le passage original d'Augustin est le suivant : « Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt » (*Epistulae*, 187, VI, 18).

dire qu'il ait affirmé que l'étendue fût l'essence de la matière. Cette dernière est une proposition cartésienne, qui présuppose de reconnaître les qualités sensibles comme modifications de l'âme et pas comme propriétés des corps et c'est cela que Augustin ne soupçonnait pas. On peut dire que Malebranche force l'interprétation de la pensée d'Augustin, mais pas par ignorance ou inattention. Il s'agit, au contraire, d'un geste intentionnel – peut-être dans la tentative de se défendre des accusations de De la Ville – puisqu'il identifie très bien la différence entre Augustin et Descartes concernant la distinction des substances. Dans la *Préface* de la *RV* il affirme : « on doive demeurer d'accord qu'il [St. Augustin] a mieux expliqué les propriétés de l'âme et du corps que tous ceux qui l'ont précédé, et qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualités sensibles que nous apercevons par leur moyen, car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la matière. De sorte qu'on peut dire avec quelque assurance qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps que depuis quelques années ».[6] La référence finale est sans aucun doute à Descartes.

Cependant, pourquoi Malebranche continue-t-il, dans ce cas comme dans d'autres, à s'appuyer expressément sur Augustin pour soutenir la distinction des substances ? Les références à deux ouvrages d'Augustin que Malebranche donne dans le livre I de la *RV* sont très éloquentes, elles se trouvent dans un paragraphe intitulé justement *Distinction de l'âme du corps* et elles sont posées sur le même plan que les *Méditations* de Descartes : « si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de St. Augustin, comme le Xe chapitre du dixième livre du livre de la *Trinité*, le IVe et le XIV chapitre du livre de la *Quantité de l'âme,* ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps ; ou enfin le sixième discours du *Discernement de l'âme et du corps* de M. de Cordemoy ».[7]

Dans *La Vocation de Malebranche*, H. Gouhier montre comment, en fait, la référence à Augustin en matière de distinction des substances était tout à fait habituelle parmi les cartésiens, surtout à certains textes, comme le chapitre X du livre X du *De Trinitate*, cité par Malebranche lui-même. Clerselier le cite aussi dans sa *Préface* à *L'Homme* de Descartes, parce qu'il le considère comme un texte capital qui aurait fourni à Descartes la base pour ses raisonnements qui concernent notre âme. De même, l'auteur de

[6] OC I, 20.
[7] OC I, 123.

l'*Art de vivre heureux*[8] et J. Rohault, dans le Ier *Entretien sur la Philosophie*, renvoient expressément à l'autorité d'Augustin sur ce sujet. Gouhier précise que les textes d'Augustin citées par les cartésiens étaient d'habitude toujours les mêmes et, en particulier ceux qui étaient proposées par Arnauld ; le passage du *De Trinitate* auquel nous faisons référence est mentionné, en effet, dans la lettre d'Arnauld à Descartes du 3 juin 1648.[9]

Malebranche, donc, utilise l'autorité patristique comme première réponse à De la Ville, pour montrer que sa propre conception de la matière n'est pas différente de celle toujours affirmée par l'Église.

En second lieu, il met en lumière les très dangereuses conséquences du principe admis par son adversaire, selon lequel l'essence de la matière ne consiste pas dans l'étendue. Cela enlèverait à la religion la seule démonstration directe de la distinction de l'âme du corps et, en conséquence, de l'immortalité de l'âme. C'est justement à ce propos que Malebranche se réfère au Ve Concile du Latran et au devoir, prévu par l'*Apostolici regiminis*, de démontrer le dogme de l'immortalité de l'âme à travers des arguments philosophiques.

Voici ce que Malebranche écrit dans la *Défense* :

> « J'ai dit que l'essence de la matière consistait dans l'étendue, parce que je le croyais évident, que je l'ai démontré, et que par là j'ai donné des preuves claires et incontestables, que l'âme est immortelle et distinguée du corps ; vérité essentielle à la Religion, et que le dernier Concile de Latran oblige les Philosophes à prouver ».[10]

Dans la *RV* nous lisons presque les mêmes paroles :

> « Au reste, cette vérité que l'âme est spirituelle et immortelle est essentielle à la religion et à la morale, et le dernier concile de Latran (session 8) ordonne aux philosophes de l'enseigner, et de réfuter les raisonnements qui la combattent ».[11]

Il faut considérer, cependant, que Malebranche cite expressément le Concile parce que De la Ville le fait par trois fois dans son écrit.[12] D'abord, le jésuite rappelle l'obligation adressée aux clercs qui voulaient se dédier à l'étude de la philosophie, une fois terminée la formation en grammaire et dialectique, de poursuivre pour un minimum de cinq années leur forma-

[8] Il est attribué à Claude Ameline. Voir GOUHIER, Henri : *La vocation de Malebranche*. Paris : Vrin 1926, 71, note 12. La référence au texte d'Augustin se trouve dans le chapitre III de la partie II.

[9] GOUHIER : *La vocation de Malebranche*, 75, note 3. En général, sur le rapport des cartésiens aux textes d'Augustin, voir les pag. 55–78. Voir aussi ALQUIE, Ferdinand : *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris : Vrin 1974, 46.

