

Une esthétique d'après la chute. Grâce de lumière, grâce de délectation et d'horreur

L'âme n'est pas à elle-même sa propre lumière¹.

Qui peut trouver à redire que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage² ?

La grâce de lumière ne peut guérir un cœur blessé par le plaisir. [...] La lumière est la grâce du Créateur, la délectation est la grâce du Réparateur. La lumière est communiquée par Jésus-Christ comme sagesse éternelle : la délectation est donnée de Jésus-Christ comme sagesse incarnée³.

Il y a les « pensées » que j'aperçois à l'intérieur de mon âme et qui constituent mes modifications (sensations, imaginations, intellections, mais aussi passions et inclinations) ; et il y a les « idées » par le moyen desquelles j'aperçois des choses hors de moi. D'où proviennent ces pensées et ces idées ? La question de l'origine obsède Malebranche : je ne suis pas ma propre lumière à moi-même ; et je ne saurais, par ailleurs, compter sur d'autres lumières chez autrui ou dans le monde. Si je cède à pareille illusion, c'est que je suis soumis à la force contagieuse des sens et de l'imagination, ou que je me laisse entraîner par des docteurs et des savants, dont l'orgueil n'est pas seulement insupportable, mais criminel ; car ce n'est pas « un petit crime que de se comparer à Dieu en dominant ainsi sur les esprits ». Malebranche nous engage à conquérir toujours davantage de liberté de penser. Point de maîtres, mais seulement des « moniteurs⁴ ».

Comment donc accéder à la sagesse éternelle ? La seule et unique solution est de me tourner vers l'intérieur de mon âme et de regarder les idées en Dieu, l'Être infini, qui renferme en son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans les êtres. Dieu est ma seule et unique Lumière, le vrai soleil qui m'éclaire, celui qui me fait voir tout ce que je vois, que je m'en aperçoive ou non. Ainsi est-il la source de toute

1. *Entretiens sur la métaphysique et la mort*, V, 6, OC, XII-XIII, Paris, Vrin, p. 116.

2. *TNG*, I, 16, OC, XII-XIII, Paris, Vrin, p. 60.

3. *Ibid.*, p. 97.

4. Préface de *RDV*, OC, I, Paris, Vrin, p. 23.

action efficace, comme de tout amour et de toute vraie délectation. Car « si Dieu n'imprimait pas sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose⁵ ».

La quête d'une vision en Dieu et d'une vision de Dieu (la seule vision immédiate et directe que nous possédions), commande chez Malebranche une pensée en amont : une pensée du recouvrement, non de l'invention. Et « la recherche de la vérité » se confond avec l'effort pour remonter à Dieu et s'unir à lui. Mais cette pensée descend néanmoins dans l'histoire, pour constater les ravages causés par le péché originel. L'âme perdit alors son lien privilégié avec Dieu ; et son union avec le corps se transforma en dépendance à son égard.

On a beaucoup disputé pour savoir si Malebranche était un mystique, un philosophe ou un théologien. L'étonnant est que Malebranche soit les trois à la fois : un théologien qui s'appuie sur l'expérience de la vision en Dieu et développe un véritable « goût » pour lui ; et un théologien qui « bouleverse le destin de la philosophie cartésienne », comme l'écrit André Robinet⁶, en mettant la rationalité au service d'une entreprise proprement théologique. Avec Malebranche, le cartésianisme se christianise en profondeur ; et un lien puissant se noue entre science et religion.

Comment, dans ces conditions, faire de Malebranche un spécialiste de l'esthétique, avant la lettre ? D'une part, son esthétique ne risque-t-il pas de réduire le beau au clair et au distinct, selon une ligne de pensée que Boileau développait à partir de Descartes ? « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement » : voilà un appel à la critique de l'imagination, non à son développement. L'aspirant à la vérité risque de se trouver enfermé dans la logique binaire du *Discours de la méthode*, exclusive du vraisemblable⁷. Et, de fait, Malebranche dénonce systématiquement ceux qui « regardent l'obscurité comme un des plus grands secrets de l'éloquence » et ont « davantage d'inclination pour la grandeur que pour la vérité ». Il y a une évidence sensible : celle de « ce qui persuade par impression ». Mais il faut s'en préserver pour ne se fier qu'à l'évidence rationnelle non seulement géométrique, mais religieuse et morale :

