

BOOK REVIEW

Alexandra Roux, *L'ontologie de Malebranche*, Paris: Editions Hermann, 2015

Le livre est une reconsidération radicale de la pensée de l'être de Nicolas Malebranche en partant d'intuitions du dernier Schelling exposées dans sa reconstruction de l'histoire de la philosophie occidentale.

Alexandra Roux met en scène un théâtre ontologique : les principaux personnages qui échangent des répliques sur la planche des idées sont le père de l'Oratoire, le professeur de philosophie de Berlin, déjà nommés, et saint Thomas d'Aquin.

La recherche ne prend ni une voie historique, malgré la confrontation des textes de l'Oratorien avec les conceptions de quelques illustres prédécesseurs, ni le chemin de la transposition du discours théologique classique dans un autre langage, celui de psychanalyse lacanienne, selon l'exemple de Alain Badiou pour Malebranche¹ et de Slavoj Žižek pour Schelling². L'ambition et la réalisation de l'ouvrage est de maintenir le discours au niveau d'un débat ontologique. Les deux parties de l'ouvrage rend compte des deux questions ultimes de la métaphysique : l'être et la création.

Ce livre est le couronnement des intérêts de l'auteure pour Malebranche³ et pour l'idéalisme allemand. C'est en même temps le premier panneau d'un diptyque philosophique qui vient d'être complété par la récente apparition du livre: *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*⁴.

La philosophie moderne et la religion philosophique

Ce grand commentaire part des observations de Schelling sur Descartes et Malebranche dans son texte *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, datant des années 1847-1852, publié par les héritiers du philosophe dans le volume posthume *Introduction à la Philosophie de la mythologie*. Jusqu'ici l'œuvre de Malebranche avait intéressé Friedrich Schelling pour sa gnoseologie, la thèse de la « vision en Dieu » lui inspirant une parenté plus étroite avec le « hyper-idéalisme » de George Berkeley qu'avec les règles cartésiennes de la direction de l'esprit.

¹ Alain Badiou, *Le Séminaire. Malebranche. L'être 2 – figure théologique*, Fayard, 2013.

² Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London, 1996 et Slavoj Žižek / F. W. J. Schelling, *The Abyss of Freedom / Ages of The World*, University of Michigan Press, 1997.

³ Nous mentionnons notamment son commentaire Alexandra Roux, *De l'imagination. De la Recherche de la vérité, livre II, parties II et III*, Ellipses, 2006 et la réédition et la présentation du livre de Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, L'Harmattan, Paris, 2009.

⁴ Alexandra Roux, *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*, Honoré Champion, 2017.

Dans ce texte prophétique, écrit dans la perspective de l'advenue d'une religion philosophique qui rendra intelligibles toutes les religions, accomplira le christianisme et produira une science purement rationnelle et autonome, Malebranche représente un tournant dans la métaphysique moderne. Dans la lecture du philosophe allemand, la philosophie moderne est l'effet d'un renouveau du christianisme devant son recul vers le paganisme dû tant au Moyen-âge (clergé puissant, cérémonies, culte des anges, pénitences, sacrifices) qu'à la Renaissance, (abandon de la tradition ecclésiastique au profit des représentations humaines des sujets chrétiens, amour de l'Antiquité, déification des figures du Pape et de la Vierge). Schelling saisit un mouvement spirituel qui va de la Réforme jusqu'à Descartes et ses successeurs les plus importants, Malebranche et Spinoza.

Premièrement, la Réforme et ses précurseurs reviennent vers le christianisme originnaire, opprimé politiquement, mais libre dans l'exercice de la pensée. La nouvelle liberté acquise par rapport à la contrainte sociale et confessionnelle de l'Église et par rapport à la Révélation n'est que le début de l'émancipation humaine. Elle reste une conquête dans le domaine abstrait de la conscience pure. La conscience libérée s'approprie l'espace de la connaissance naturelle, le divin restant un objet extérieur. Cette science s'est développée tout d'abord dans le cadre de la scolastique comme théologie naturelle.

Mais, suite aux changements introduits par Luther et ses suivants, la nouvelle science s'en prend à l'Église et conteste le contenu révélé de la religion. Si l'essor du religieux se brise pour dégénérer dans une nouvelle soumission à la Révélation, la tâche de la Réforme est endossée par la raison scientifique indépendante. Celle-ci ne peut pas s'arrêter au simple perfectionnement des sciences particulières, même si les mathématiques jouent

un rôle fondamental, car elles ne sont pas génératrices d'un savoir pur et absolu.