[10] OC XVII-1, 527.

[11] OC I, 466.

[12] Nous rappelons que la session VIII du Ve Concile du Latran avait été déjà mentionnée par Descartes dans l'Épître dédicatoire des *Meditationes De Prima Philosophia*.

tion en théologie et droit canonique, afin d'éviter toutes les erreurs de la philosophie.[13] Ensuite, il souligne l'injonction, qui concerne tous les professeurs qui enseignent la philosophie dans les Universités, de réfuter les principes ou les conclusions qui ne s'accordent pas avec la foi, en s'efforçant d'en démontrer la fausseté et d'affirmer, par contre, la vérité de la religion chrétienne ; tout cela dans le but de prouver que la religion n'a rien en soi qui soit contraire à la raison.[14] À travers ces deux décrets De la Ville veut affirmer que le Magistère ne permet pas la profession que certains cartésiens font d'être de simples physiciens ou de ne pas pouvoir s'occuper de questions de la foi,[15] parce qu'il demande expressément aux philosophes de se charger des vérités de la religion chrétienne. Enfin, le troisième décret mentionné par De la Ville concerne le principe de l'unicité de la vérité, selon lequel deux vérités ne peuvent pas se contredire.[16] Il s'ensuit que les cartésiens ne peuvent pas soutenir, comme ils le font,[17] que l'essence du corps est l'étendue quand ils parlent en philosophes et le contraire quand ils parlent en théologiens, parce qu'il s'agirait d'affirmer deux propositions contradictoires.

Par ses références à la bulle, Malebranche tente donc de se placer sur le même terrain que son interlocuteur. En réponse aux obligations promulguées dans *l'Apostolici regiminis* et rappelées par De la Ville, l'oratorien mentionne la requête spécifique du Concile, adressée aux philosophes, de défendre le dogme de l'immortalité de l'âme et d'utiliser la philosophie et les arguments rationnels au service de cette vérité de foi. Malebranche soutient d'avoir accompli exactement son devoir en démontrant, dans la *RV*, la thèse cartésienne selon laquelle l'étendue est l'essence de la matière.[18]

Dans la *Défense* il montre le lien indissoluble entre la conception de la matière et l'immortalité de l'âme. Si on accepte la vérité qu'il affirme sur la matière, il ne sera pas difficile de comprendre, selon l'oratorien, que l'âme et le corps sont deux substances distinctes. L'étendue, quelle que soit la manière dont on la conçoit ne pourra jamais raisonner, vouloir ou sentir ; les connaissances, les volontés, les sensations, sont des manières d'être d'une substance, mais elles ne peuvent en aucun cas appartenir à l'étendue. La substance qui pense doit nécessairement être distinguée du corps. Une fois cette distinction acceptée, on peut démontrer son immortalité.

Les preuves de l'immortalité de l'âme sont deux selon Malebranche : la première s'appuie sur le fait que les substances ne peuvent pas être anéan-

[13] DE LA VILLE : *Sentiments de M. Descartes*, 121–122.

[14] DE LA VILLE : *Sentiments de M. Descartes*, 122–123.

[15] De la Ville se réfère à Pierre Cally, à Jacques Rohault et à Malebranche.

[16] DE LA VILLE : *Sentiments de M. Descartes*, 195–196.

[17] Dans ce cas-là, De la Ville n'explicite pas sa cible polémique en employant des expressions génériques comme « quelques cartésiens », « ces Messieurs » ou « les cartésiens ».

[18] Voir OC I, 460–463.

ties par les forces de la nature ; leurs manières d'être peuvent s'anéantir, la rotondité d'un corps peut devenir carrée, mais une substance ne peut être réduite à rien. L'âme n'est pas une manière d'être du corps, mais une substance distinguée, en conséquence elle est immortelle. La deuxième preuve a comme point de départ le fait que le corps, bien qu'il ne puisse pas être réduit à rien, parce que c'est une substance, peut quand même mourir et ses parties peuvent se dissoudre parce que l'étendue peut se diviser. L'âme, qui est une substance distinguée de l'étendue, ne peut pas être divisée ; on ne peut pas diviser une pensée, un désir ou un sentiment comme l'on peut diviser un carré ou un triangle. Elle est donc indissoluble, indivisible et immortelle, parce qu'elle ne contient pas d'étendue.

Cependant, si le principe qui assure que l'essence du corps est l'étendue s'écroule, aucune argumentation ne pourra prouver l'immortalité et l'immatérialité de l'âme. Malebranche, donc, ne soutient pas simplement des preuves de l'immortalité de l'âme fondées sur les principes cartésiens, mais il soutient qu'elles sont possibles uniquement en s'appuyant sur ces principes-là.