Il ne faut pas convaincre ni se laisser convaincre sans savoir évidemment, distinctement, précisément de quoi on convainc, ou de quoi on est convaincu. Il faut savoir ce qu'on dit, il faut savoir ce qu'on croit ; il ne faut aimer que la vérité et la lumière, et ne pas frapper les autres d'aveuglement, après nous en être laissé frapper nous-mêmes.⁸

Si l'esthétique de Malebranche semble à bien des égards se confondre avec la théorie de la connaissance, que peut donc avoir un théologien de commun avec un esthéticien voué à la contemplation des œuvres de la nature et de l'art, attaché à l'étude la sensibilité sous toutes ses formes – perceptuelle, émotionnelle et passionnelle –, réhabilitant l'imagination comme puissance non seulement reproductrice, mais proprement créatrice ?

5. *RDV*, III, 2, 6, *op. cit.*, p. 443.

6. André Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 499.

7. Voir Emile Krantz, *Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVII^e siècle*, Paris, 1882.

8. *DRV*, *Éclaircissement IX*, *OC*, III, p. 126.

Pour répondre à cette question, il faut prêter attention aux différences entre une possible esthétique d'avant la chute et une esthétique d'après la chute et comprendre comment cette dernière est commandée par un rapport de soi à soi – de l'âme à elle-même ou de l'esprit à lui-même – qui est fondamentalement anti-cartésien de par sa totale obscurité. Chez Descartes, « la nature de l'esprit est mieux connue que celle de toute autre chose⁹ ». Chez Malebranche, au contraire, c'est la chose la moins bien connue, car nous ne nous y rapportons point par idée, mais en avons seulement la conscience ou le sentiment intérieur. L'impératif delphique du « Connais-toi toi-même » est mis en question. Et il s'agira alors de montrer comment les impasses de la connaissance de soi commandent toutes sortes d'autres impasses, dont nous ne pouvons sortir que par le goût de Dieu – ou, pour le traduire dans une langue familière à l'esthétique – par le goût du sublime, qui desserre nos attaches à l'ici-bas, ou, encore, par le goût de la grâce, à travers laquelle l'esthétique rend à la théologie une partie de ce qu'elle lui avait empruntée¹⁰.

UNE ESTHETIQUE D'APRES LA CHUTE

Eritis sicut dii, vous serez comme des dieux. Ainsi parla le démon à nos premiers parents. Voilà une « magnifique et intéressante promesse », ironise Malebranche, en retournant la situation. Après tout, le péché d'Adam et d'Ève n'est pas tant de vouloir devenir des dieux en jouissant de la connaissance du bien et du mal, que de transgresser l'interdit divin en mangeant le fruit défendu. Car, ajoute le théologien, le paradoxe est que la promesse du démon « s'accomplira en nous, non comme disait le menteur et l'orgueilleux tentateur en désobéissant à Dieu, mais en suivant exactement ses ordres¹¹ ».

Chassés du paradis, les premiers hommes tombèrent dans l'ignorance et ne connurent plus que des plaisirs qui les asservissaient au corps. Il fallut dans ces conditions, qu'au premier Adam s'opposât le second Adam, l'« Adam-réparateur », Jésus-Christ, et qu'entrât en jeu une grâce proprement « médicinale ». Malebranche distingue, en effet, entre deux types de grâce. D'un côté, la « grâce de lumière » dont nous avons besoin depuis le péché originel : cette grâce est proprement celle du Créateur, mais le Christ « nous (la) mérite et nous (la) communique ». De l'autre côté, la « grâce de sentiment » ou de « délectation prévenante », dont nous n'avons pas besoin avant la chute, et que le Christ nous procure par l'efficace de sa puissance. C'est cette deuxième grâce qui entretient la charité dans nos cœurs par un plaisir

9. *Ibid.*, Éclaircissement XI, p. 163, et Descartes, *Réponse aux V^{es} Objections contre les Méditations II*, dans *Œuvres et lettres de Descartes*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 481.