C'est Descartes qui a formulé pour la première fois l'exigence d'une science faisant abstraction de toute prémisse. Mais sa méthode soulève le mécontentement de Schelling. Le doute suppose déjà quelque chose, l'objet du doute doit exister d'une certaine façon. C'est que l'auteur des *Méditations métaphysiques* obtient par cette voie n'est pas une certitude absolue, mais le simple constat que le « je » existe lui-aussi d'une certaine façon. Parce que le philosophe français ne se fie ni au raisonnement, ni à l'expérience, la certitude signifie pour lui une manière d'exister dans la pensée pure. Ainsi, Dieu existe, car il est pensé comme absolument parfait, sa perfection comprenant l'existence. Il perd ainsi de vue un concept riche, comme celui de « l'être absolument parfait », dont il ne s'intéresse que pour en déduire l'existence. Il n'explique pas comment il est possible qu'un être qui comprend toute la réalité et la perfection crée ce tissu des négations et des limitations qui est le monde.

La philosophie cartésienne, loin de trouver une connaissance rationnelle, s'effondre dans une croyance : le culte inavoué d'un Dieu qui aime la vérité, car parfait, et qui ne peut pas nous tromper. Si les *Méditations* occultent cette rechute dans la superstition, dans la physique, qui postule la création de la matière divisée en morceaux égaux et non ronds pour bien remplir l'espace, elle est évidente.

Les manquements aux devoirs du métaphysicien sont encore plus surprenants chez Malebranche, ajoute Schelling. Ce cartésien a pensé Dieu comme « avoir tout ce qui est possible » et émis l'idée, qualifiée d'*audacieuse* par le représentant de l'idéalisme allemand, que la matière aussi participe à la perfection. C'est ce point de la reconstruction de l'histoire de la philosophie guidée par l'idée de la religion philosophique future qui est choisi par Alexandra Roux comme premier pas de son

commentaire. Elle soulignera l'étendue de la vision historique de Schelling pour qui Malebranche aurait fait « un grand pas en avant » par rapport à Descartes, malgré quelques séquelles terminologiques scolastiques :

« Malebranche a cependant fait un remarquables pas en avant (*ein wichtiger Schritt*), bien qu'il ne s'aperçoive pas de ce fait d'importance. Car lorsqu'il déclare, sur les traces de son prédécesseur, que Dieu comprend tout ce qui est perfection dans les choses, il s'interrompt pour dire : il est dans un mot l'Être (*er ist mit einem Wort das Seyende*) (*il est en un mot l'Être*). On doit à l'équité d'admettre qu'il n'entend pas « l'Être » au sens générique bien qu'il ait l'imprudence de dire aussi que Dieu est généralité, l'être en général (une fois au moins l'être universel), expression qui lui a été suggérée vraisemblablement par l'*Ens* des scolastiques (...). Mais le même Malebranche dit aussi : Dieu n'est pas tel ou tel être, il est de loin plutôt tout étant (*alles Seyende*), il est plutôt *tout être, omne ens ou omnia entia* dans la traduction latine à laquelle il consent lui-même. (...) »⁵.

L'être est celui qui est

Le saut historique accompli par Malebranche est d'autant plus important, ajoute la commentatrice, car la compréhension schellingienne du concept cartésien de Dieu est influencée par une lecture malebranchiste des *Méditations métaphysiques*. Il n'y pas de trace sous la plume de Descartes de ce Dieu qui renfermerait « en soi tout ce qu'il y a de perfection et de réalité dans les autres êtres ». Par contre, souligne Alexandra Roux, cette description est présente dans un dialogue de Malebranche, *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.

Dans la direction suggérée par Schelling, elle affirme que le tournant ontologique accompli par Malebranche est d'avoir épuré le nom de Dieu de tous les adjectifs et les attributs nécessaires dans le système de Descartes pour dégager le concept véritable de l'Être. Pour cela, il s'est emparé du texte de l'Exode, « Dieu est celui qui est », réinterprété dans le cadre d'une philosophie cartésienne comme : la substance qui renferme tous les êtres sans être un d'entre eux.