Il va encore plus loin, en affirmant que seuls les principes cartésiens peuvent être une arme efficace pour contrer le libertinisme. Il n'est pas insolite que Malebranche convoque la pensée libertine[19] quand il veut souligner l'importance de ses thèses, dans le but de rappeler le danger que sa diffusion constitue pour l'Église catholique. Si l'étendue n'est pas considérée comme l'essence de la matière, les libertins soutiendront que l'essence du corps est capable de penser et ils auront l'expérience de leur côté, parce qu'on peut constater que l'on pense et on raisonne très mal quand le cerveau est abîmé, par conséquent il est facile de déduire que c'est le cerveau qui pense. Le raisonnement des libertins deviendrait inattaquable parce que, si on renonce à l'identité entre matière et étendue, l'idée distincte de l'essence de la matière n'a plus lieu d'être et, donc, on ne pourra plus opposer des argumentations rationnelles aux expériences sensibles. Malebranche adresse sa critique, non seulement à son adversaire, mais aussi à tous ceux qui croient que les essences sont inconnaissables et qui attaquent Descartes justement parce qu'il s'est opposé à cela :

> « ceux qui assurent que nous ne connaissons point les essences des êtres, et qui font un crime aux Philosophes, de ce qu'ils démontrent que l'étendue n'est point une manière d'être, mais l'essence de la matière, devraient penser aux fâcheuses conséquences qu'on peut tirer de leurs principes, et ne pas renverser la seule démonstration qu'on a de la distinction qui est entre l'âme et le corps ».[20]

[19] Voir OC I, 102, 466, 487 ; OC II, 33–34, 158–166, 319 ; OC III, 134.
[20] OC XVII-1, 523.

On peut croire que la cible soit la philosophie Scolastique en générale, même si Malebranche ne fournit pas, ici, des références explicites, ni des précisions supplémentaires.

La défense faite par Malebranche de la conception cartésienne de la matière s'appuie fondamentalement sur deux points. Avant tout, l'usage de l'autorité d'Augustin ; ensuite la conviction qu'elle constitue l'unique principe pour démontrer l'immortalité de l'âme, grâce à sa capacité de démontrer parfaitement la distinction des deux substances. Les thèses cartésiennes ont, entre autre, la force d'endiguer le libertinisme et d'interdire la diffusion de conceptions hérétiques – dans ce cas-là à juste titre – d'une âme matérielle et mortelle.

II.

Les accusations de De la Ville – comme nous avons déjà vu dans les références au Concile du Latran faites par le jésuite – ne s'épuisent pas dans la dénonciation d'hérésie, mais elles portent sur une question très importante, que nous voulons ici aborder, c'est-à-dire celle du rapport entre le domaine de la philosophie et celui de la foi dans la pensée de Malebranche.[21] De la Ville accuse le philosophe de ne pas vouloir s'impliquer dans l'explication des vérités chrétiennes, comme le Latran impose et il cite presque intégralement dans son texte deux pages de la *RV* d'où on déduirait la position de Malebranche. Voici seulement quelques passages :

> « on est persuadé qu'il ne faut faire usage de son esprit que sur des sujets proportionnés à sa capacité, et qu'on ne doit pas regarder fixement nos mystères, de peur d'en être éblouis [...] Si toutefois on croyait qu'il fût à propos, pour la satisfaction de quelques esprits, d'expliquer comment le sentiment qu'on a de la matière s'accorde avec ce que la foi nous enseigne de la transsubstantiation, on le ferait peut-être d'une manière assez nette et assez distincte, et qui certainement ne choquerait en rien les décisions de l'Église, mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage. Car il faut remarquer que les Saints Pères ont presque toujours parlé de ce mystère comme d'un mystère incompréhensible, qu'ils n'ont point philosophé pour l'expliquer [...] ainsi la tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystère, et qui soumettent leur esprit à la foi ».[22]

De la Ville mentionne le principe de l'unité de la vérité, selon lequel une vérité ne peut pas en contredire une autre et il reproche aux cartésiens, Malebranche inclus, leur crainte à l'égard des questions de foi, qu'il juge infondée. En fait, s'ils sont certains de leurs principes, la foi s'accordera

[21] Nous tenons à préciser qu'au moment où De la Ville écrit son livre, il connait de Malebranche seulement les deux tomes de la *RV* publiés en 1674 et 1675 et la IIIe édition du 1677. Le jésuite se réfère donc uniquement à cet ouvrage.

[22] OC I, 464.

parfaitement avec leur doctrine. Le jésuite rappelle en outre que le Concile oblige à démontrer avec soin les thèses philosophiques qui ont des rapports avec la foi. Le cas de la conception de la matière est un parmi eux.

Mais qu'est-ce qu'il se passe en ce qui concerne le rapport entre philosophie et théologie chez Malebranche ? Est-ce qu'il sépare vraiment ces deux domaines ?

De façon générale, tous les interprètes s'accordent pour considérer ce rapport comme étant sujet à évolution.[23] L'oratorien aurait, dans un premier temps, embrassé l'attitude cartésienne de séparer la philosophie de la théologie et il l'aurait ensuite abandonnée à la faveur d'un lien de plus en plus étroit entre les deux. Les thèses capitales de sa philosophie témoignent d'ailleurs d'une grande affinité avec la religion chrétienne.

La question est sûrement très complexe. Pour l'aborder (mais sans possibilité de la résoudre ici), il nous semble nécessaire d'analyser l'usage que fait Malebranche de l'autorité chrétienne, ce qui n'a jamais été développée à notre connaissance et que nous ne pourrons proposer que partiellement. Nous examinerons les deux thèses capitales de la philosophie de Malebranche, c'est-à-dire la vision en Dieu et l'occasionnalisme, en les considérant comme deux cas paradigmatiques, pour observer et analyser l'usage de l'autorité biblique, conciliaire – déjà en partie abordé avec le Concile du Latran – et théologique. En ce qui concerne cette dernière, elle est évidemment reconductible à l'augustinisme.[24] Vu qu'il s'agit d'un thème très connu, nous nous dispensons de le traiter ici. Par contre nous signalerons avec intérêt la présence d'autres Pères de l'Église qui sont citées par Malebranche en faveur de ses thèses.

