



Philonsorbonne

8 | 2014
Année 2013-2014

La physiologie contre l'expérience : l'argument du « défaut de connaissance » de Malebranche

Sandrine ROUX



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/563>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.563
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014
Pagination : 47-63
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Sandrine ROUX, « La physiologie contre l'expérience : l'argument du « défaut de connaissance » de Malebranche », *Philonsorbonne* [En ligne], 8 | 2014, mis en ligne le 18 janvier 2014, consulté le 09 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/563> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.563>

© Tous droits réservés

La physiologie contre l'expérience : l'argument du « défaut de connaissance » de Malebranche

Sandrine ROUX

Introduction

Parmi les arguments avancés par Malebranche¹ contre l'efficacité causale de l'âme ou de la volonté figure celui du « défaut de connaissance² » ou de l'ignorance des mécanismes physiologiques à l'œuvre dans le mouvement des membres : comment pourrions-nous être cause du mouvement du bras, par exemple, alors que nous ne savons pas ce qu'il faut faire pour remuer le bras ? Cet argument possède un statut particulier, qui ne tient pas seulement à sa nature³ : d'une part, il survient généralement à un moment où l'occasionalisme a déjà été avancé au moyen d'autres arguments⁴ ; d'autre part, Malebranche affirme à plusieurs reprises que,

1. L'édition des textes de Malebranche à laquelle nous ferons référence est celle des *Œuvres complètes* en 21 volumes, A. Robinet (éd.), Paris, Vrin, 1968-1970.

2. Nous empruntons cette expression à D. Kolesnik-Antoine (*L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »* : Descartes, Malebranche, Presses universitaires de Rennes, collection « Philosophica », 2009, p. 186-187 et 239-251).

3. Voir sur ce point S. Nadler, « Knowledge, Volitional Agency, and Causation in Malebranche and Geulincx », in *Occasionalism. Causation Among the Cartesians*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011, p. 76.

4. Celui, par exemple, de la liaison nécessaire entre une cause et son effet (Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, 2, III, *Œuvres complètes*, II, p. 313-315 et 316) ; voir également l'argument tiré de la « dépendance essentielle » des créatures à l'égard du Créateur, qui rend contradictoire l'idée d'un pouvoir causal des corps ou des esprits finis (Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, 8-13, *Œuvres complètes*, XII, p. 157-165), ou encore l'argument fondé sur l'efficace de la volonté divine, qui rend inconcevable que Dieu puisse communiquer sa puissance à d'autres volontés (*Recherche de la vérité*, VI, 2, III, *Œuvres complètes*, II, p. 316-318).

même si nous possédions les connaissances physiologiques requises, cela ne changerait rien à l'impuissance de notre esprit à mouvoir le corps auquel il est uni⁵. L'argument du « défaut de connaissance » pourrait donc paraître à certains égards superfétatoire, ce qui a conduit Louis Loeb, par exemple, à affirmer qu'il « semble avoir été de relativement peu d'importance pour Malebranche⁶ » ; Loeb ajoute que « le principe selon lequel une cause doit posséder la connaissance des mécanismes causaux appropriés était abondamment utilisé par Arnold Geulincx [...], mais non par Malebranche⁷ », qui ne souhaitait pas véritablement s'appuyer sur notre ignorance des processus physiologiques à l'œuvre dans le mouvement des membres pour établir son occasionnalisme.

Cet article se propose de revenir sur l'argument malebranchien du « défaut de connaissance » pour tenter de mieux le comprendre : il s'agira en particulier d'en dégager les présupposés et les différents enjeux. Certes, un tel argument n'est pas nécessaire pour fonder l'occasionnalisme, mais cela n'implique pas pour autant qu'il ait été, comme le dit Loeb, de faible importance pour Malebranche. Le fait est que ce dernier y a systématiquement recours dans les textes destinés à asseoir la théorie des causes occasionnelles : pour montrer que celle-ci s'applique à l'ensemble des causes naturelles, c'est-à-dire aussi à nos volontés, Malebranche a cru bon de mettre en avant la complexité des mécanismes physiologiques à l'œuvre dans les mouvements dits volontaires et notre ignorance non pas seulement de fait, mais aussi de principe, de ces derniers ; il convient donc de comprendre pourquoi. Par ailleurs, Loeb a selon nous raison d'établir une distinction entre l'argument du « défaut de connaissance » de Geulincx et celui de Malebranche : chez le premier, cet argument repose en effet sur un principe (*quod nescis quomodo fiat, id non facis*⁸) valant pour la causalité en général, ce qui ne nous paraît pas être le cas chez le second⁹. La connaissance du *quomodo* du mouvement des membres n'en

