



Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

38 | avril 2005
La formation de D'Alembert

La réception occasionaliste de Descartes : des Malebranchistes à l'*Encyclopédie*

Véronique Le Ru



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/308>
DOI : 10.4000/rde.308
ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005
ISBN : 2-9520892-4-8
ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Véronique Le Ru, « La réception occasionaliste de Descartes : des Malebranchistes à l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 38 | avril 2005, mis en ligne le 30 mars 2009, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/308> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.308>

Propriété intellectuelle

Véronique LE RU

La réception occasionaliste de Descartes : des malebranchistes à l'*Encyclopédie*

Les historiens de la philosophie ont coutume de dire que Descartes a légué à ses neveux un problème central, celui de l'union de l'esprit et du corps. Leibniz, dans le *Système nouveau de la nature* en 1695, avouait que ce problème, tel un courant mauvais, l'avait rejeté en pleine mer alors qu'il croyait entrer dans le port : « Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme ou *vice versa*, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée »¹. D'emblée, Leibniz élargit le problème de l'interaction de l'esprit et du corps à celui de la communication des substances. Cet élargissement du problème, il précise qu'il n'est pas le premier à le faire mais que les disciples de Descartes, celui-ci ayant « quitté la partie là-dessus », l'avaient déjà entrepris : « ses disciples [...] jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière ; et lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps »².

Christiane Frémont, dans la note 17 de son édition du *Système nouveau de la nature*, souligne, à juste titre, que Leibniz fait référence à Malebranche mais aussi à Louis de la Forge et Gérauld de Cordemoy, quand il discute des causes occasionnelles. Ce sont ces trois penseurs que nous groupons ici sous le nom de malebranchistes bien que Malebranche soit le

1. *Système nouveau de la nature*, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, GF, 1994, p. 72.

2. *Ibid.*

dernier mais le plus célèbre des trois. Louis de La Forge (1632-1666) est un médecin cartésien qui vit à Saumur et qui a écrit les Remarques sur le *Traité de l'Homme* insérées dans la publication posthume de la deuxième partie du *Monde* de Descartes faussement érigée, lors de cette édition de 1664, en *Traité de l'Homme*³. Deux ans plus tard, il publie, pour compléter le texte de L'Homme que Descartes avait laissé inachevé sur la question de l'âme et de son union avec le corps, le *Traité de l'Esprit de l'Homme* où il propose la première interprétation occasionaliste de la pensée de Descartes. Gérald de Cordemoy (1626-1684) est un penseur très proche de La Forge qui publie en 1666 le *Discernement du corps et de l'âme en six discours* où il développe lui aussi une lecture occasionaliste de Descartes. Enfin Malebranche (1638-1715) découvre la philosophie de Descartes en lisant son prétendu *Traité de l'Homme*, paru en 1664. Il publie en 1674 et 1675 *La Recherche de la Vérité* où il radicalise l'interprétation occasionaliste de Descartes en faisant de Dieu la seule cause efficiente de toutes choses y compris de nos idées.

Ce qui atteste la note de Christiane Frémont sur l'identité des disciples de Descartes, c'est la reprise par Leibniz du terme inconcevable (« comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable »). En effet, La Forge aussi bien que Cordemoy et Malebranche ont construit ce qu'on peut appeler l'argument de l'inconcevable pour développer leur conception des causes occasionnelles. Ce qu'ils jugent en effet inconcevable, c'est le problème de l'action transitive ou encore de la communication de la force mouvante. Ce problème, s'il se pose d'abord à propos de l'interaction de l'esprit et du corps, est généralisé par le biais de l'argument de l'inconcevable, à toute situation de communication du mouvement.

Rappelons que, pour Descartes, la substance incorporelle qu'est l'esprit peut se manifester comme une force qui agit sur l'étendue⁴. Les phénomènes de l'union ne se réduisent pas pourtant à être les effets de

3. Descartes n'a en effet jamais écrit de *Traité de l'Homme*, il a écrit *Le Monde ou traité de la lumière* dont la deuxième partie s'intitule L'Homme.