Plus détaillée par les occurrences de l'œuvre malebranchiste, « être celui qui est » signifie : (1) renfermer dans son essence la perfection et la réalité de tous les êtres ; (2) ne pas contenir aucune limitation ou négation ; (3) nommer l'unicité divine, étrangère à toute anthropomorphisme⁶. Ce Dieu-Substance de Malebranche est opposé au Dieu-Acte conçu par Thomas d'Aquin.

Pour Malebranche, Dieu est en premier lieu essence des essences et idée des idées. Et les idées sont chez lui éternelles, incréées, divines. Ce qui l'oppose à Descartes et aux cartésiens plus orthodoxes comme Arnauld, pour lesquels l'idée reste une modification de l'âme humaine. Comme idée-limite ou infini dans tous les sens, Dieu n'est pas un archétype, comme les autres idées, qui sont participables par nos représentations des choses. Il est une présence universelle immédiate qui éclaire notre âme. Dans cette philosophie l'argument ontologique devient le récit d'un éveil : le cogito est remplacé par l'Être qui agit sur l'esprit et se reconnaît soi-même à travers l'âme humaine.

Ce tournant ontologique de la philosophie moderne est apprécié par Schelling, mais il ajoute que cette tendance serait sapée chez Malebranche par son vocabulaire scholastique

⁵ Alexandra Roux, *L'ontologie de Malebranche*, Hermann Editeurs, Paris, 2015, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

qui le fait considérer l'Être de manière générique. Mais ce reproche, souligne Alexandra Roux, n'est qu'un topos antimédiéval de l'historiographie du 19^e siècle. La grande lignée philosophique des docteurs du Moyen-âge reste fidèle à Aristote qui avait argumenté dans sa *Métaphysique* que l'Être ne peut pas entrer dans un genre ou être soi-même un genre.

Suivant l'interprétation classique de Pierre Aubenque, Alexandra Roux synthétise la position du Stagirite: il y a une multiplicité des genres qu'aucun genre supérieur ne peut unifier ; il n'existe que les catégories, des genres fondamentaux, qui sont les significations partielles de l'Être, des manières d'attribuer au sujet une substance, une quantité, une qualité, une relation, etc.

Mais à travers les lectures de Porphyre et de Boèce, Jean Scot Erigène arrive à considérer la substance (*ousia*) comme un genre suprême unique, traduit par *essentia*. Elle s'oppose à la *substantia*, l'individualité et, sans entrer en aucun genre, se définit comme *genus generalissimus*. Malgré la fidélité aristotélienne de la pensée de saint Thomas, certains de ses lointains disciples, comme Placidus Rentz, auteur du 18^e siècle, définiront *ens in genere* comme aptitude à exister, définition nominaliste récusée par Schelling. Mais l'auteur de la *Somme théologique* a toujours insisté sur la plurivocité de l'être contre l'univocité des genres. Suivant les commentaires de John F. Wippel, il y a deux étapes dans notre accès à l'être : (1) l'étape prémétaphysique : on attribue l'existence à tout ce qu'on désire et qu'on juge ; (2) l'étape métaphysique : l'intellect s'élève à la pensée de l'être en tant qu'être, *ens in quantum ens* ou *ens in commune*, c'est-à-dire à la compréhension du fait que l'être ne se restreint pas aux objets sensibles.

La seconde étape est la formulation d'un jugement négatif, alors que dans une première phase notre jugement avait été positif. Les deux maîtres de la pensée catholique, Thomas et

Malebranche, se rejoignent dans l'idée que l'être est le premier objet de l'intellect et par conséquent l'être est l'universel qui contient tous les autres formes qui attirent notre attention. Il est l'objet le plus compréhensif du point de vue de la connaissance divine, mais aussi le plus confus à cause de l'étroitesse de notre esprit. Leurs positions se séparent sur le problème de l'accès à l'être.

Dans le cas du docteur angélique, la fonction de l'être est purement transcendante et transcendantale : l'être reste purement implicite dans nos jugements, mais il rend possibles tous nos autres propositions. Au contraire, pour Malebranche, l'être est une présence. Celle-ci peut être thématifiée quand l'esprit est libéré de toute autre préoccupation particulière.

Cette ascension de ne se fait pas par une abstraction à partir du sensible, car l'intellect de l'Oratorien ne saisit que des idées. Il n'y a pas dans la pensée malebranchiste de séparation ou de détachement du monde sensible, comme chez Thomas, mais plutôt une concentration sur une idéalité, celle de l'étendue pure et intelligible.