5. Voir par exemple les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, 13 : « [...] supposons que vous sachiez ce que tout le monde ne sait pas, ce dont quelques savants mêmes ne conviennent pas, savoir, qu'on ne peut remuer le bras que par le moyen des esprits animaux, qui coulant par les nerfs dans les muscles, les raccourcissent et tirent à eux les os auxquels ils sont attachés. Supposons que vous sachiez l'anatomie et le jeu de votre machine, aussi exactement qu'un horloger son propre ouvrage. Mais du moins souvenez-vous du principe, qu'il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur » (*Œuvres complètes*, XII, p. 165). On peut se reporter également au *XV^e éclaircissement de la Recherche de la vérité* (*Œuvres complètes*, III, p. 228), dans lequel Malebranche montre qu'à un éventuel savoir théorique manquerait toujours le savoir-faire pratique ou l'habileté technique.

6. L. E. Loeb, *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1981, p. 204.

7. *Ibid.*, p. 205.

8. Geulincx, *Metaphysica vera*, « Quinta scientia », *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica*, J. P. N. Land (éd.), La Haye, Nijhoff, 1893, t. II, p. 150-151.

9. Dans les *Conversations chrétiennes*, Malebranche a recours au « défaut de connaissance » pour exclure que le feu puisse agir en nous et causer les sensations que nous éprouvons à son occasion (« le feu peut-il agir en vous ? peut-il vous causer un plaisir qu'il n'a pas, qu'il ne

est pas moins, pour Malebranche, une condition de l'efficacité causale de l'âme ou de la volonté, et il faudra là encore essayer de comprendre pourquoi.

Enfin, l'argument malebranchien repose sur une conception du mouvement corporel volontaire à laquelle il convient de prêter attention. Dans les théories contemporaines de l'action, il est courant de voir dans les mouvements corporels un type particulier d'actions, désigné par la notion d'« action de base » : cette dernière renvoie aux actions que nous sommes capables d'accomplir directement, sans avoir à effectuer préalablement quelque autre action, et sans avoir besoin de posséder quelque connaissance que ce soit, en particulier, lorsqu'on parle des mouvements corporels, sur les causes physiologiques de l'action¹⁰. Comme nous le verrons, une telle capacité ne révèle pas, pour Malebranche, une spécificité des actions sur le corps propre, mais plutôt le fait que ces dernières s'accomplissent « en nous, sans nous¹¹ », ce qui va à l'encontre de l'idée même d'action. Cette interprétation, que l'on ne trouve pas, par exemple, chez Descartes, doit à notre sens être mise au compte d'une certaine représentation du corps et de la relation âme-corps, que nous paraît exclure la thèse cartésienne de l'union. Notre analyse nous conduira ainsi à esquisser certains liens possibles entre l'argument du « défaut de connaissance » et la façon dont Malebranche conçoit, ou ne conçoit pas, la relation de l'âme et du corps.

sent pas, *qu'il ne connaît pas*, et le causer en vous, c'est-à-dire dans un esprit, dans un être infiniment au-dessus de lui ? », *Œuvres complètes*, IV, p. 16 ; nous soulignons). Toutefois, cet usage de l'argument nous paraît trop exceptionnel pour tirer la conclusion que chez Malebranche, la connaissance serait une condition de la causalité en général, et que ce serait pour cette raison que notre ignorance des mécanismes physiologiques peut être retenue comme argument contre la thèse de l'efficacité causale de l'âme. Pour un point de vue différent sur la question, voir S. Nadler, *op. cit.*, p. 79-81 ; pour une analyse du principe du *quod nescis* chez Geulincx, voir par exemple S. Nadler (*op. cit.*, p. 80 et suivantes), E. Scribano (« *Quod nescis quomodo fiat, id non facis.* » Occasionalism against Descartes? », *Rinascimento*, 51, 2011) et D. Kolesnik-Antoine (*op. cit.*, p. 244-246).