4. Voir la lettre à Morus du 5 février 1649 in tome V, p. 270 des *Œuvres* de Descartes établies par Adam et Tannery en 11 tomes, Paris, 1897-1909 rééditées par le CNRS et Vrin 1964-1974 ; 1996 (cette référence est abrégée ensuite en *Œuvres* suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes) : « *Unde manifeste concluditur, nullas substantias incorporeas proprie esse extensas. Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam, quae, quamvis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae; ut quamvis in ferro candenti sit ignis, non ideo ignis ille est ferrum* » et, pour la trad. franç., voir *Œuvres philosophiques*, établies par Alquié en 3 tomes, Paris, Garnier, 1963-1970, t. 3, p. 878 : « D'où l'on conclut visiblement que nulles substances incorporelles ne sauraient être proprement étendues, et qu'on ne peut les concevoir que comme une certaine vertu ou force, qui, bien qu'appliquée à des choses étendues, ne sont pas pour cela étendues, comme le feu est dans le fer rouge, sans qu'on puisse dire pour cela que le feu est fer ».

la force de l'esprit sur le corps car celle-ci ne se comprend qu'avec sa réciproque : l'action du corps sur l'esprit. En effet, s'il n'y avait pas réciprocity d'action dans l'union, quelle raison empêcherait de penser l'esprit dans son rapport au corps comme un pilote en son navire ? Or Descartes rejette explicitement cette conception. Dans l'interaction de l'esprit et du corps, nous avons donc deux types d'action, l'action ou la force de l'esprit sur le corps que Descartes désigne parfois en abrégé par l'expression de force de l'âme, et l'action du corps sur l'esprit, expression que Descartes ne remplace jamais par l'expression de force du corps qui serait le pendant de force de l'âme, car il réserve cette notion de force du corps à la force physique, c'est-à-dire à l'action du corps sur un corps par contact de superficies. Ce rappel des deux notions cartésiennes de la force (force mouvante d'un corps en physique, force de l'âme qui désigne l'action de l'esprit sur le corps) montre que Descartes accorde à la force un double sens, physique et psychophysique⁵.

C'est de ce double sens de la force et de l'accent mis sur la force de l'âme que les malebranchistes héritent. La Forge, le premier, aborde le problème de la force mouvante dans le chapitre XVI de son *Traité de l'Esprit de l'Homme*. Le titre même du chapitre XVI – Comment l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre ; et comment un corps en meut un autre – indique clairement le projet de La Forge qui est de reconduire l'action mutuelle de l'esprit et du corps à d'autres types d'action par une réflexion générale sur l'action et sur la notion de force ou de puissance, réflexion qui va valoir aussi bien dans le domaine de la physique que dans le domaine particulier des actions de l'union de l'esprit et du corps, c'est-à-dire de l'homme. En effet, pour La Forge, l'action mutuelle de l'esprit et du corps n'est pas plus inconcevable que la communication du mouvement : « dans l'un et l'autre il faut recourir à la même cause universelle »⁶. Pour parvenir à poser clairement le problème de la force et de la causalité, La Forge commence par distinguer le mouvement d'avec sa détermination et, corollairement, la cause du mouvement d'avec la cause qui le détermine « parce que l'une est souvent différente de l'autre, de même que le mouvement et la force qui fait mouvoir »⁷. Reprenant la définition cartésienne du

5. Ce double sens de la notion de force peut expliquer la refonte par Descartes du statut au départ strictement mécaniste qu'il avait donné à la médecine : le sens psychophysique de la force ne peut être réduit aux effets de la force physique appliquée au corps humain, à savoir aux mouvements des esprits animaux.

6. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XVI, p. 236 in *Œuvres philosophiques* de La Forge avec une étude bio-bibliographique, édition présentée par Pierre Clair, Paris, PUF, 1974.

7. *Ibid.*, p. 237-238.

mouvement⁸, La Forge en conclut que le mouvement n'est qu'un mode. Le mouvement est un mode du corps qui est mû ; en tant que mode, il appartient à ce corps et ne peut donc passer dans un autre. Il est ici fidèle à ce que dit Descartes dans la lettre à Morus d'août 1649⁹. Mais on entend aussi par mouvement la force qui transporte le corps d'un voisinage dans un autre et cette force doit s'appliquer à un corps pour le mettre en mouvement. Il s'ensuit manifestement, conclut La Forge, que nul corps ne peut avoir la force de se mouvoir de soi-même : « Et ainsi il faut que tout corps qui est dans le mouvement, soit poussé par une chose entièrement distinguée de lui, laquelle ne soit pas corps »¹⁰. Cette chose non corporelle, c'est la force de mouvoir ou encore la force mouvante. Notons que c'est exactement ce que dit Descartes à Morus, précisant même que ce qu'il a appelé, dans l'article 36 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, la conservation par Dieu de la même quantité de mouvement en l'univers, c'est en réalité la conservation par Dieu de la même force de mouvoir en l'univers¹¹. On connaît les enjeux de ce flottement cartésien dans la terminologie entre quantité de mouvement et force, on sait que Leibniz fut le premier à relever cette hésitation conceptuelle et à en faire *l'erreur mémorable de Descartes*¹². Pendant plus de trente ans, il fut aidé, dans cette critique