10. Voir Baldine Saint Girons, « Du goût de Dieu au goût du sublime », *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, chap. IV, Desjonquères, 2005, 2^e éd., 2015, et « De la grâce au sublime », *La Grâce, Les Grâces*, Entretiens de la Garenne-Lemot, IX, dir. Jackie Pigeaud, dans *Les grâces, Littératures classiques*, n° 60, automne 2006, pp. 189-207.

11. *DRV*, II, 3, 4, *OC*, I, p. 353.

né de l'amour. Elle a pour corollaire une grâce d'horreur, qui nous donne de l'aversion pour tout ce qui nous met hors d'état de « suivre notre lumière dans les mouvements de notre amour¹² ».

Que se passait-il avant la chute ? Nous avons accès à la lumière de Dieu. Merleau-Ponty le rappelle d'une façon très suggestive :

Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, mais la structure de son espace : les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme Malebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect¹³.

« L'homme sain » est celui sur lequel les choses n'empiètent pas, ne sont pas dans une relation de promiscuité. Ainsi Adam au paradis nomme-t-il les êtres et les choses en les tenant à distance. Seule la chute expose l'homme au délire, au non-respect des objets, à l'absence de structuration de son espace. Merleau-Ponty se souvient sans doute de la formule de Malebranche :

Aussi le premier homme avant son péché était tellement maître de ses sens et de ses passions qu'ils se taisaient aussitôt qu'il le souhaitait ; rien n'était capable de le détourner malgré lui de son devoir, et tous les plaisirs qui préviennent maintenant la raison ne faisaient que l'avertir avec respect et d'une manière prompte et facile de ce qu'il devait faire pour la conservation de sa vie.¹⁴

DE L'ÂME COMME MIROIR DE DIEU ; ET DU MIROIR COMME INSTRUMENT DE LA CONNAISSANCE DE DIEU, NON DE SOI-MÊME

Loin de concevoir mon âme comme la forme de mon corps, il faut y reconnaître le miroir de Dieu, plus ou moins clair ou opaque et embué. L'erreur des philosophes païens consistait à poser des formes substantielles. Ils ignoraient que Dieu est la seule et véritable cause de ma nature et de ma force ; que les corps ne sont pas les « causes réelles et véritables » du mouvement, mais seulement ses « causes naturelles » ou occasionnelles » – deux adjectifs devenus en l'occurrence synonymes. En fait, selon Malebranche, les esprits ne connaissent, ne sentent et n'agissent justement que sous l'impulsion de Dieu, « poussés » par lui.

Ils (les esprits) ne peuvent rien connaître, si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui.¹⁵

La conscience, telle que l'évoque Malebranche, n'est jamais pure ni claire, mais elle n'est jamais fautive, non plus. Elle ne cesse de tituber, incapable de réfléchir nettement Dieu et toujours fascinée par le monde et gardant avec le corps

12. *TNG*, II, 29, *op. cit.*, p. 96.

13. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 337.

14. *TNG*, II, 17, *op. cit.*, p. 95.

15. *DRV*, VI, 2,3, *OC*, II, p. 314.

un « contact » mystérieux. « Les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis *substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie*, que de dire simplement que ce sont des substances qui pensent¹⁶ ». En affirmant que « Mes pensées, ce sont mes catins », Diderot, ou plutôt le narrateur du *Neveu de Rameau*, est dans la lignée de Malebranche qui écrit superbement : « Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous¹⁷ ». Je crois penser, mais, en fait, je ne fais qu'apercevoir.

Vico s'en souviendra sans doute, en écrivant le célèbre axiome LIII de la *Scienza nuova* :

Les hommes d'abord sentent sans remarquer (*avvertire*), puis ils remarquent avec une âme troublée et agitée (*con animo perturbato e commosso*), enfin ils réfléchissent avec un esprit pur (*con mente pura*)¹⁸.