10. Voir par exemple A. Danto (« What We Can Do », *The Journal of Philosophy*, 60, 1963 ; « Basic Actions », *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965), qui fait de l'« action de base » une condition de l'action en général. La thèse selon laquelle l'« action de base » est celle qui ne requiert aucune connaissance, notamment des causes et des effets, est développée par A. Goldman (*A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1970, p. 63-72, et plus particulièrement les p. 65-69). Nous revenons sur cette clause de non-connaissance chez Goldman dans notre partie consacrée à « L'action » (voir *infra*).

11. Malebranche utilise cette expression pour parler des mouvements qui ne suivent pas de la volonté (*Recherche de la vérité*, V, 3, *Œuvres complètes*, II, p. 152 : « [...] sans compter les mouvements infinis qui se font en nous, sans nous, notre âme n'est point la cause véritable de ceux qui suivent de nos volontés. Nous voulons parler ou chanter, mais nous ne savons pas seulement quels muscles il faut remuer pour parler ou pour chanter »). L'argument du « défaut de connaissance », et la thèse même selon laquelle l'âme n'est pas la véritable cause des mouvements dits volontaires, nous paraissent toutefois autoriser l'usage que nous faisons ici de cette expression.

L'action

Il est possible de dégager deux versions principales de l'argument du « défaut de connaissance » tel qu'on le trouve chez Malebranche. La première met en avant des exigences relatives au « faire » et consiste à demander si l'on peut faire ce que l'on ne sait pas faire ; la seconde concerne davantage la volonté : peut-on vouloir ce que l'on ne sait pas faire ? Les deux problèmes sont liés, puisque le « faire » qu'il s'agit d'interroger lorsqu'on s'attache aux mouvements volontaires est celui de la volonté ; c'est la raison pour laquelle on les trouve parfois regroupés en un seul et même argument :

Peut-on faire, peut-on même vouloir ce qu'on ne sait point faire ? Peut-on vouloir que les esprits animaux se répandent dans certains muscles, sans savoir si on a des esprits et des muscles ? On peut vouloir remuer les doigts, parce qu'on voit et qu'on sait qu'on en a : mais peut-on vouloir pousser des esprits qu'on ne voit point, et qu'on ne connaît point ? Peut-on les transporter dans des muscles également inconnus, par les tuyaux des nerfs également invisibles, et choisir promptement et inmanquablement celui qui répond au doigt qu'on veut remuer ?¹²

Néanmoins, les deux interrogations ne vont pas toujours de pair, et il arrive notamment de trouver la première (peut-on faire ce que l'on ne sait pas faire ?) sans la seconde (peut-on vouloir ce que l'on ne sait pas faire ?)¹³. Lorsque c'est le cas, l'exigence de connaissance relative au « faire » qu'est le mouvement des membres ne s'enracine pas dans des réquisits propres à la volonté – par exemple, dans le fait que la volonté « ne [peut] agir ni vouloir sans connaissance¹⁴ » –, mais à l'action en général. Attachons-nous à ces derniers, avant d'en venir aux réquisits relatifs à la volonté.

Dans le livre VI de la *Recherche de la vérité*, Malebranche énonce ce qui nous paraît constituer la première des deux versions de l'argument du « défaut de connaissance » :

[...] comment pourrions-nous remuer notre bras ? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler et les raccourcir : car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou selon le sentiment de quelques autres, on ne sait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs, et des muscles, remuent leur bras, et le remuent même avec plus d'adresse et de facilité, que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer leur bras, et qu'il n'y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer. Si un homme ne peut pas

12. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VI, 11, *Œuvres complètes*, X, p. 62.

13. Voir le passage de la *Recherche de la vérité*, VI, 2, III, cité *infra*.

14. xv^e éclaircissement de la *Recherche de la vérité*, *Œuvres complètes*, III, p. 226.

renverser une tour, du moins sait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser : mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire, pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourraient-ils remuer leurs bras¹⁵ ?