La première donnée qui émerge est que Malebranche utilise cette autorité de façon récurrente. À la lumière de cette constatation, nous nous demandons pourquoi l'oratorien fait appel à la théologie ou, autrement dit, nous voulons comprendre quel est son but.

En interrogeant la littérature critique, la réponse à cette question se trouve, exactement, dans l'intérêt que Malebranche a pour la théologie, dans le sens que son effort est celui de rendre plus claires, plus intelligibles et plus certaines les vérités de la religion chrétienne, en ayant reconnu dans la philosophie cartésienne un instrument apte à cette entreprise. L'affirmation de Robinet est paradigmatique : « Nous cherchions un philosophe,

[23] F. Alquié, V. Delbos et A. Robinet sont de cet avis. H. Gouhier, en revanche, estime qu'il y a toujours eu une fusion des domaines et une ouverture de Malebranche à des questions que Descartes reléguait dans le domaine exclusif de la foi.

[24] Il suffit de feuilleter le tome 21 des *Œuvres complètes*, qui reconstruit l'ensemble des citations présentes dans tout le corpus malebranchiste, pour noter, dans la section dédiée aux citations patristiques, le grand nombre de pages consacrées à Augustin. Voir OC XXI, 240–314.

nous avons trouvé un théologien ».[25] Rodis-Lewis est probablement la seule à mettre en avant Malebranche philosophe sur Malebranche théologien[26] et à soutenir qu'il est capable de distinguer nettement les deux domaines et d'aborder, avec toute la prudence requise, l'exégèse des vérités révélées. Aucun commentateur n'a jamais considéré une perspective différente, une inversion des rôles ; pour le dire autrement, personne n'a jamais contemplé la possibilité que c'est, en fait, la théologie qui a été un instrument très précieux pour sa philosophie et non pas le contraire. Nous voulons soutenir cette dernière hypothèse.

Commençons par l'examen de la vision en Dieu, exposée dans la RV (livre III, partie II, ch. VI).

Toutes les affirmations de Malebranche, à travers lesquelles il dit que la connaissance et la vérité viennent uniquement par Dieu, sont d'une citation scripturale, insérée dans le texte sans en interrompre la continuité, en donnant l'impression d'une coïncidence parfaite entre sa pensée et les Écritures. Quand il présente ses arguments en faveur de la doctrine, le second argument se base sur la possibilité de la vision en Dieu de rendre manifeste la dépendance de l'esprit humain vis-à-vis de Dieu[27] et Malebranche cite un passage de la IIe lettre aux Corinthiens, selon lequel notre esprit n'est en aucun cas capable de former des pensées sans l'aide divine : « Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est » (2 Co 3,5).[28] Ensuite, il affirme que c'est Dieu qui illumine les connaissances des philosophes que les homme ingrats appellent naturelles, mais qui proviennent uniquement de Dieu, « Deus enim illis manifestavit » (Rm 1,19) ;[29] il soutient que Dieu est la lumière de l'esprit et le père de la lumière, « Pater luminum » (Jc 1,17) ;[30] que c'est Lui seulement qui enseigne la science aux hommes, « Qui docet hominem scientiam » (Ps 93,10)[31] et il conclut en disant que Dieu est la vraie lumière qui éclaircit tous ceux qui viennent en ce monde « Lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (Jn 1,9).[32]

[25] ROBINET, André : *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris : Vrin 1965, 501. Robinet se demande expressément si Malebranche est un philosophe, après avoir refusé l'étiquette de mystique. À son avis, il s'agit d'un théologien, même si théologien cartésien, qui tente une entreprise de récupération réactionnaire de l'esprit de son temps, qui tournait vers l'illuminisme et le positivisme. Voir 498–499.

[26] « Avant d'être théologien, il est incontestablement philosophe », RODIS-LEWIS, Geneviève : *Nicolas Malebranche*. Paris : P.U.F. 1963, 27.

[27] Voir OC I, 439.

[28] OC I, 439.

[29] OC I, 440.

[30] OC I, 440.

[31] OC I, 440.

[32] OC I, 440.

A la fin du chapitre, après avoir exposé les six arguments qui rendraient valable la vision en Dieu, Malebranche énonce une thèse occasionnaliste (bien que l'occasionnalisme n'ait pas encore été organiquement formulé comme doctrine).[33] Il affirme la dépendance totale des esprits vis-à-vis de Dieu, dans toutes les sensations qu'ils éprouvent – par l'union naturelle que Dieu a établi entre âme et corps – ainsi que dans la connaissance. Dieu n'est pas simplement la source de la connaissance, mais il est aussi l'unique vraie cause, parce que c'est uniquement la volonté divine qui permet l'union naturelle entre la volonté humaine et la représentation des idées. À la suite de ces affirmations, Malebranche choisit d'insérer une citation scripturale : « croyons avec saint Paul, qu'il [Dieu] n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement, et l'être. *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus* » (Ac 17,28).[34]

Les paroles de Saint Paul sont utilisées dans une direction précise. Elles semblent confirmer l'idée selon laquelle Dieu n'est pas seulement compétent pour la création des êtres et leur conservation ou création continue, mais aussi entièrement pour leur mouvement et interaction réciproque, en niant entièrement aux êtres finis leur pouvoir de causes ; c'est exactement l'occasionnalisme que Malebranche veut affirmer et qu'il cherche à justifier bibliquement.