La Création médiata

La critique schellingienne du « scolasticisme » de Malebranche n'est pas une simple remarque terminologique. Alexandra Roux va plus loin dans l'analyse pour reconstruire la théologie de deux auteurs. De fait, la remarque de Schelling vise une incapacité de la philosophie de Malebranche de penser Dieu au-delà de l'être, dans sa Singularité. A la différence de Descartes, il aurait entrevu cette distinction lorsqu'il sépare entre la substance divine absolue et la substance divine relative aux créatures. Il a particulièrement insisté sur ce *distinguo* dans ses accusations contre Spinoza. Pour Schelling, Spinoza lui-même aurait eu l'intuition de cette différence, comme le prouve l'usage des deux noms différents - « Dieu » et

« substance infinie » - pour tomber immédiatement après dans la confusion entre les êtres et les choses, introduisant mécaniquement les premiers dans la nature. Toutefois, les affinités du philosophe allemand avec Malebranche sont plus importantes que son dialogue avec Spinoza. Malebranche parle d'un Dieu pour les créatures, qui porte le nom de l'Être, et d'un Dieu pour soi. Seul, le premier peut être conçu dans cette vie terrestre.

A partir d'une suggestion du texte du philosophe allemand sur la distinction entre l'essence de Dieu par rapport à soi et l'essence de Dieu par rapport aux créatures, le commentaire développe une nouvelle comparaison entre le saint dominicain et le père de l'Oratoire, les deux penseurs reconnaissant cette scission de la nature divine. Pour eux, c'est l'essence par rapport aux créatures qui contient éminemment et parfaitement toutes leurs perfections. Ils soulignent tous les deux que les attributs divins ne se nient pas réciproquement et que, d'une manière incompréhensible pour l'homme, ils sont réunis dans la simplicité de Dieu. Dans cette instance, Malebranche prend ses distances avec le grand scholastique. Cette simplicité ne dépasse pas l'être comme pour le docteur angélique, mais c'est l'être lui-même qui est simple :

« Toutefois, nos deux auteurs parlent d'une chose différente quand ils font ressortir l'insigne simplicité de la substance divine : ce massif sur lequel butte notre intelligence, du moins en cette vie, est pour Thomas d'Aquin au-delà de l'étant (*ens*) alors que pour Malebranche il est l'étant lui-même (*Ens*) ; ce qui nous déconcerte et passe notre intellect est sans doute pour les deux aussi absolument riche qu'absolument simple, mais pour Thomas d'Aquin il est plein comme essence identique à son acte alors que pour Malebranche il est plein comme l'Essence contenant les essences sans aucune division. »⁷

Par des mécanismes logiques différents, celui de l'acte et de la potence chez saint Thomas, celui de l'essence et de ses espèces, chez Malebranche, les deux auteurs suivent un même but : introduire un écart entre Dieu et le monde. Le problème est d'actualité pour Malebranche, sollicité souvent à prendre ses distances avec le spinozisme.

Malebranche reproche principalement à Spinoza l'identité entre l'étendue intelligible et le monde visible. Le monde de Malebranche n'est pas la participation d'une idée divine à la réalité, mais la manifestation d'un attribut divin, l'immensité.

Derrière les explications parfois enflammées de Malebranche contre « le misérable Spinoza » se trouve la thèse de l'éternité du monde ou, dans une lecture plus tardive, de la nécessité de produire le monde. Or, le Dieu de Malebranche ne connaît pas de telles obligations, étant suffisant à lui-même. Si Schelling évoque la critique malebranchiste de l'*Ethique*, montre Alexandra Roux, leurs commentaires prennent des voies parallèles : pour le philosophe français l'athéisme spinoziste consiste dans la réduction de l'univers à des choses matérielles, alors que pour le philosophe allemand l'athéisme de Spinoza signifie premièrement la compréhension de Dieu comme l'Être et rien de plus.

Le dernier pas de l'analyse d'Alexandra Roux, les chapitres intitulés *Une distinction « stérile »* et *La création inexplicée ?*, porte sur l'observation de Schelling que Malebranche n'aurait pas su tirer toutes les conséquences de la distinction opérée entre Dieu comme singularité et Dieu comme être universel. Le commentaire met en évidence les ontologies, en dernière instance, irréconciliables des deux auteurs.