L'argument repose ici sur une thèse semblable à celle que l'on trouve chez Geulincx¹⁶, à savoir que nous ne pouvons faire ce que nous ne savons pas faire, ou ce dont nous ne savons pas comment il se fait. Néanmoins, cette thèse ne peut valoir dans le cas des actions effectuées sur le corps propre que si l'on pose que les mouvements corporels sont des actions complexes ou composées, du même type que celles que nous effectuons lorsque nous agissons sur le monde extérieur (par exemple, ouvrir ou fermer une porte, ou renverser une tour¹⁷). De telles actions requièrent en effet, pour pouvoir être accomplies, que nous effectuions d'autres actions au préalable : celles qui entretiennent avec les premières une relation de cause à effet, ou encore de moyen à fin (par exemple, pour l'action d'ouvrir une porte : prendre une clé, se déplacer vers la porte, actionner la clé dans la serrure, etc. ; ou, pour l'action de renverser une tour, à supposer qu'elle soit possible : s'emparer des instruments appropriés, les utiliser de telle et telle manière, etc.). Et ces actions requises, dont l'importance est proportionnelle à la complexité du but visé, ne sauraient évidemment être effectuées si ne nous savons pas en quoi elles consistent (nous ne pouvons renverser une tour sans une connaissance des moyens qui nous permettront de parvenir à cette fin).

Or justement – et ce point est crucial –, Malebranche applique le même raisonnement aux actions sur le corps propre : le bras, par exemple, ne pouvant se remuer qu'en vertu de certains mécanismes physiologiques (le transport des esprits animaux dans certains nerfs, vers certains muscles, etc.), il est donc nécessaire, pour causer en nous ce mouvement, de produire en premier lieu ces mécanismes mêmes (envoyer les esprits animaux dans les nerfs, vers les muscles, etc.). C'est là ce qui permet de passer du « défaut de connaissance » à la thèse selon laquelle nous ne sommes pas la cause réelle du mouvement du bras : sans une telle exigence, une tout autre conclusion pourrait être tirée du fait que nous remuons le bras sans connaissance du *quomodo* physiologique de l'action, à savoir que cette connaissance n'est aucunement requise pour être en mesure de remuer le bras – il suffirait au contraire d'une simple volonté et d'un corps qui soit bien disposé ; il serait même possible d'affirmer que malgré notre ignorance de la physiologie, nous savons parfaitement ce qu'il faut faire pour remuer le bras : la preuve en est que nous sommes capables d'accomplir ce mouvement toutes les

15. Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, 2, iii, *Œuvres complètes*, II, p. 315.

16. *Quod nescis quomodo fiat, id non facis* (Geulincx, *op. cit.*).

17. Même si Malebranche considère en fait l'action de renverser une tour comme impossible, nous mentionnons cet exemple dans la mesure où il constitue, dans le texte que nous avons cité, le modèle à partir duquel se trouvent déduites des règles de l'agir également applicables, selon Malebranche, aux mouvements corporels volontaires – la différence se faisant seulement sur le caractère réalisable ou non de l'action.

fois que nous le voulons (pourvu que le corps soit bien disposé). Mais, en revanche, si l'on pose que le bras ne peut être remué qu'à la condition que soient pris en charge les mécanismes physiologiques comme tels, dont dépend le mouvement du bras – le transport des esprits dans les bons nerfs, vers les bons muscles –, alors il s'ensuit qu'une connaissance exacte de ces mécanismes est nécessairement requise pour être en mesure de produire le mouvement en question. La capacité que nous avons de remuer le bras sans cette connaissance devient ainsi une preuve que nous ne sommes pas ici le véritable agent.

On voit que l'argument du livre VI de la *Recherche de la vérité* repose sur une conception particulière des mouvements corporels volontaires, qui consiste en somme à rejeter toute spécificité du corps propre ou des actions effectuées sur ce dernier. Revenons, pour mieux faire apparaître ce point, à la notion contemporaine d'« action de base », qui suppose au contraire une telle spécificité. Dire qu'il existe des « actions de base », c'est affirmer que le principe à l'œuvre dans l'argument malebranchien, selon lequel on ne peut faire ce que l'on ne sait pas faire, ne vaut pas dans tous les cas et que certaines actions ne présupposent aucune connaissance, hormis peut-être la connaissance que l'action résultera de notre volonté de l'exécuter. En effet, si l'« action de base » est celle que l'agent peut accomplir directement, sans avoir besoin d'effectuer quelque autre action, cela signifie qu'il ne suffit ici, pour agir, que de le vouloir ; la réalisation de l'action ne requiert donc aucun savoir sur le monde ou sur soi-même, sinon celui que nous avons mentionné. Pour ce qui est des mouvements corporels, cela implique que, même si ces derniers dépendent de mécanismes physiologiques déterminés, l'agent n'a ni à les contrôler en amont, ni à les connaître, pour être en mesure d'effectuer les mouvements en question.