8. *Ibid.*, p. 238 : « le mouvement considéré dans le corps qui est mû n'est rien autre chose que le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que l'on considère comme en repos, dans le voisinage de quelques autres ». Les italiques indiquent une citation, effectivement ce sont les termes que Descartes emploie dans l'article 25 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, à ceci près que Descartes disait « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps » (in *Œuvres*, IX, 76), alternative qui laissait en suspens la question du statut d'un corps particulier. La Forge tranche la question en faisant d'un corps une substance.

9. Voir la lettre d'août 1649 in *Œuvres*, V, 404 « *motum, quatenus est modus corporis, non posse transire ex uno in aliud* » et, pour la trad. franç., voir *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 934 : « le mouvement, en tant qu'il est mode du corps, ne peut passer d'un corps dans un autre ».

10. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XVI, p. 238.

11. Voir la lettre d'août 1649 in *Œuvres*, V, 405 : « *Cum autem dixi tantumdem motus in materia semper manere, hoc intellexi de vi ejus partes materiae, nunc ad alias se applicat, juxta leges in artic. 45 et sequentibus partis secundae propositas. Non itaque opus est ut sis sollicitus de transmigracione quietis ex uno subjecto in aliud, cum nequidem motus, quatenus est modus quieti oppositus, ita transmigret* » et, pour la trad. franç., voir *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 934 : « Lorsque j'ai dit qu'il restait toujours autant de mouvement dans la matière, j'ai entendu cela de la force qui pousse ses parties, laquelle force s'applique tantôt à une partie de la matière, tantôt aux autres selon les lois proposées dans l'art. 45, et dans les suivants de la seconde partie [où sont exposées les lois du choc]. Il ne faut donc pas s'embarrasser du transport du repos d'un sujet à un autre, puisque le mouvement même, en tant qu'il est un mode opposé au repos, ne passe point ainsi ».

12. Voir la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, publiée dans les *Acta eruditorum* de mars 1696 (éd. Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, t. VI, p. 117-119).

du concept cartésien de force, par les différents acteurs de la querelle des forces vives et l'on reconnaît généralement à D'Alembert le mérite d'y avoir mis un terme¹³.

Pour prouver que la force de mouvoir, cause de tout mouvement dans les corps, n'est pas corporelle, La Forge élabore l'hypothèse suivante : « Supposons donc que Dieu a ôté tout le mouvement, considérons maintenant la nature dans ce chaos indéfiniment étendu, et voyons si entre toutes les parties de cette masse informe, il y en a quelqu'une qui se puisse mouvoir d'elle-même, ou mouvoir sa voisine »¹⁴. La conclusion s'impose : si, au premier instant de la création, le monde avait été produit sous la forme d'un chaos au repos, aucune partie de la masse informe n'aurait jamais changé ni de place ni de configuration ; la force mouvante vient donc de Dieu « qui est la cause première, universelle, et totale du mouvement »¹⁵. Dieu est la cause de la conservation de la force de mouvoir en l'univers, il a institué les lois de la communication du mouvement en même temps que les lois d'action mutuelle de l'esprit et du corps. Or Descartes dit exactement cela dans la lettre à Morus d'août 1649, à ceci près qu'il ne parle pas de l'action mutuelle de l'esprit et du corps mais seulement de la force de l'esprit sur le corps¹⁶. Et Descartes ajoute une précision d'importance qui cherche à garantir sa conception de la force de toute lecture panthéiste voire matérialiste, à savoir que cette force dans la substance créée est son mode, mais qu'elle n'est pas un mode en Dieu¹⁷. Tout comme le mouvement, en tant qu'effet, c'est-à-dire en tant que transport, est un mode du corps, la force qu'a l'âme de mouvoir le corps est un mode de l'âme. Mais le mouvement, quand on le réfère à sa cause véritable, c'est-à-dire à la force

13. Sur cette querelle et sa résolution par D'Alembert, voir le chapitre 5 de la première partie de notre livre *Jean Le Rond D'Alembert philosophe*.

14. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XVI, pp. 239-240.

15. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XVI, p. 241.