Il s'agit de prendre conscience de ce qui nous touche : de le remarquer, de s'en avertir ou de « se consulter » sur ce point, comme aime à dire Malebranche. Aussi bien le problème n'est-il pas comme chez Descartes d'aller de la conscience *que* je pense (*quod*) à la conscience de *ce que* je suis en tant que je pense (*quid*). Au cogito cartésien, s'oppose une conscience incarnée qui se découvre sur l'instant comme dépendante d'un sentiment confus.

Malebranche subvertit, dans cette perspective, la fonction du miroir : le soi lui-même se transforme en miroir, au lieu de trouver dans le miroir un accessoire de la connaissance de soi. Chez Platon, le miroir était un instrument privilégié de l'éthique et de l'esthétique, comme le rappelle Apulée :

Socrate le philosophe [...] allait jusqu'à engager ses disciples à se regarder fréquemment dans un miroir. Ceux qui se complaisaient dans leur beauté, pour veiller à ne pas déshonorer la noblesse de leurs traits par une mauvaise conduite ; ceux qui s'estimaient peu doués d'agréments extérieurs pour s'appliquer avec soin à faire oublier leur laideur par leurs qualités morales. C'est ainsi que le plus sage de tous les hommes se servait d'un miroir même pour former aux bonnes mœurs¹⁹.

Le miroir comporte, en effet, un moins et un plus. Un moins, parce qu'il ne présente qu'une apparence visuelle, éphémère, non tangible, non consistante de ce qu'il reflète. Mais un plus, qu'on néglige trop souvent, par le seul fait qu'il « ré-fléchit », c'est-à-dire qu'il constitue une image, jamais fausse en elle-même, quel qu'en soit l'aspect instantané, superficiel et parcellaire. Grâce au miroir, je comprends que la connaissance de soi ne saurait être immédiate, qu'elle exige un instrument. Mieux : il y a les miroirs physiques et les miroirs spirituels. Et Socrate se posait déjà

16. *OC*, XVII-I, p. 289, cité in Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1968, p. 21.

17. *OC*, I, p. 451.

18. *La Scienza nuova de 1744, Opere di G.B. Vico*, a cura di Andrea Battistini, Milan, Meridiani Mondadori, 1990 ; traduction française d'Alain Pons, *La Science nouvelle*, Paris, Fayard, 2001.

19. Apulée, *Apologie*, 15, trad. P. Valette, introd. et notes Jackie Pigeaud, Paris, les Belles Lettres, 2002.

la question fondamentale que tranche Malebranche : « Si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle doit regarder et spécialement vers l'âme la plus parfaite et la plus raisonnable, celle de Dieu²⁰ ? »

Pour rester dans l'histoire, mais dans celle de l'art, cette fois, rappelons qu'Alberti s'appuie sur le mythe de Narcisse, pour élever en 1435 le modèle spéculaire au rang de paradigme de la peinture. Peindre se définit dans le *De Pictura* comme l'« art d'embrasser la surface d'une fontaine²¹ » et Narcisse devient l'inventeur de la peinture, au lieu et place de la jeune Corinthienne, délinéant, la nuit, l'ombre de son amant projetée sur un mur par une lanterne. Il importerait sans doute de prendre en compte la voie de l'image spéculaire et la voie de l'ombre, qui constituent toutes deux des traces fugitives du vivant : l'une est plus distincte, mais impose l'inversion ; l'autre est visible de plus loin, mais reste opaque et dépend plus étroitement de l'éclairage²². Mais je voudrais aller droit à trois questions :

- 1) Pourquoi Malebranche entonne-t-il l'éloge de « la science de l'homme » en dépit de son radical théocentrisme ?
- 2) Quel sens neuf donne-t-il à ce qu'il appelle « la conscience » ?
- 3) Comment renouvelle-t-il la question de l'identité en substantifiant le « soi » ?

POURQUOI L'ÉLOGE DE LA SCIENCE DE L'HOMME ET LE DECRI DES AUTRES SCIENCES ?