Ce point est mis en avant par Alvin Goldman dans *A Theory of Human Action* :

C'est un fait important concernant les types d'actes basiques¹⁸ [les actions de base] que notre capacité à les instancier à volonté¹⁹ dépend causalement de certains processus, que nous n'avons toutefois pas à connaître pour instancier ces actes à volonté. Nous exerçons un *contrôle* sur le mouvement de nos mains sans connaissance des mécanismes neurophysiologiques sous-jacents qui nous procurent un tel contrôle²⁰.

18. Goldman fait une distinction entre « type d'acte basique » (*basic act-type*) et « occurrence d'acte basique » (*basic act-token*) ; nous nous référons ici à ce qui est affirmé de la première catégorie, plus large que celle d'« occurrence d'acte basique » et que cette dernière présuppose. Sur cette distinction, non pertinente pour notre propos, voir A. Goldman, *op. cit.*, p. 10-15 et 63-72.

19. C'est en effet une condition nécessaire de l'« action de base » que de pouvoir être effectuée à volonté (*at will*) par l'agent, lorsque celui-ci se trouve dans des conditions normales (*standard conditions*) relativement à cette action (*op. cit.*, p. 64-65).

20. A. Goldman, *op. cit.*, p. 69 (Nous traduisons).

Ce « fait important » permet de mettre au jour la très grande particularité de ce type d'action au sein de l'ensemble des actions que nous avons la capacité d'accomplir. Comme l'affirme en effet Goldman, dans la majorité des cas où nous avons le contrôle ou la maîtrise des faits et des événements, ce contrôle ou cette maîtrise dépendent de notre connaissance des relations de causalité. Par exemple, dit Goldman, que la fenêtre soit ouverte ou fermée, ou que la lumière soit allumée ou éteinte, est quelque chose que nous contrôlons ; mais c'est uniquement parce que nous savons ce qu'il faut faire, ou quelles actions il nous faut accomplir, pour ouvrir ou fermer la fenêtre, ou pour allumer ou éteindre la lumière (pour causer les faits ou les événements en question)²¹. Il en va tout autrement des mouvements corporels volontaires :

L'occurrence d'événements tels que lever la main dépend *aussi* de causes préalables ; pourtant, nous pouvons contrôler les événements en question sans avoir de connaissance de ces causes internes préalables. C'est ce fait qui sous-tend l'intuition que l'action de lever la main est « directement » ou « immédiatement » sous notre contrôle. Si l'on veut faire en sorte que la lumière s'éteigne, on doit sélectionner un certain acte comme *moyen* en vue de parvenir à cette fin. Mais si l'on veut lever la main, aucune sélection de *moyens* n'est nécessaire – on lève simplement la main²².

Dans la plupart des cas, un savoir est donc bien requis pour agir, mais l'expérience nous montre qu'il y a toutefois des exceptions, dont la notion d'« action de base », et la clause que nous pourrions dire du défaut nécessaire de connaissance²³ chez Goldman, permettent de tenir compte : nous faisons tous les jours certaines choses sans savoir comment nous les faisons, ou sans savoir comment elles se font – lever le bras pour saluer une personne, faire un clin d'œil pour signifier une complicité, etc. ; et nous contrôlons ces événements sans aucune connaissance des causes, autrement dit sans avoir besoin de savoir comment nous les contrôlons.