Dans un premier temps, il éclaircit la question de l'Un divin comprenant la pluralité des idées dans la pensée de l'Oratorien. Il y a deux

⁷ *Ibid.*, p. 172.

directions de la théologie philosophique malebranchiste. Premièrement, il développe une intuition de la divinité qui s'offre elle-même par son Verbe. Deuxièmement, l'auteur de la *Recherche de la Vérité* insiste sur le fait que l'essence divine nous reste inaccessible et que nous ne pouvons pas comprendre dans cette vie comment Dieu est à la fois un et toutes les choses.

Chez Malebranche, nous avons la synthèse philosophique originelle entre un Dieu impénétrable dans son essence et sa présence naturelle dans notre esprit. Réinterprétant Malebranche au-delà des restrictions imposées par le philosophe français lui-même, Desmond Connell avait défini cette position comme un « angélisme épistémologique »⁸, car, par son accès aux archétypes, aux idées des choses et le refus d'une expérience empirique directe, ce cartésien aurait redonné vie à la théorie de la vision des essences attribuée par certains scholastiques aux anges.

Dans une présentation polémique de son interprétation, le présent ouvrage réfute cette reconstitution séduisante des sources historiques de la pensée malebranchienne. Si nous avons un accès immédiat à l'être universel, et si nous voyons dans Dieu les idées des choses, la connaissance de l'essence divine elle-même nous reste défendue. Elle dépasse l'intuition de l'être universel et l'articulation entre l'essence divine et l'existence divine n'est pas comparable avec l'agencement de l'essence et de l'existence dans le cas des créatures.

En outre, si nous voyons les idées des choses dans l'étendue intelligible, nous ne pouvons pas déduire que nous comprenons l'archétype de l'étendue, l'attribut divin de l'immensité. La thèse principale de Connell, celle d'une vision en Dieu comprise dans la théorie de la vision en Dieu, est,

selon les arguments d'Alexandra Roux, une lecture infidèle de la gnoséologie du père Malebranche.

Les compagnons du Créateur

Un des concepts fondamentaux de l'ontologie malebranchiste reste sans véritable explication, dit Schelling dans sa critique. Il s'agit de la « participation » et la commentatrice donne raison à Schelling : ce terme repris de la théologie de Thomas d'Aquin ne jouit pas d'une élaboration très exacte sous la plume de Malebranche. Pour le docteur angélique, les créatures participent à la divinité empruntant imparfaitement son acte. Elles participent à l'être divin et non à l'essence divine. Mais la participation devient essentialiste chez Malebranche. Les créatures doivent leur existence à Dieu sans reprendre partiellement et fautivement l'Acte pur premier. Ni les objets matériels, ni les esprits créés, hommes ou anges, ne possèdent aucun pouvoir indépendant, comme l'affirme catégoriquement Malebranche :

« ... Dieu ne communique sa puissance aux créatures, et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même ; causes occasionnelles, dis-je, qui déterminent l'efficacité de ses volontés, en conséquences des lois générales qu'il se prescrit, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire, pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent, et pour le tirer de la confusion et de l'irrégularité d'une espèce de chaos, où les esprits ne pourraient jamais rien comprendre. »⁹

⁸ Desmond Connell, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, Humanities Press, New York, 1967.

⁹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, X, Pléiades, p. 789.

Dans la théologie rationnelle de l'Oratorien, ajoute Alexandra Roux, les créatures ne participent pas au Père, le créateur des existants, mais au Fils, qui est chez Malebranche le Verbe ou la Sagesse. Par cette participation sanctifiante, l'homme reçoit non seulement la grâce, mais la capacité de consulter cette Sagesse qui contient les essences des autres créatures. Donc, « participer » signifie imiter les idées. Et la substance divine participée est la substance représentative de toutes les créatures, Dieu selon l'idée qu'il se fait de ses œuvres, l'être universel, mais non le Créateur. Mais pour Schelling cette explication de la participation ne rend pas encore compte de l'efficace de l'acte créatif.

Les explications de Malebranche sont suffisantes seulement dans le cadre de son système, considère Alexandra Roux s'appuyant sur quelques fragments anti-spinozistes de *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* ou des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* où il précise que « participer » ne signifie pas « faire partie ». Aux mêmes endroits, Malebranche affirme que Dieu se laisse participer en communiquant quelque chose aux créatures. C'est le cas d'une de ses perfections, l'immensité, qui participe à l'étendue intelligible qui représente les corps. Mais, continue la commentatrice, ces arguments ne sont pas satisfaisants dans la théologie esquissée par l'idéaliste allemand. Pour lui, les perfections divines sont des principes mis en acte par Dieu pour établir le monde existant. Chez Malebranche, il n'y a rien de semblable parce que la puissance divine nous reste obscure, car l'homme a accès à la Sagesse, au Verbe, mais il n'est pas capable de refaire intellectuellement l'acte de la création, le passage de la connaissance à l'existence.