Relisons la Préface de La Recherche de la vérité :

La plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entièrement.²³

Devant les développements de la physique, Malebranche s'étonne, comme le fera Vico, de ce que « tous les philosophes » aient appliqué « leurs efforts les plus sérieux à parvenir à la connaissance du *monde naturel*, dont Dieu seul, parce qu'il l'a fait, a la science²⁴ », au lieu de méditer sur des vérités plus accessibles : celles qui touchent à ce qu'ils font. Et Malebranche n'hésite pas à taxer d'ingratitude ces hommes qui appellent leurs connaissances « naturelles, alors qu'elles proviennent du ciel²⁵ ». Il n'y a certes pas chez Malebranche cette convertibilité du *verum* et du *factum*, essentielle chez Vico, mais tous deux partagent un même étonnement

20. Platon, *Alcibiade*, 133b, trad. Léon robin et M.J. Moreau, dans Platon, *OC*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 246.

21. Alberti, *De pictura*, 1435, texte latin et trad. J.-L. Schefer, Paris, Macula, 1992, pp. 134-135.

22. Voir Baldine Saint Girons, « L'ombre et l'Image spéculaire », *Le Fantastique contemporain*, dir. Patrick Marot, Paris, Garnier, 2016.

23. *DRV*, *OC*, I, *op. cit.*, p. 20.

24. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), trad. A. Pons, Paris, Fayard, 2001, § 331.

25. *DRV*, III, 2, 6, *OC*, I, *op. cit.*, p. 439.

concernant le goût qu'a l'homme de porter sans cesse son attention au-dehors de lui, au lieu d'atteindre les vérités qui lui sont accessibles.

Pourquoi cette négligence à l'égard de la connaissance de soi ? Elle provient du dégoût qu'éprouvent les hommes à rentrer en eux-mêmes. Les hommes « ne se sentent point », écrit magnifiquement Malebranche : ils s'oublient eux-mêmes dans ce qu'il faut bien appeler des « divertissements », tels l'astronomie ou la chimie, mais aussi d'autres « sciences humaines » :

Il faut que l'esprit juge de toutes les choses selon les lumières intérieures sans écouter le témoignage faux et confus de ses sens et de son imagination ; et s'il examine à la lumière pure de la vérité qui l'éclaire, toutes les sciences humaines, on ne craint point d'affirmer qu'il les méprisera presque toutes ; et qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend *ce que nous sommes* que pour toutes les autres ensemble²⁶.

La Recherche de la vérité aurait-elle pour fin la connaissance de soi ? Elle a plutôt pour fin la connaissance que je ne puis atteindre qu'en me retirant à l'intérieur de moi pour me laisser enseigner par le seul vrai Maître : Dieu.

LA CONSCIENCE CHEZ MALEBRANCHE

Ce n'est pas un hasard s'il revient à Malebranche de donner au terme « conscience » un sens qu'il n'avait pas encore chez Descartes, auquel on attribue à tort une philosophie de la conscience et de ses modalités. Comme les travaux d'Étienne Balibar l'ont bien montré²⁷, non seulement Descartes n'invente pas la conscience et n'emploie qu'à de très rares exceptions le terme latin ou le terme français, ainsi que leurs dérivés, mais il ne s'intéresse pas vraiment aux niveaux de conscience ni à leur hétérogénéité.

Malebranche joue, au contraire, un rôle central dans le grand mouvement d'invention de la conscience qui se poursuit autour de la *conscientia* latine, dans sa portée juridique, et, surtout, de la *consciousness* de Locke. Comment rendre ce terme en français ? Coste avait d'abord choisi « sentiment » et « conviction » avant d'oser « conscience ». Il s'en explique dans une note de sa traduction de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*²⁸. Les termes de « sentiment » et de « conviction » ne convenaient pas lorsqu'il s'agissait de rendre cet acte de l'homme par lequel il se rend conscient de lui-même (*si sumatur pro actu illo hominis quo sibi est conscius*). Mais Coste hésitait et voulut d'abord imprimer le terme « conscience » en italiques et avec un trait d'union interne. C'est alors que la lecture de Malebranche leva ses doutes :

Je vois enfin que j'aurais pu sans tant de façons employer le mot de *conscience* [...], puisqu'un de nos meilleurs écrivains, le fameux Père Malebranche n'a pas fait de difficulté de s'en servir dans ce même sens en plusieurs endroits de la *Recherche de la vérité*.