Or c'est précisément cela que Malebranche refuse d'admettre comme un simple fait. Sa perspective sur le mouvement corporel volontaire tient à un élément doctrinal important, sur lequel nous reviendrons²⁴, mais elle nous paraît également dictée par un certain refus de ce que la notion d'« action de base », telle qu'elle est explicitée par Goldman, revient à poser, à savoir la possibilité même de parler d'action ou de maîtrise à propos de ce qui, en

21. *Ibid.* Le principe selon lequel on ne peut faire ce que l'on ne sait pas faire s'applique donc dans ces deux cas.

22. *Ibid.* (Nous traduisons.)

23. La clause de non-connaissance est en effet essentielle à la notion d'« action de base ». C'est la raison pour laquelle Goldman affirme que l'action de provoquer par exemple telle ou telle impulsion nerveuse, que pourrait accomplir un excellent physiologiste qui sait ce qu'il faut faire pour que cette impulsion ait lieu, ne saurait être une « action de base ». En effet, elle présuppose une connaissance des causes et des effets (*ibid.*).

24. Voir notre partie suivante (« La volonté »), et plus particulièrement ce qui concerne l'impuissance du corps à se remuer de lui-même.

raison du « défaut de connaissance », peut être vu comme s'effectuant « en nous, sans nous »²⁵. Développons ce point, qui permet à notre sens de comprendre l'esprit de l'argument malebranchien.

La convocation par Malebranche des vérités de la physiologie, contre l'expérience, est liée au fait que l'on se situe dans le cadre d'une réflexion sur les causes réelles de l'action, obligeant à quitter le point de vue de l'agent et de ce qu'il a conscience d'accomplir, puisque c'est précisément ce qu'il s'agit de mettre en question. Cette réflexion est très différente de celle du théoricien de l'action, qui ne conteste aucunement les notions d'action, d'agent et d'agentivité – si un acte est intentionnel, il est bien le fait d'un sujet agentif²⁶ –, mais cherche au contraire à les penser, et qui se situe pour cela du seul point de vue qui soit pertinent, celui de l'acteur, de ses intentions et connaissances, des raisons qui le poussent à agir, etc. On comprend ainsi qu'alors que Goldman peut affirmer que l'agent a la capacité de lever son bras directement, sans avoir besoin d'effectuer d'autres actions et de posséder la moindre connaissance des causes, et qu'en cela, le mouvement du bras est une « action de base », Malebranche soit au contraire amené à remettre en cause une telle idée : si, comme les textes malebranchiens le donnent souvent à voir, le mouvement des membres est le dernier maillon d'une très longue chaîne d'événements, et non pas ce qui suit immédiatement la volonté, quelle légitimité avons-nous de le ranger dans la classe des « actions de base » du sujet ?

Le théoricien de l'action répondrait que le mouvement volontaire du bras n'est certes pas primitif du point de vue de ce qui se passe à l'intérieur de l'agent (dans son corps), mais qu'il est bien toutefois la première « action », et donc une « action de base », dans la mesure où il s'agit du premier événement intentionnel et qu'il nous est possible de contrôler ; à l'inverse, les événements physiologiques en tant que tels ne méritent pas le nom d'« action », puisqu'ils ne sont ni voulus par l'agent, ni sous son contrôle. Mais c'est là encore ce que Malebranche refuse, semble-t-il, d'admettre comme un simple fait. On pourrait, en adoptant sa logique, poser la question suivante : quelle légitimité y a-t-il à considérer que les événements qui précèdent le mouvement des membres ne doivent pas eux-mêmes être intentionnels et sous notre contrôle ? – hormis la raison

25. Malebranche n'aurait sans doute pas refusé l'idée que le mouvement volontaire est une « action de base », puisqu'il s'agit bien, comme le montre l'argument du « défaut de connaissance », de quelque chose que nous accomplissons sans avoir besoin d'entreprendre autre chose pour le réaliser, et sans avoir à posséder quelque connaissance que ce soit du corps et de son fonctionnement – ce qui est la définition même de l'« action de base ». Ce qu'il conteste est plutôt la possibilité, pour ce que nous accomplissons de cette façon, d'être véritablement de notre fait : le « pouvoir » particulier que nous avons sur notre corps – celui de le mouvoir simplement en le voulant, lorsqu'il est bien disposé, sans aucune connaissance du *quomodo* du mouvement des membres – devient chez lui une preuve du fait que nous ne pouvons être la cause réelle des mouvements corporels volontaires.