Aussi quand Malebranche expose sa doctrine occasionnaliste dans le VI livre (livre VI, partie II, ch. III), ses affirmations philosophiques sont mélangées à des citations scripturales :

> « Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un prophète (Am 3, 6), qu'il ne fasse lui-même, parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire, et que, comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, *soli Deo honor et gloria* [1 Tm 1,17] ».[35]

Une citation se trouve aussi quand, à la fin de sa démonstration de l'occasionnalisme, Malebranche introduit un point important comme la coïncidence en Dieu entre sa puissance et sa volonté. Dieu fait toutes les choses parce qu'il le veut, justement comme le psaume 32 atteste en disant que Dieu n'a besoin de rien d'autre pour créer les choses au-delà de la manifestation de sa volonté :

> « Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit et facta sunt* [Ps 32,9], et il remue toutes choses et produit ainsi tous les effets que nous voyons

33 Cela se vérifie dans le livre VI sur la méthode, partie II, ch. III.

34 OC I, 447.

35 OC II, 311.

arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps [...] ».[36]

On peut noter que Malebranche choisit d'employer l'Écriture en correspondance des points centraux de sa philosophie, pour montrer justement une correspondance totale entre les principes philosophiques qu'il affirme et la religion.

Pour le but que nous nous proposons il est très important de considérer les *Éclaircissements* à la *RV*, parce que là où Malebranche est forcé de défendre sa doctrine des nombreuses objections, le recours à l'autorité théologique devient très fréquent. Tout l'*éclaircissement* X est consacré à la vision en Dieu et, au-delà des citations scripturales, Malebranche répond aux objections en se référant beaucoup aux Pères de l'Église, en particulier à St. Bernard de Clairvaux (une citation), à St. Grégoire (bien six citations), à St. Cyrille d'Alexandrie (une citation) et bien évidemment à St. Augustin. Dans l'*éclaircissement* XV, dédié à la démonstration de l'occasionnalisme, on retrouve, par contre, beaucoup de citations scripturales, les références patristiques sont limitées à Augustin, exception faite pour une référence en note à St. Jérôme, et il y a un renvoi au concile d'Arausa.

Commençons à voir comment l'auteur procède dans l'éclaircissement X.

La première objection que Malebranche reçoit, discrédite la vision en Dieu sur la base de l'expérience, qui attesterait clairement que notre esprit est capable de penser et que nos sens sont la cause de nos idées. Malebranche veut montrer l'inadmissibilité de cette position, d'autant plus parce qu'on parle des esprits, qui sont plus parfaits que les corps et pour cela ne peuvent pas dépendre de ce qui leur est inférieur. Il fait appel à l'autorité de St. Bernard qui dit : « Est quippe superbia et peccatum maximum uti datis tanquam innatis » (St. Bernard, *De diligendo Deo,* II, 4).[37] La position du Père de l'Église intéresse Malebranche dans la mesure où il soutient que méconnaitre la source des choses qui nous arrivent et qui nous rendent heureux et parfaits est un vrai péché, c'est donc contraire aux principes chrétiens. Cela souligne mieux la gravité de l'erreur qu'on commet. Ensuite, il rappelle qu'il est explicitement écrit dans l'Evangile de Matthieu (Mt 23,8–10)[38] que la vérité éternelle est notre seul vrai maître, et que rien ne peut l'être en dehors d'elle.

Certaines objections, de la quatrième à la dernière, se jouent entièrement sur le terrain des Écritures. Dans ces cas il est très intéressant de noter que Malebranche s'engage dans une vraie opération d'exégèse des textes sacrés. Dans le premier cas l'objection porte sur l'affirmation de St.

[36] OC II, 314.

[37] OC III, 146. Le texte de St. Bernard dit « et delictum maximum ».

[38] Voir OC III, 146.

Jean « Deum nemo vidit unquam ; unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit » (1 Jn 4,12 et Jn 1,18).[39] Elle saisit un problème central dans la doctrine de Malebranche, c'est-à-dire comment la vision en Dieu est possible, si personne, comme St. Jean le dit, n'a jamais vu Dieu, autrement dit si Dieu est inconnaissable. Malebranche répond en séparant la vision *en* Dieu de la vision *de* Dieu, ainsi qu'il l'avait fait dans la *RV*.[40] Cette fois-ci, cependant, sa solution est fondée sur l'exégèse des passages de l'Écriture.