26. *Ibid.*, p. 22.

27. Voir Étienne Balibar, *John Locke, Identité et différence, L'invention de la conscience*, Préface, Paris, Seuil, 1998.

28. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 9, 27, Paris, Vrin, 1972, p. 264.

Suit la référence à la *Recherche de la vérité* III, II, 7, § IV « Comment on connaît son âme ». Reprenons donc l'analyse de ce texte en lui joignant celle de l'Éclaircissement XI, écrit quatre ans plus tard, en 1678.

1) Nous n'avons point d'idée claire de notre âme en tant que telle ; mais nous connaissons cependant « ce qui se passe en elle », ce dont elle se montre capable.

2) C'est que nous ne connaissons notre âme que « *par conscience* ou par *sentiment intérieur* ». S'agit-il bien d'un *vel* explicatif et non d'un *aut*, indiquant une deuxième voie ? Locke, dans un texte cité par Balibar²⁹, dit ne pas savoir comment traduire « sentiment intérieur ». Il y a là un point de butée.

3) Mais cette connaissance est tronquée et infime : « la conscience que nous avons de nous-même ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être (p. 451). Et Malebranche ajoute dans *l'Éclaircissement* XI que « l'homme le plus éclairé ne connaît point avec évidence s'il est digne d'amour et de haine. [...] Il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui juge, c'est le Seigneur³⁰ ».

Voilà qui pourrait aider à comprendre les sévères propos de Simone Weil à son propre endroit. Sa conscience morale était si exacerbée qu'elle déclarait : « je ne peux absolument pas m'imaginer la possibilité qu'aucun être humain éprouve de l'amitié pour moi³¹ ». Mais Malebranche est sans doute moins pessimiste, comme en témoigne un texte étonnant des *Méditations* dans laquelle Dieu s'adresse à sa chétive créature en la tutoyant : Dieu, c'est « Moi, la vérité, je parle³² ».

Si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi (en moi-Dieu) cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvriras tant de beautés et de vérités en le contemplant que tu négligerais tous tes devoirs³³.

4) Il faut, cependant, faire le départ entre la connaissance de l'existence de notre âme et la connaissance de sa nature : l'une est parfaite, l'autre imparfaite. « Encore que nous connaissons plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps » : il ne faut pas confondre quoddité et quiddité, existence et essence.

5) Les modifications de notre âme ne sont pas des idées ; les sentiments non plus.

6) La connaissance de notre âme n'est jamais fausse, alors que celle que nous avons des corps est fausse. C'est pourquoi nous devons en avoir des idées.

7) « Si nous avons une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eut trop fait considérer comme séparée de lui ». Autrement dit, il faut penser ensemble les sentiments de confusion et d'union. La confusion n'est finalement pas aussi dommageable qu'on croit. Et l'on pourrait

29. É. Balibar, *op. cit.*, p. 56.

30. Éclaircissement XI, 1678, *OC*, III, Paris, Vrin, p. 170.

31. Lettre à Joë Bousquet, 12 mai 1942, Gallimard, « Folio », p. 49.

32. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 409.

33. *MCM*, *OC*, X, p. 105.

penser au Tasse qui donnait pour mission à la poésie de « confondre » les choses, de les fondre ensemble, en mêlant leurs significations³⁴.

Ni l'obscur, ni le confus n'ont une signification seulement péjorative chez Malebranche. Il faut bien comprendre, au contraire, que si l'idéal de la connaissance de soi subsiste, c'est parce que celle-ci concerne un être misérable qui a moins la possibilité de penser que celle de voir *par Dieu et en Dieu* les Idées.

J'avoue que je suis extrêmement faible, sensible, grossier, et que mon esprit dépend de mon corps en tant de manières que je ne puis les exprimer. Je le sais, je le sens ; et je travaille incessamment à augmenter cette connaissance que j'ai de moi-même. Car, si l'on ne peut s'empêcher d'être misérable, du moins faut-il le savoir et le sentir ; du moins faut-il s'humilier à la vue de ses misères intérieures et reconnaître le besoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort [saint Paul], qui jette le trouble et la confusion dans toutes les facultés de l'âme³⁵.