26. Le débat portera ici sur les contours à donner à la notion d'action intentionnelle et sur les critères d'individuation de l'action (voir par exemple D. Davidson, « L'agir », *Actions et événements*, trad. fr. P. Engel, Paris, PUF-Épiméthée, 1993).

consistant à s'appuyer sur les faits, qui nous montrent qu'ils ne le sont pas. Ou encore : pourquoi le mouvement du bras, par exemple, devrait-il être le premier événement intentionnel et la seule « action » effectuée par le sujet ? Une telle exigence semble au contraire paradoxale, dans la mesure où elle revient à considérer comme intentionnel et comme relevant de l'agir un fait – le mouvement corporel – qui s'accomplit dans sa majeure partie « en nous, sans nous », au sens du sujet conscient et contrôlant ou agissant. De même, et pour la raison qui vient d'être avancée, il paraît absurde d'affirmer que nous contrôlons ou maîtrisons le mouvement de nos membres. Pour être véritablement cause de nos actions, il faudrait bien plutôt, selon Malebranche, que l'ensemble des événements impliqués dans le mouvement des membres que nous souhaitons remuer, et qui sont nécessaires à leur réalisation, soient eux-mêmes intentionnels et sous notre contrôle. Il faudrait en d'autres termes que nous sachions, comme pour n'importe lequel des faits que nous sommes supposés maîtriser, ce qu'il faut faire pour mouvoir les membres, ou quels sont les moyens permettant de parvenir à cette fin.

Le raisonnement à l'œuvre dans l'argument du « défaut de connaissance » consiste ainsi à refuser l'idée même d'« action de base » et la distinction qu'elle introduit entre nos actions : le mouvement corporel volontaire, s'il est réellement de notre fait, ne saurait être accompli sans aucune maîtrise ou connaissance (la maîtrise requérant la connaissance, dans la perspective de Malebranche) de ce qui permet au mouvement de s'accomplir – tout comme l'action d'ouvrir une porte ou de renverser une tour ne saurait être accomplie sans connaissance de ce qui permet sa réalisation. C'est, entre autres choses, une certaine conception de l'agir qui est ici en jeu.

La volonté

L'impossibilité d'attribuer le mouvement des membres aux volontés que nous formons couramment, qui contiennent en un sens moins que ce qu'elles sont censées produire²⁷, vient également du fait que, pour Malebranche, les événements physiologiques survenant entre la volonté et le mouvement des membres ne peuvent en aucun cas s'effectuer d'eux-mêmes ou être pris en charge par le corps. C'est ce qui se trouve rappelé dans le passage suivant du *XV^e éclaircissement* de la *Recherche de la vérité*, qui met au jour les conditions attachées à la thèse de l'efficacité causale de l'âme en termes de volonté :

[...] supposé même que nos volontés soient véritablement la force mouvante des corps, quoique cela paraisse incompréhensible, comment peut-on concevoir que l'âme remue son corps ? Le bras, par exemple, ne se remue, que

27. En effet, nous voulons seulement lever le bras ; nous ne voulons pas également – en tout cas, pas positivement – que se produisent l'ensemble des événements physiologiques nécessaires au mouvement du bras.

parce que les esprits enflent quelques-uns des muscles qui le composent. Or afin que le mouvement, que l'âme imprime aux esprits qui sont dans le cerveau, se pût communiquer à ceux qui sont dans les nerfs, et ceux-ci aux autres qui sont dans les muscles du bras, il faudrait que les volontés de l'âme se multipliasent, ou changeassent à proportion des rencontres ou des chocs presque infinis, qui se feraient dans les petits corps qui composent les esprits ; car les corps ne peuvent par eux-mêmes remuer ceux qu'ils rencontrent, comme je crois l'avoir suffisamment prouvé. Mais cela ne se peut concevoir, si l'on n'admet dans l'âme un nombre infini de volontés au moindre mouvement du corps, puisqu'il est nécessaire, pour le remuer, qu'il se fasse un nombre infini de communications de mouvements. Car enfin l'âme étant une cause particulière, et qui ne peut savoir exactement la grosseur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui se choquent, lorsque les esprits se répandent dans les muscles ; elle ne pourrait ni établir une loi générale de la communication des mouvements de ces esprits, ni la suivre exactement si elle l'avait établie. Ainsi il est évident que l'âme ne pourrait remuer son bras, quand même elle aurait le pouvoir de déterminer le mouvement des esprits animaux qui sont dans le cerveau²⁸.