Malebranche fait référence à des autorités comme St. Paul, St. Augustin et St. Grégoire qui ont soutenu que dans cette vie il est possible de voir Dieu, bien que de façon très imparfaite. Cela justifie la possibilité d'une distinction entre vision de Dieu et vision en Dieu, parce que cette dernière est tout simplement une vision imparfaite des essences des créatures, qui n'implique pas la vision de l'essence divine. Dans une note, Malebranche renvoie à la lettre de St. Paul aux Corinthiens (1 Co 13,12) où il dit que maintenant nous voyons comme dans un miroir de manière confuse, mais un jour nous verrons face à face ; maintenant nos connaissances sont imparfaites mais ce jour-là elles seront parfaites. L'oratorien reprend, ensuite, une longue citation de St. Grégoire, qui affirme que dans cette vie on peut voir Dieu de loin – comme il est écrit dans le livre de Job « Oculi ejus a longe prospiciunt » (Jb 39,29)[41] – parce que les nuages de notre concupiscence nous cachent la lumière divine, « A luce incorruptibili caligo nos nostrae corruptionis obscurat [...] » (*Moralia in Job*, XXXI, LI, 101).[42] On trouve aussi une autre citation où St. Grégoire, en suivant St. Augustin, compare la lumière de Dieu à la lumière du soleil : tout comme la lumière du soleil est présente et nous entoure, mais sans que nous puissions la regarder à cause de sa force, « In sole oculos clausos tenemus » (*Moralia in Job*, XXXV, VI, 11),[43] de la même manière Dieu est là, mais il ne peut pas être vu comme il est vraiment.

Malebranche trouve la réponse au problème posé à partir de St. Jean 4, 12 ; 1, 18, en faisant une opération exégétique. Il offre sa propre interprétation de ces passages, en soutenant qu'ils représentent la manière de remarquer une différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est-à-dire de souligner que seul Jésus-Christ a pu voir Dieu en lui-même, à la différence des prophètes qui l'ont vu d'une autre manière et selon une forme étrange.

Une autre objection s'appuie sur le texte de St. Paul qui affirme, dans la première lettre à Timothée (1 Tm 6,16), que Dieu habite dans une lumière inaccessible, que personne n'a jamais vue et que personne ne pourra ja-

[39] OC III, 155.

[40] Voir OC III, 438–439 : « Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière ».

[41] OC III, 155.

[42] OC III, 155.

[43] OC III, 156.

mais voir. L'inaccessibilité de cette lumière constitue un empêchement au fait de voir toutes les choses en Dieu. Dans ce cas-là aussi Malebranche choisit de répondre en faisant de l'exégèse. D'après lui, les paroles de St. Paul ne peuvent pas contredire celles de St. Jean qui affirme « Erat lux vera » (Jn 1,9), en se référant au Christ qui est la vraie lumière du monde. Malebranche explique cette dernière citation en s'appuyant sur ceux qui l'ont commentée ; il s'agit de St. Augustin, mais aussi de St. Cyrille d'Alexandrie et de St. Grégoire. Ils parlent d'une lumière qui illumine ; St. Cyrille d'Alexandrie affirme « Lux autem vera est quae illuminat, non quae illuminatur ab alio » (*In Joannis evangelium*, I, IX) ; St. Grégoire a dit : « Sed illa lumen illuminans, isti lumen illuminatum, sicut scriptum est [...] » (*Moralia in Job*, XVIII, L, 81). Les paroles de David du psaume 33 sont claires en ce sens-là : « Accedite ad eum, et illuminamini » (Ps 33,6).[44] Mais Malebranche se demande comment on peut être illuminé par une lumière qui ne peut pas être vue.

Il résout la question en expliquant que St. Paul parle d'une lumière inaccessible par rapport à l'homme charnel qui ne rentre pas en soi-même pour la contempler ; si St. Paul – poursuit Malebranche – se réfère à tous les hommes, en disant que personne n'a jamais vu cette lumière, c'est parce que chaque homme, sans exception, est dévié de la contemplation de la vérité à cause du corps qui trouble sans cesse l'attention de l'esprit. Une citation de St. Grégoire, reprise par Malebranche, confirme pleinement l'idée de l'oratorien, c'est-à-dire que St. Paul parle de l'homme déchu : « Inaccessibilem dixit sed omni homini humana sapienti. Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet » (*Moralia in Job*, XVIII, LIV, 92).[45]

On peut voir clairement que Malebranche, en accomplissant l'opération d'exégèse des textes, utilise toujours des argumentations bien supportées par l'autorité de l'Église et qui arrivent à confirmer sa propre position contre les objections.

La dernière objection se base sur le passage du livre de l'Exode dans lequel Dieu dit à Moïse que l'homme ne peut pas voir Dieu en face, parce qu'il ne peut pas voir Dieu et vivre : « Non videbit me homo et vivet » (Ex 33,20).[46] Malebranche répond que le sens littéral de ce passage n'est pas contraire à ce qu'il a soutenu jusque-là, cependant il attribue au vivre et au mourir une connotation métaphorique, parce qu'il interprète que qui vit *attaché au cops* est dans l'impossibilité de voir Dieu, par contre ceux qui laissent mourir *le corps* sont sur le chemin de l'union à Dieu : « il faut

44 OC III, 158.
45 OC III, 158.
46 OC III, 158.

mourir pour voir Dieu, car l'âme s'unit à la vérité, à proportion qu'elle se détache du corps ».[47]

L'oratorien renforce son interprétation en proposant d'autre passages, comme le livre de Job : « Sapientia [...] non invenitur in terra suaviter viventium » (Job 28,12–13)[48] ou l'Évangile de Matthieu (Mt 5,8).[49] Il rapporte, ensuite, l'exemple concret de St. Paul, qui a mortifié son corps, en le punissant jusqu'au point de se détacher complètement de lui et du monde (Ga 16,14).