LA SUBSTANTIVATION DU « SOI » ET LA RONDE DES PRONOMS PERSONNELS

Lorsqu'on lit Malebranche, on est frappé des passages incessants du « on » au « nous » au « je », voire même au « tu ». À vrai dire, il n'emploie pas l'expression de « connaissance de soi » et parle seulement de la « connaissance que j'ai de moi-même » ou de la « connaissance que nous avons de nous-mêmes » ; mais il substantive le soi dans des expressions telles que les « choses distinguées de soi » ou « différentes de soi ».

Coste est particulièrement sensible à cet emploi du réfléchi et en voit l'origine pour le « moi » chez Pascal, sans mentionner, en ce qui concerne le « soi », Malebranche dont l'influence est pourtant encore plus sensible.

Le moi de M. Pascal m'autorise en quelque manière à me servir du mot *soi*, *soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même* ; ou pour mieux dire, j'y suis obligé par une nécessité indispensable ; car je ne saurais exprimer autrement le sens de mon Auteur, qui a pris la même liberté dans sa Langue. Les périphrases que je pourrais employer dans cette occasion, embarrasseraient le discours et le rendraient peut-être tout à fait inintelligible.³⁶

Qu'est-ce donc que le fameux *soi* ? Le *soi* se caractérise-t-il par sa simple permanence à travers le temps et reste-t-il « le même que » soi, ni plus, ni moins (*idem*, *same*, *gleich*) ? Ou bien le soi est-il doté d'une spécificité, d'un noyau de personnalité (*ipse*, *self*, *selbst*) en tant qu'il se distingue radicalement des autres ? D'un côté, la « mêmeté » ou l'équivalence à soi-même face au temps. De l'autre côté, l'ipséité d'une personnalité bien distincte, face à toutes les autres³⁷. Là, je suis supposée

34. Le Tasse, *Discours de l'art poétique, Discours du poème héroïque*, introd. de Françoise Graziani, Paris, Aubier, 1997.

35. Éclaircissement XI, *OC*, III, p. 164.

36. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 9, 27, Paris, Vrin, 1972, p. 264.

37. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, « Points », 1990, pp. 12-13.

ne pas changer à travers le temps ; ici je suis ma loi de variation propre. En latin, en anglais et en allemand, le soi est moins équivoque qu'en français, mais les acceptions en restent très flottantes. Dans *Selbsterkenntnis*, *Selbstbewußtsein*, faut-il considérer *selbst* comme un pronom réfléchi ou bien comme un indicateur d'autonomie ? On dit, par exemple *mein Selbst*, *dein Selbst*, alors qu'on ne peut pas dire en français mon *Soi*, ton *Soi*³⁸. Pour parler du sujet, Ricœur a choisi le terme *Soi-même*, en intitulant un de ses livres *Soi-même comme un autre* et a alors insisté sur l'ambiguïté du « comme » : s'agit-il de comparaison ou d'implication ? Choisir l'implication, c'est soutenir que l'identité passe nécessairement dans l'altérité, que l'une ne peut pas se penser sans l'autre.

En somme, les pronoms dits « personnels » sont éminemment substituables. C'est qu'ils se dédoublent inévitablement : le « je » en sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation, le « moi » en nom propre et en moi locomoteur ; le « il » en personne et non-personne ; le « on » en « on » de la mauvaise foi et en « on » de modestie, ou encore en « on » qu'on ne veut pas identifier et en « on » qu'on ne peut pas identifier.

Comment parler de connaissance de soi si le sujet, son acte, son objet et son lieu s'en dérobent incessamment ? Nous retrouvons ici la sphère de l'esthétique : avant de savoir s'il faut se connaître, comme le veut l'impératif delphique, encore faudrait-il savoir si l'on peut se connaître et y survivre : « Il vivra s'il ne se connaît pas (*si non se noverit*) », avait prédit Tirésias à Narcisse³⁹.