16. Voir la lettre d'août 1649 in *Œuvres*, V, p. 403-404 : « *Vis autem movens potest esse ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit, vel etiam substantiae creatae, ut mentis nostrae, vel cujusvis alterius rei, cui vim dederit corpus movendi* » et, pour la trad. franç., *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 933 : « Et la force mouvante peut venir de Dieu qui conserve autant de transport dans la matière qu'il y en a mis au premier mouvement de la création, ou bien de la substance créée, comme de notre âme, ou de quelque autre chose que ce soit, à qui il a donné la force de mouvoir le corps ».

17. *Œuvres*, V, 404 : « *Et quidem illa vis in substantia creata est ejus modus, non autem in Deo ; quod quia non ita facile ab omnibus potest intelligi, nolui de ista re in scriptis meis agere, ne viderer favere eorum sententiae, qui Deum, tanquam animam mundi materiae unitam, considerant* » et, pour la trad. franç., *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 933 : « Et cette force dans la substance créée est son mode, mais elle n'est pas un mode en Dieu ; ce qui étant un peu au-dessus de la portée du commun des esprits, je n'ai pas voulu traiter cette question dans mes écrits, pour ne pas favoriser le sentiment de ceux qui considèrent Dieu comme l'âme du monde unie à la matière ».

de mouvoir, n'est pas un mode en Dieu et, de même, la force de mouvoir de l'âme, quand on la réfère à sa cause véritable, n'est pas un mode en Dieu. Car la force de mouvoir est l'expression même de Dieu dans la nature : Dieu, en tant que cause, se manifeste par ses effets qui sont les mouvements effectifs des corps et les mouvements volontaires de l'homme.

La Forge s'engage ainsi dans une lecture de Descartes qui fonde explicitement la notion de force dans Dieu. Dieu, en tant que créateur et conservateur de la nature, est conçu comme la cause première de tous les mouvements et passions : rencontres et chocs des corps (communication du mouvement), mouvements volontaires (déterminés par l'action de l'esprit sur le corps) et passions (déterminées par l'action du corps sur l'esprit)¹⁸. Dieu garantit l'efficience de tous les rapports de cause à effet ; son immutabilité garantit l'uniformité et la constance du cours de la nature : les causes produisent toujours les mêmes effets. Mais cause première, universelle ou totale ne signifie pas pour autant cause unique. En effet, La Forge confère aux esprits et aux corps le statut de causes éloignées ou occasionnelles¹⁹. Dieu a attaché tel mouvement à telle pensée et telle pensée à tel mouvement par l'entremise d'une petite glande dans le cerveau²⁰ mais on ne peut pas dire que Dieu fait tout ; le corps et l'esprit agissent véritablement l'un sur l'autre « car si le corps n'avait eu un tel mouvement, jamais l'esprit n'aurait eu une telle pensée, et si l'esprit n'avait eu une telle pensée, peut-être aussi que le corps n'aurait jamais eu un tel mouvement »²¹.

Il est intéressant de noter que, par cette explication de l'action mutuelle de l'esprit et du corps, La Forge se considère comme le fidèle disciple de Descartes, qui a sous les yeux les *Principes de la philosophie*, la lettre à Morus d'août 1649²² et qui pense avoir mis la dernière main à L'Homme à tel point qu'on ne sait plus parfois qui est l'auteur²³. Apparemment, Malebranche lui-même s'y serait trompé selon Joseph Prost qui explique ainsi que Malebranche ne le cite nulle part²⁴. Le contexte de

18. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XIII, p. 211 : Après avoir dit que l'union est une suite de décrets de Dieu, La Forge ajoute que l'union est « une chose aussi naturelle qu'aucune autre qui soit au monde : car qu'est-ce que la nature [...] que cet ordre selon lequel Dieu régit toutes ses créatures ».

19. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. X, p. 175 et sq.

20. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, chap. XVI, p. 244-245.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, pp. 243-244.

23. *Ibid.*, p. 245 : « Il n'est pas nécessaire que j'explique ici de quelle manière toutes les parties de notre corps peuvent agir sur cette glande ».