Il termine par deux citations de St. Grégoire, qui se révèlent très efficaces pour lire le passage de l'Exode dans la perspective de son interprétation, c'est-à-dire le fait d'interpréter la vie et la mort par rapport, respectivement, au détachement ou à la dépendance de l'âme du corps :

> « Ad Moysen dicitur, non videbit me homo et videt ; ac si aperte diceretur : Nullus unquam Deum spiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit (*Moralia in Job*, XVIII, LIV, 89) ».[50]

La deuxième citation veut renforcer l'idée que nous pouvons entendre la voix de la vérité uniquement dans le silence, c'est-à-dire alors que les sens externes sont assoupis :

> « Hinc est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat, quae dicebat : Ego dormio, et cor meum vigilat. Ac si diceret, dum exteriores sensus ab hujus vitae sollici tudinis sopio, vacante mente, vivacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor vigilat, quia dum exteriora quasi non sentio, interiora solerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus (*Moralia in Job*, XXIII, XX, 38–39) ».[51]

Déplaçons-nous, pour conclure, sur l'*éclaircissement* XV, qui traite de l'occasionnalisme. La VIe preuve que Malebranche dirige contre la thèse de l'efficacité des causes secondes vise la capacité présumée de la volonté humaine de s'autodéterminer, qui serait confirmée par la possibilité de commettre le péché. Malebranche soutient avoir déjà expliqué dans la *RV* le concept de volonté et le rôle de la liberté. Maintenant, il conforte son opinion à l'aide d'une référence en note au Concile d'Arausa (en 529), qui s'est prononcé en ces termes : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum » (Concil. Araus., sess. II, can. 22).[52] L'autorité conciliaire offre la confirmation de ce que Malebranche a écrit dans la *RV,* c'est-à-dire que l'homme ne peut rien produire au moyen de sa volonté, mais que c'est

47 OC III, 158.

48 OC III, 158.

49 Voir OC III, 159.

50 OC III, 160.

51 OC III, 161.

52 OC III, 225. Voir MANSI, Giovanni Domenico : *Sacrorum Conciliorum, nova et amplissima collectio*, tome VIII, 716.

Dieu qui agit en elle, en lui donnant l'impression du bien en général sans laquelle l'homme ne pourrait rien vouloir ; l'homme est capable simplement du péché et de l'erreur « qui ne sont rien ».[53]

Dans la VIIe et dernière preuve nous sommes encore une fois face au travail exégétique de l'oratorien. Cette preuve se dresse contre ceux qui, pour défendre la thèse de l'efficacité des causes secondes, invoquent certains passages des Écritures.[54] Il s'agit de lieux comme : « Germinet terra herbam virentem. [...] Producant aquae reptile animae viventis et volatile. [...] Producat terra animam viventem » (Gn 1,11 ; 20 ; 24), selon lesquels la terre et l'eau auraient reçu de Dieu le pouvoir de produire les plantes et les animaux, ou alors « Ultro enim terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica » (Mc 4,28), qui dit que la terre produit d'elle-même premièrement l'herbe, ensuite l'épi, puis le blé dans l'épi.

Malebranche réplique en reprenant d'autres passages qui diraient exactement le contraire, comme les suivants : « Ego sum Dominus faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum » (Is 44,24) ou bien « Producens foenum jumentis, et herbam servituti hominum, ut educas panem de terra » (Ps 103,14).

Face à cette difficulté, les Écritures pouvant manifestement supporter les deux thèses de l'efficacité aussi bien que de l'inefficacité des causes secondes, Malebranche introduit un critère, selon lui infaillible, pour dévoiler de quel côté se trouve la vérité : distinguer quand, dans les Écritures, on parle du point de vue des lumières et quand on parle du point de vue de l'opinion commune. Les Écritures, ainsi que les Pères de l'Église, s'exprimeraient sur certains thèmes – par exemple les biens sensibles, les richesses ou les honneurs – en suivant presque toujours l'opinion commune. Le critère de Malebranche propose de ne pas considérer le sens littéral des passages des Écritures, quand ils confirment les préjugés et les opinions communes – ceux qui justifient l'efficacité des causes secondes seraient de ce type –, mais de prendre en revanche à la lettre les passages contraires à ces préjugés, comme ceux sur l'unicausalité divine. Il est difficile de ne pas suspecter que ce critère soit établi pour distribuer les cartes en sa faveur.

L'argument qui conclut l'*éclaircissement* concerne un des soucis majeurs de Malebranche, déjà manifesté dans la *RV* : le danger de l'idolâtrie qui suit la thèse de l'efficacité des causes secondes. Si les corps sont capables de nous procurer des biens ou des maux, il s'ensuit qu'ils sont craints et aimés parce que c'est « une vérité incontestable »[55] qu'il faille craindre la cause de notre mal et en proportion à sa puissance. Mais les Écritures affirment que seul Dieu est la cause de tout, il est donc le seul

53 OC III, 225.

54 Voir OC III, 373, note 145.

55 OC III, 246.

qui puisse nous faire du mal : « Ego Dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum ; Ego Dominus faciens omnia haec » (Is 45,6–7).[56] Les causes naturelles peuvent être les occasions de production du mal, mais seul Dieu doit être l'objet de notre crainte.