Le rapport de Dieu à son Verbe est différemment conçu par les deux auteurs. Chez le philosophe français, Dieu comprend tous les possibles par son Verbe. Par lui, Dieu connaît

ses œuvres possibles, mais il se connaît également soi-même y compris en dehors de la création. Le Dieu de Malebranche crée le Verbe de sa propre substance pour pouvoir réfléchir sur soi-même. L'acte divin de la connaissance de soi engendre le Verbe. Donc, le Verbe se définit comme auto-perception de la substance divine enfermée en soi et ouverte vers ses possibles ouvrages. En tant qu'ouverture vers ses créations possibles, il est incarné par son Fils.

Les distances de Schelling vis-à-vis de la théorie de la création chez l'auteur du *Traité de la nature et de la grâce* viennent d'une autre conception sur la connaissance divine de ses ouvrages possibles. Ces idées doivent être indépendantes de la volonté et du pouvoir de Dieu, dérivant d'une possibilité originelle des choses, étrangère à l'essence et à la volonté divines. Le philosophe allemand trouvera cette source indépendante de la vérité du côté de la Raison : une instance universelle, contrairement à l'intellect et la volonté qui même dans le cas de Dieu renvoient à un sujet individuel. Pour Malebranche, la Raison est le Verbe ou la Sagesse, appartenant en premier lieu au Fils, mais aussi, par le lien indestructible des personnes divines, au Père et au Saint Esprit. Pour Schelling, elle ne peut pas être incorporée par le Fils.

La Création est l'acte de poser librement un monde où le Créateur ne s'inscrit pas. Le grand problème schellingien est l'explication de cette causalité libre. Si le monde n'est pas une simple conséquence de la nature de Dieu, il doit exister un troisième terme entre le Père et l'action créatrice, quelque chose entre le Dieu éternel et le monde créé, entre l'originnaire et ce qui est posé. L'action créatrice ne peut pas partir du Dieu comme Passé, l'Essence originnaire, théorisé dans son ouvrage inachevé *Die Weltalter (Les Âges du Temps)*. Il y a une pré-histoire ontologique, à l'intérieur de la divinité, où se manifeste Sophia, la Sagesse, qui,

contrairement à la théorie malebranchiste, n'est pas le Verbe créateur.

Dans la pensée de Schelling, elle n'est pas générée, mais adoptée. C'est un terme emprunté à la mystique sophianique allemande, mentionnée par Alexandra Roux sous les figures de Jacob Böhme, Franz Xaver von Baader ou Friedrich Christoph Oetinger. Schelling a théorisé cette Sagesse à partir des *Âges du temps*, où le philosophe retrace une origine orientale de sa pensée. Les peuples du Levant auraient eu l'intelligence de ne pas lui donner le nom de *Logos* ou *d'Esprit*, mais de lui choisir un nom féminin plus approprié à la plaisante jouissance qui marque le début de la vie divine. Sophia est avec Dieu et séparée de lui déjà avant le commencement. Le texte suivi par Alexandra Roux pour la description de la Sagesse est plus tardif, il s'agit de la *Philosophie de la Révélation*. Ici la Sagesse est présentée par Schelling comme « le premier objet de la connaissance divine (*der erste gegenstand des göttlichen Erkennens*), la possibilité originelle fait voir à Dieu tous les possibles, mais du même coup aussi, le réfléchit lui-même. »¹⁰ La phrase de Schelling reste quelque peu elliptique, mais la traductrice l'explique quelques lignes plus tard :

« C'est dire que la Sophia lui découvre tout un monde, lui-même intermédiaire entre le monde créé et l'unité divine, le monde des archétypes (*Urbilder*) en tant que ces derniers passent devant l'Éternel comme autant des « visions » (*Gesichte*), lesquelles sont des choses vues (sens objectif du terme) mais du même coup aussi constituent son regard (sens subjectif du terme) : s'ils sont ce que Dieu voit, c'est parce qu'ils sont aussi pour lui « le fait de voir » ou « le regard lui-même », à savoir le lever du jour de la connaissance. En tant que moyen terme entre la nature divine et l'action créatrice, la Sophia est la clef qui permet de comprendre comment