24. Joseph Prost (voir le début du chapitre IX in *l'Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, Paulin, 1907) pense que Malebranche croyait lire Descartes en lisant les Remarques de La Forge jointes à l'édition du *Traité de l'Homme* de René Descartes de 1664, repris par Fayard, texte revu par T. Gontier, 1999.

la ville de Saumur, vraie république de philosophes, avec son collègue oratorien de Notre-Dame-des-Arguilliers, son Académie protestante et la compagnie de théologiens comme Gousset ou Clauberg, a certainement joué dans l'élaboration par un médecin cartésien d'une réflexion sur l'union qui a donné lieu à la première forme d'occasionalisme. Mais La Forge n'est pas le seul à méditer sur l'action mutuelle de l'esprit et du corps, il est même probable qu'il ait eu une influence directe sur Cordemoy lors d'entretiens à Saumur²⁵. Toujours est-il que Cordemoy fait paraître, en 1666, six *Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* où il développe, à son tour, la thèse occasionaliste.

Selon Cordemoy, l'union et l'interaction de l'esprit et du corps consistent en ce que l'esprit a des pensées neuves qui surgissent à l'occasion des mouvements du corps et réciproquement. Mais avant d'explicitier la proposition réciproque, Cordemoy remarque, à l'instar de La Forge, que l'interaction de l'esprit et du corps n'est pas plus inconcevable que l'action des corps sur les corps²⁶. Notons que l'argumentation de Cordemoy est entièrement identique à celle que développe La Forge au début du chapitre XVI du *Traité de l'Esprit de l'Homme* : le constat d'un même inconcevable dans le rapport entre un esprit et un corps ou entre deux corps joue comme un argument en faveur de ce qui paraît être le plus inconcevable, à savoir l'interaction de l'esprit et du corps.

Pour appuyer l'argument, Cordemoy rappelle le premier exemple de choc de corps développé dans le Discours IV où un corps B en mouvement rencontre un corps C au repos. Il déploie l'analogie : comme le même rapport inconcevable lie le corps B au corps C et l'esprit au

25. Joseph Prost, dans son *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme* (note 1, p. 102), évoque une communication possible entre La Forge et Cordemoy au sujet de la question des causes occasionnelles. Cordemoy, dans le Discours V des *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* (le titre de la première édition a légèrement été modifié), écrit à propos de sa conception de l'union : « quelques-uns de mes amis, à qui j'ai communiqué plusieurs fois mes pensées sur ce sujet, depuis sept ou huit ans, me veulent persuader qu'elles sont véritables » in *Œuvres philosophiques* d'après l'édition de 1704, de Cordemoy, éd. critique avec une étude bio-bibliographique par P. Clair et F. Girbal, Paris, PUF, 1968, p. 145. Il est possible que les deux hommes aient été en contact à cette époque, vers 1658, où Gousset dit, au tout début de son *Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur, et ab objectionibus defenditur. De his Apologia sit pro Renato des Cartes...* (Leovardiae, Fr. Halma, 1716, p. 4) que La Forge s'est ouvert à lui et à d'autres de sa doctrine des causes occasionnelles (voir, sur ce point, le chapitre VI, pp. 36-61, de la Biographie proposée par Pierre Clair in *Œuvres philosophiques* de La Forge, Paris, PUF, 1974).

26. Discours V p. 149-150 : « Mais ce qu'il y a de remarquable en ceci, est que, quoique l'action des corps sur les corps ne nous soit pas mieux connue, que celle des esprits sur les corps, ou des corps sur les esprits ; la plupart néanmoins n'admirent que celle-ci, croyant connaître l'autre. Et j'ose dire que, quand on aura bien examiné ce qui se rencontre dans l'action d'un corps sur un corps, on ne trouvera pas qu'elle soit plus concevable, que celle des esprits sur les corps ».

corps, on doit analyser la situation de l'action de l'esprit sur le corps comme on a analysé la situation de B et de C quand on disait que le corps B chassait le corps C de sa place. Cordemoy rappelle qu'on alléguait alors l'occasion pour la cause : on faisait du choc de B sur C la cause du mouvement de C, on prenait une coïncidence pour une causalité : *post hoc ergo propter hoc*. En réalité, « s'il nous reste quelque lieu de dire que le corps B agisse sur le corps C, c'est seulement parce que, sitôt qu'ils se sont approchés, l'un cesse et l'autre commence d'être mû »²⁷. Or c'est exactement de la même manière que l'on peut dire que l'esprit agit sur le corps : « dès que l'esprit veut que le mouvement du corps soit dirigé en certain sens, cela arrive »²⁸.