SUBLIME DE RENONCEMENT ET SUBLIME DE DOUCEUR : POUR UNE ESTHETIQUE DE LA GRACE, AU SENS THEOLOGIQUE DU TERME.

Ce que montre Malebranche, c'est l'impossibilité de la connaissance de soi, autrement que comme d'un être misérable et obscur, privé de toute lumière propre. Je ne suis pas ma lumière à moi-même. Mais cette conscience de soi obscure, encore que jamais fausse, se révèle d'une énergie étonnante dans la répudiation, lorsque la grâce d'horreur lui est accordée. Rien de plus dangereux, en effet, que les trois unions que nous contractons en tant que vivants. L'union avec nos mères durant les neuf mois qu'elles nous portent dans leur sein, sert à la conformation de nos corps ; l'union avec nos parents et nos nourrices est nécessaire à notre conservation physique ; l'union avec tous les hommes permet un consensus qui facilite l'existence sociale. Mais ces avantages ne doivent pas nous leurrer : les pensées qui proviennent de ces trois types unions sont « d'autant plus dangereuses pour notre âme qu'elles sont plus utiles à notre corps⁴⁰ ».

La force saisissante de renoncement qui anime Malebranche, liée à ce que Freud appelait l'exercice de la pulsion de mort, prend une valeur heuristique dans les admirables *Entretiens sur la mort* de 1696 qui font suite aux *Entretiens sur la métaphysique*

38. Voir Jean-Pierre Lefebvre, article « Selbst », *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil et Le Robert, 2004.

39. Ovide, *Métamorphoses*, III, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

40. *DRV, OC, I, II*, p. 378.

et sur la religion : le Père Malebranche a alors 58 ans. Il remplit son dialogue de coups de théâtre. Y a-t-il finalement antinomie entre les deux positions sur la mort dont il fait état ?

Ariste et Théotime avaient lié entre eux une étroite amitié. [...] Théotime s'humanisait souvent par le plaisir qu'il trouvait dans les agréables pensées d'Ariste, ou peut-être par un sentiment toujours plus chrétien et plus relevé. [...] Et Ariste de son côté faisait effort de temps en temps pour rentrer en lui-même et consulter de concert avec Théotime la Vérité intérieure [...]. Cependant ces deux Messieurs ne purent un jour s'accorder sur le sujet de la Mort. Ariste trouvait la vie trop courte ; Théodore la trouvait trop longue. La seule pensée de la mort faisait horreur à Ariste : rien de plus terrible pour lui. Théotime au contraire parlait de la mort avec des transports de joie⁴¹.

Mais que se passe-t-il à la fin des *Entretiens* ? Les deux amis ont pratiquement échangé leurs positions. L'homme d'esprit avoue mépriser ou plutôt désirer la mort pour la félicité éternelle qu'elle nous procurera, tandis que le théologien se dit terrifié par la mort : il la craint ou plutôt il craint ce qui la suit.

Il est certain que l'homme le plus éclairé ne connaît point avec évidence s'il est digne d'amour et de haine. [...] Il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui juge, c'est le Seigneur.⁴²

Reste que la conclusion des *Entretiens sur la mort* est dure et possiblement tragique : le doute taraude l'homme d'Église, décidément plus proche de Pascal que de Descartes. À force de méditer sur l'obscurité de notre âme et sur sa confusion, le père Malebranche s'est convaincu de tout ce que le sentiment de sécurité peut avoir de trompeur. Nous vivons dans un clair-obscur de la nuit davantage encore que dans un clair-obscur du jour et n'avons de lumières que celles que Dieu veut bien nous donner. Le sublime de délectation a pour envers un sublime d'horreur. La seule esthétique possible, après la chute, est celle de la grâce, conçue comme un don que seul Jésus-Christ peut nous accorder. Don à double face, cependant, puisque « le goût de Dieu » entre en conflit avec le goût de la vie et que l'amour se développe quelquefois à partir de l'aversion pour les objets sensibles.

Baldine Saint Girons

Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense
Institut universitaire de France

41. *Entretiens sur la mort*, 1696, OC, XII-XIII, p. 359.

42. *Éclaircissement XI*, 1678, OC, III, p. 170.