Dieu aperçoit l'ensemble des possibles : c'est par elle qu'à Dieu vient l'idée des créatures, le monde intelligible ; elle est l'*Allmöglichkeit* qui sert de « miroir » où il voit tout un monde comme pouvant exister s'il décide lui-même. »¹¹

Les différences avec Malebranche proviennent du refus de Schelling d'identifier la Sagesse avec le Fils. En outre, insiste l'auteure du présent ouvrage, à l'inverse de pensée malebranchiste, dans la *Philosophie de la Révélation*, le Soi divin n'est pas une substance, mais un être de volonté, ce qui permet au philosophe allemand de développer cette préhistoire théo-ontologique inconcevable dans les cadres du classicisme métaphysique moderne.

Comme théologien, le dernier Schelling n'admet pas l'identification du Logos avec le Fils. Le Christ est engendré au début de l'action créatrice, alors que le Verbe divin est incréé. Dans la théogonie schellingienne il y a plus des personnages et des principes que dans le système malebranchiste qui reste plus prudent concernant nos capacités de rendre compte de la vie divine, surtout de l'existence de Dieu avant la Genèse.

*

Le choix d'Alexandra Roux de produire un discours purement ontologique, nous fait peut-être perdre de vue le discours historique subjacent à cette comparaison entre les deux philosophes. L'analyse schellingienne qui inspire le présent ouvrage, *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, est, entre autres, une reconsidération de l'histoire intellectuelle de l'Europe. La *Philosophie de la mythologie* s'intéresse aussi aux autres aires culturelles et son auteur est très informé sur les religions orientales, mais il n'ambitionne pas de dépasser un eurocentrisme

¹⁰ Schelling traduit par Alexandra Roux dans *l'œuvre citée*, pp. 258-259.

¹¹ *Idem*, 259.

traditionnel. C'est tout à son honneur si Malebranche intègre la Chine dans sa conception d'une histoire destinale, qui n'est pas le cheminement vers la religion philosophique, comme pour Schelling, mais l'accomplissement du christianisme.

Si Malebranche admet l'accès des Chinois à la Révélation par une nouvelle évangélisation rendue possible grâce à la science moderne, pour Schelling, ces Orientaux restent en dehors du développement rationnel de l'esprit comme « une partie encore indemne de l'humanité absolument anté-historique »¹².

La position philosophique de Malebranche conforme l'hypothèse schellingienne d'une alliance entre la religiosité de la réforme et la nouvelle science moderne. Pour l'auteur de *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois...* le christianisme et la science mathématique de la nature sont deux expressions de la Raison universelle. Mais il faut amender la lecture de Schelling et inscrire aussi dans le concept historique de la Réforme la Contre-Réforme pour pouvoir intégrer la pensée de Malebranche dans le même mouvement intellectuel et religieux qui anime à la fois les protestants et les catholiques.

Un autre rapprochement entre les deux auteurs qui nous semble sinon pertinent, au moins digne d'une enquête philosophique, c'est le thème du dépassement de la mythologie par le christianisme. La mythologie n'est pas un objet de recherche pour Malebranche, mais il y a chez lui l'idée de la beauté humaine qui vient de la ressemblance avec Jésus-Christ comme fin de la Loi, des cérémonies et des sacrifices des Juifs¹³. Bien sûr, l'idée d'une mythologie qui traverse l'œuvre de l'idéaliste allemande, n'ayant de prédécesseurs que dans le néoplatonisme¹⁴, est beaucoup plus ample que le traitement apologétique du judaïsme ou de la religion des Gentils dans les écrits de Malebranche. Mais l'idée plus restreinte de la religion mythologique aveugle et tyrannique est assez proche de considérations bibliques des apologistes. Ce rapprochement marque une nouvelle séparation des chemins pris les deux auteurs : une vaste philosophie de la religion dans le cas de Schelling, un savant système d'accommodements entre la fidélité aux Écritures et les vérités de la raison métaphysique.

Claudiu GAIU

*Bibliothèque Centrale Universitaire
« Lucian Blaga », Cluj-Napoca, Roumanie*

¹² F.-W Schelling, *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1994, p. 347.

¹³ Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, I, II, XXVIII, in Malebranche, *Œuvres*, Pléiades, Gallimard, vol. II, 1992, p. 37.

¹⁴ Marc Richir, *Préface* à la *Philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, p. 15.