La solution du problème consiste à bien distinguer l'apparence de la réalité : l'apparence ne nous donne à voir que les occasions : « À considérer la chose exactement [...] comme on est obligé de reconnaître que la rencontre de deux corps est une occasion à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second ; on ne doit point avoir de peine à concevoir que notre volonté soit une occasion à la puissance qui meut déjà un corps, d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée »²⁹. Le mouvement volontaire n'est donc qu'un mouvement occasionné par la volonté, en réalité c'est la toute-puissance de Dieu qui cause effectivement le mouvement dit volontaire. Dieu est donc la seule cause efficiente de tous les mouvements, qu'il s'agisse de déplacements de corps ou d'altérations d'ordre psycho-physique comme, par exemple, la pâleur ou la rougeur du visage, les larmes, etc. Dieu est aussi la seule cause efficiente de tous les sentiments et de toutes les passions. Les corps, les sentiments, les volontés et les désirs lui offrent des occasions d'intervenir sans cesse dans le jeu des mouvements, sentiments et passions. La toute-puissance de Dieu agit selon des lois qu'elle a posées entre les corps mais aussi entre nos âmes et nos corps, lois « qu'elle ne viole jamais »³⁰. Il y a donc des rapports déterminés entre la cause universelle et les occasions qui la font agir, ce sont les lois de la nature, dans lesquelles se trouvent incluses les lois de la nature humaine, c'est-à-dire celles qui régissent l'interaction de l'âme et du corps. À la fin du Discours V, l'objectif qui sous-tend l'ouvrage de Cordemoy est atteint : il est parvenu à exclure toute causalité efficiente du monde sensible.

27. Discours V in *Œuvres philosophiques* de Cordemoy, p. 151.

28. *Ibid.*, p. 151 où il ajoute : « encore que ce ne soit pas effectivement notre esprit qui cause le mouvement, il est certain toutefois que le mouvement de notre corps dépend autant et en même façon de notre volonté, que le mouvement d'un corps dépend de la rencontre d'un autre corps ».

29. *Ibid.*, p. 151.

30. Discours IV, p. 144.

Cordemoy aboutit à la même conclusion que La Forge, à savoir que Dieu est la cause totale et universelle de tous les mouvements et sentiments mais sa solution du problème de la causalité est plus radicale que celle de La Forge. En effet, pour ce dernier, la cause première, universelle ou totale ne signifie pas pour autant qu'elle est cause unique. La Forge confère aux esprits et aux corps le statut de causes éloignées ou occasionnelles : on ne peut donc pas dire que Dieu fait tout, le corps et l'esprit agissent véritablement l'un sur l'autre. Pour Cordemoy, seul Dieu a le statut de cause, le reste n'est qu'occasion et chercher des causes dans la nature c'est « alléguer l'occasion pour la cause »³¹. Dieu est omniprésent dans la nature parce qu'il ne cesse de faire mouvoir les corps, parce qu'il ne cesse de produire les sentiments et les passions. Tout ce qu'on considèrerait comme des causes sensibles : le corps B choquant le corps C, ma volonté de remuer le bras, tout cela n'est qu'illusion de cause, tout cela n'est qu'occasion à la toute-puissance de Dieu de s'exercer. Le préjugé qui nous fait croire que la volonté est la cause du mouvement « volontaire » est analogue au préjugé qui nous fait croire qu'un corps peut en mouvoir un autre. Quand on dit qu'un corps en meut un autre ou que l'âme meut le corps, on use d'une façon commode de s'exprimer. Quand on ne recherche pas l'explication réelle du mouvement du bras, par exemple, on peut raisonnablement alléguer l'occasion – la volonté de remuer le bras – plutôt que la cause réelle d'un tel effet. Mais quand on recherche la cause véritable de tout mouvement, on est obligé de remonter à la puissance, en dehors de nous, qui fait tout et qui fait tout coïncider : ma volonté de lever le bras et le mouvement de mon bras, ou encore le déplacement des deux boules blanche et rouge après le choc de la boule blanche (dans une partie de billard), etc. Cela signifie-t-il que Cordemoy bannit toute causalité dans les choses créées ? Non, Cordemoy n'est pas Malebranche, il laisse aux esprits la puissance active de former des idées et il leur attribue l'action de produire les idées. Malebranche va plus loin encore que ses deux prédécesseurs en ôtant toute puissance active à l'esprit. Sans entrer dans le détail de sa philosophie (mieux connue et richement commentée), disons simplement pour notre propos qu'il radicalise l'occasionalisme : les esprits ne produisent même pas leurs idées, ils ne font que les voir en Dieu. Retenons en tout cas de ces trois penseurs qu'ils provoquent par leurs réflexions une véritable crise de la causalité dont on trouve des traces dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* de D'Alembert.