L'auteur choisit des citations desquelles on déduit que l'unique raison pour laquelle on doit servir quelque chose ou quelqu'un sur cette terre est la possibilité de servir Dieu lui-même dans ces choses ; l'objectif polémique de l'oratorien vise tout ceux qui soutiennent l'efficacité des causes secondes, qui adorent les causes naturelles en tant que telles, en croyant respecter la volonté divine qui leur aurait donné ce pouvoir.

> « Servi, obedite Dominis carnalibus cum timore et tremore in simplicitate cordis vestris sicut Christo ; non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed ut servi christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes sicut Domino et non hominibus (Ép 6,5–7) ».[57]

> « Non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis Deum timentes. Quodcumque facitis ex animo operanimi sicut Domino et non hominibus (Col 3,22–23) ».[58]

Malebranche s'appuie aussi sur l'autorité d'un Père de l'Église, St. Jérôme, qui dans le Commentaire de l'Évangile de Matthieu affirme : « Nos si hominem patrem vocamus, honorem aetati deferimus, non Auctorem vitae nostrae ostendimus » (*Commentaria in Evangelium Matthaei*, IV, XXIII).[59]

Conclusions

En conclusion de ce parcours à travers les pages de Malebranche, qui n'est évidemment pas exhaustif, la donnée qui émerge nettement, comme nous l'anticipions, est un usage récurrent de l'autorité biblique, théologique et, dans une moindre mesure, conciliaire. Chaque fois que Malebranche soutient une thèse philosophique, affirme une idée ou réponde à une objection, il utilise l'autorité comme support, en reprenant ou simplement en renvoyant à des passages qui peuvent confirmer davantage et justifier du point de vue théologique ses affirmations. Qu'en résulte-t-il ? À notre avis, un usage de la théologie qui dépend des exigences de sa philosophie. L'érudition biblique n'est jamais un but en soi-même ni le point de départ du chemin de Malebranche, mais un instrument efficace pour éclaircir, défendre, intégrer, consolider des thèses déjà formulées dans la *RV*.

[56] OC III, 246.
[57] OC III, 251–252.
[58] OC III, 252.
[59] OC III, 252.

Nous avons vu que face à des objections importantes, qui touchent les points centraux de sa philosophie, il cherche les citations qui paraissent les plus conformes à son point de vue, en les prenant de l'Écriture autant que de la patristique. De plus, quand il est obligé de justifier la présence dans la Bible d'expressions qui supportent une thèse contraire à la sienne, il s'appuie sur un critère qu'il n'avait jamais affirmé auparavant, c'est-à-dire le double registre sur lequel l'Écriture se meut, littéral et métaphorique ; il le fait évidemment pour se trouver du côté de la vérité.

Nous déduisons que la théologie est pour Malebranche une alliée importante pour sa philosophie ; autrement dit, les autorités chrétiennes sont une ancre très solide pour soutenir son système. Ce que nous soutenons, en définitive, est que la théologie sert à sa philosophie, beaucoup plus que l'inverse. Il ne nous semble pas excessif d'affirmer que l'image traditionnelle et figée de Malebranche apologète ou théologien mérite d'être nuancée.

Il est certain, pourtant, que notre conclusion n'arrive pas à résoudre la question du séparatisme. Même si – dans les cas que nous avons analysés – l'auteur fait valoir un accord entre ses thèses et la foi chrétienne, en dissolvant de fait la séparation, cependant la question n'est pas résolue dans ses principes. Dire que l'autorité biblique et théologique est un instrument pour la défense de sa philosophie – comme nous avons cherché à le démontrer – fait que l'on considère le rapport entre les deux domaines sous une perspective différente, mais plus qu'offrir une résolution à la question, cela en souligne au contraire la grande complexité.

Résumé
À plus d'un siècle de la VIIIe session du Ve Concile du Latran, se place la figure de Nicolas Malebranche (1638–1715), prêtre oratorien, philosophe d'origines cartésiennes. Est-ce qu'un fil existe qui relie Malebranche à l'histoire de ce Concile ? La réponse est affirmative. Pour traiter cette question, nous pensons qu'il est opportun de diviser notre article en deux parties : la première examinera le rapport historique entre Malebranche et la bulle Apostolici regiminis *et la deuxième s'interrogera sur la position de Malebranche par rapport à la question émergeante de la bulle, celle de l'unicité de la vérité.*

Abstract
More than a century after the eighth session of the Fifth Council of the Lateran, we find the figure of Nicolas Malebranche (1638–1715), an Oratorian priest and philosopher of Cartesian background. Is there a connection between Malebranche and the history of this Council? Indeed there is. To address this topic, the present article is divided into two sections: the first aims to reconstruct and explore the historical ties between Malebranche and the Apostolici Regiminis *Bull, while the second takes a more interrogative approach, calling into question Malebranche's stance on the subject emerging from the Bull: the uniqueness of truth.*