En effet, dans le passage où il traite de la question de l'existence des corps extérieurs, D'Alembert utilise le verbe occasionner pour montrer qu'il n'y a pas de démonstration possible de l'existence des corps mais

31. Discours IV, p. 139.

seulement une propension à croire en leur réalité. Il écrit : « n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasionne, ou du moins auquel nous la rapportons, il ne paraît pas qu'on puisse trouver, par le raisonnement, de passage possible de l'un à l'autre »³². L'expression « n'y ayant aucun rapport » exprime l'impossibilité de rendre commensurables la sensation et l'objet, et la restriction de sens « ou du moins auquel nous la rapportons » évite ce que le verbe *occasionner* admettait implicitement, à savoir le présupposé de l'existence des objets extérieurs considérés comme quasi causes de nos sensations considérées, elles, comme effets.

On peut faire varier les termes de cette phrase en substituant au couple sensation et objet les couples mouvement volontaire et volition, ou bien passions de l'âme et mouvements du corps, ou bien encore mouvement du corps C suite au choc avec un corps B. Cette variation fait apparaître au bout du compte une véritable crise de la causalité résumée dans la remise en question récurrente chez D'Alembert de l'axiome : l'effet est proportionnel à sa cause³³. En effet, rejeter l'axiome de proportionnalité entre la cause et l'effet signifie rejeter la conception d'une homogénéité ou d'une ressemblance entre la cause et l'effet. De fait, D'Alembert s'efforce dans sa pratique scientifique et dans sa réflexion philosophique de s'en tenir à la constatation des effets sensibles en détournant la vue de dessus les causes et en proscrivant, autant que faire se peut, la considération des forces³⁴. Le verbe *occasionner* peut être considéré comme l'indice sémantique du problème soulevé par l'occasionalisme et dont D'Alembert hérite, à savoir celui de l'assignation d'un rapport de causalité quand la cause et l'effet ne se ressemblent pas ni ne sont homogènes. Ce qui nous conforte dans cette piste, c'est la manière dont D'Alembert utilise le terme *occasionner* presque malgré lui : « n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasionne, ou du moins auquel nous la rapportons ». Il y a encore trop de causalité ou d'être si l'on veut dans le fait d'occasionner des

32. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Vrin reprise d'après l'édition de 1763, 1984, p. 16.

33. Voir la préface du *Traité de dynamique*, Paris, rééd. Jacques Gabay d'après la 2^e éd. de 1758 (1^{re} éd. 1743), 1990, le chapitre XVI intitulé Mécanique des *Éléments de philosophie*, Paris, Fayard, 1986, les articles ACCÉLÉRATION et FORCE de l'*Encyclopédie*, Paris, Briasson, David, le Breton et Durand, 35 vol., 1751-1780 ; rééd. Fromann, 1966-1967, enfin la partie CAUSES FINALES rédigée par D'Alembert de l'article CAUSE (l'ensemble de l'article rédigé par l'abbé Yvon fait la part belle au système des causes occasionnelles pour expliquer l'union de l'esprit et du corps).

34. Voir la préface au *Traité de dynamique*, p. XVI-XVII. Voir aussi la partie CAUSES FINALES rédigée par D'Alembert de l'article CAUSE, *Enc.*, II, 790b : « Il serait à souhaiter que les mécaniciens reconnussent enfin bien distinctement que nous ne connaissons rien dans le mouvement que le mouvement même, c'est-à-dire l'espace parcouru et le temps employé à le parcourir, et que les causes métaphysiques nous sont inconnues ». Voir aussi l'article COMMUNICATION DU MOUVEMENT où D'Alembert défend la même position, à savoir que la communication du mouvement et l'origine de la force mouvante constituent une énigme.

sensations, on pourrait en induire trop hâtivement l'existence des objets extérieurs. Mais il n'est peut-être pas si facile de se défaire des causes occasionnelles ou secondes quand on a suivi les cours de maîtres malebranchistes au Collège des Quatre Nations. Car si l'on prend en compte le repentir de D'Alembert, on obtient une phrase proche du paradoxe : n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet auquel nous la rapportons.

Comment ne pas lire alors dans l'emploi rectifié du verbe occasionner que fait D'Alembert une variation de l'expression cartésienne « des causes qui donnent occasion »³⁵. À vrai dire, nous pensons que l'utilisation de cette expression par Descartes sonne l'alarme d'une deuxième « crise des irrationnels », où il ne s'agit plus d'assigner un rapport entre le côté d'un carré et sa diagonale mais d'assigner un rapport entre deux choses hétérogènes voire incommensurables comme le désir de boire et la sécheresse du gosier ; la poussée de l'haleine, le remuement de la langue et des lèvres et la volonté d'exprimer sa pensée ; le mouvement d'une boule rouge suite au choc d'une boule blanche ; ou encore la sensation et « l'objet » qui l'occasionne. Cette deuxième crise des irrationnels est bien une crise de la causalité : comment concevoir un rapport de causalité quand l'effet ne ressemble pas à sa cause ? Descartes, dans ce cas, invente « la cause qui donne occasion » pour rompre avec la conception traditionnelle de la causalité selon laquelle seul le semblable peut agir sur le semblable, seul l'homogène peut agir sur l'homogène³⁶.

L'interprétation occasionaliste de Descartes conduit à présenter sa philosophie comme encadrée par deux irrationnels, l'un tourné du côté de l'objet : la force ou la puissance qu'a un corps de se mouvoir et de communiquer son mouvement à un autre corps est inconcevable³⁷, l'autre

35. Voir, par exemple, le passage de L'Homme sur les sensations de faim ou de soif où l'on trouve successivement l'expression *causer* ou *donner occasion* pour décrire la formation de ces sensations : « [le mouvement des liqueurs] sera cause que l'âme étant unie à cette machine concevra l'idée générale de la faim. [...] ces liqueurs s'assemblent principalement au fond de l'estomac, c'est là qu'elles causent le sentiment de la faim. [...] elles causent un mouvement dans le cerveau, qui donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée de la soif » (*Œuvres*, XI, 163-164).

36. Selon cette conception, il y a donc ressemblance, homogénéité et proportionnalité entre la cause et l'effet (voir, sur ce point, Alquié *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, note 2 de la page 252 : « Le principe selon lequel il doit y avoir quelque chose de commun dans la cause et dans l'effet était admis par presque tous les penseurs de cette époque, et provenait, du reste, de la conception, propre au Moyen Âge et à la Renaissance, selon lequel seul le semblable peut agir sur le semblable »).

37. Si l'argument que nous avons appelé de l'inconcevable a été énoncé d'abord par La Forge dans le chapitre XVI de son *Traité de l'Esprit de l'Homme*, il a été repris par Cordemoy et Malebranche et peut donc être considéré comme un argument occasionaliste mais il a été également repris par Hume et D'Alembert et peut tout aussi bien être considéré comme un argument sceptique.

tourné du côté du sujet : la manière dont l'esprit et le corps interagissent aussi bien que la manière dont les mouvements de la matière peuvent en nous se transformer en sensations et en idées de faim ou de soif sont également inconcevables³⁸. Et le trait d'union que tracent les occasionnalistes entre ces deux irrationnels est précisément celui de l'inconcevable. Si l'on met dans une main l'action transitive de la matière et, dans l'autre, l'interaction de l'esprit et du corps, on comprend qu'aucune causalité naturelle ne soit intelligible et on comprend aussi que la solution occasionaliste du problème de la causalité, aussi étonnante qu'elle puisse paraître, ait pu se développer jusque dans ses derniers avatars sceptiques et matérialistes.

Si nous avons jugé opportun de rapporter les réflexions sceptiques de D'Alembert à l'occasionalisme, c'est parce que nous pensons que l'argument de l'inconcevable est le relais entre deux extrêmes qui se touchent : la solution occasionaliste du problème de la causalité *touche*³⁹ le mouvement de scepticisme représenté, entre autres, par D'Alembert. En d'autres termes, nous pensons que la divinisation que La Forge, Cordemoy puis, à leur suite, Malebranche opèrent de l'efficience causale aboutit au refus sceptique de considérer les causes et les forces autrement que par leurs effets, ce qui produit une laïcisation de la science qui s'autorise à établir des lois, compte non tenu des causes. Nous pensons enfin que la réflexion de D'Alembert sur la causalité s'explique au moins en partie par la lecture occasionaliste de Descartes qui lui a été proposée au Collège des Quatre Nations.

Véronique LE RU
Université de Reims

38. Voir, sur ce point, Meyerson *Identité et réalité*, Paris, Vrin, 5^e éd. 1951 (1^{re} éd. 1908), p. 350.

39. Touche, c'est-à-dire affecte, fait de l'effet sur, produit mais aussi précède immédiatement : le rapport génétique entre l'occasionalisme et le scepticisme est aussi un rapport de succession immédiate.