Ce texte offre un nouvel élément de compréhension de l'exigence formulée plus haut, qui donnait lieu au problème du « défaut de connaissance » : pourquoi l'âme, ou la volonté, ne saurait-elle produire le mouvement des membres, sans produire également et de manière active les mécanismes physiologiques à l'œuvre dans ces mouvements ? Parce que les corps – ici, les petits corps qui composent les esprits animaux – ne « peuvent par eux-mêmes remuer ceux qu'ils rencontrent²⁹ ». Or il est nécessaire, pour que le bras se remue, « qu'il se fasse un nombre infini de communications de mouvements » entre les esprits. Chacune de ces communications de mouvement requiert donc une cause, qui ne soit pas elle-même corporelle. De là naît une nouvelle difficulté quant à la possibilité pour l'homme d'être la cause véritable du mouvement du bras : celle de la nécessité, impossible à satisfaire, d'un nombre infini de volontés.

En effet, une seule volonté ne saurait suffire à prendre en charge tous les événements qui doivent se produire pour que le bras se remue : car quelle serait cette volonté unique ? Elle ne peut être trop partielle, c'est-à-dire porter sur une partie seulement du processus physiologique à l'œuvre dans le mouvement du bras (par exemple, le mouvement des esprits animaux qui sont dans le cerveau³⁰), puisque les autres événements requis pour que le

28. Malebranche, *Œuvres complètes*, III, p. 228. Cette supposition, qui est aussi, au début du texte, celle d'une volonté, force mouvante des corps, permet de donner davantage de force à l'argument du « défaut de connaissance » : même si l'on admettait ce que d'autres arguments rendent impossible (voir notre note 4), à savoir la possibilité pour l'âme de déterminer le mouvement des esprits animaux, cela ne serait d'aucune aide pour penser l'efficacité causale de l'âme, compte tenu des conditions physiologiques de réalisation du mouvement des membres et de tout ce qu'elles requièrent en termes de connaissances et de volontés.

29. Tel est l'acquis des arguments développés dans le livre VI (2, III) de la *Recherche de la vérité*.

30. Nous supposons ici une connaissance de l'existence des esprits animaux.

bras se remue ne pourraient alors avoir lieu. Une volonté générale – par exemple, celle de mouvoir les esprits du corps *de la façon requise pour que le bras se remue*, ou encore la volonté même de remuer le bras, comprise comme contenant implicitement la volonté que se produise tout ce qui est nécessaire au mouvement du bras³¹ –, serait de son côté trop imprécise : pour qu'elle puisse s'accompagner effectivement de l'infinité des mouvements dont dépend celui du bras, il faudrait que le corps soit capable d'exécuter de lui-même ces mouvements, dans la mesure où il lui reviendrait de « traduire » la volonté générale en mouvements particuliers appropriés. Or cela ne conduirait pas seulement à attribuer au corps un pouvoir qu'il n'a pas, selon Malebranche, mais également des connaissances que nous-mêmes ne possédons pas, ce qui serait absurde : le corps devrait en effet avoir en vue les fins de la volonté et savoir quels sont les moyens à mettre en œuvre pour les atteindre (*i.e.* comment envoyer les esprits animaux vers certains muscles plutôt que d'autres, par le biais de telle et telle communication de mouvement). Pour que l'âme puisse être cause du mouvement du bras et soutenir chaque partie du processus physiologique à l'œuvre dans ce mouvement, il faut donc bien, comme l'affirme Malebranche, « un nombre infini de volontés au moindre mouvement du corps », autrement dit des volontés qui « se multipliaient, ou changeaient à proportion des rencontres ou des chocs presque infinis qui se feraient dans les petits corps qui composent les esprits³² ».

Cela est nécessaire pour une autre raison, qui apparaît en creux dans cet autre passage du *XV^e éclaircissement* :

[...] je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, et des autres choses qui accompagnent mes volontés ; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire, de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure ; lesquels

31. Voir par exemple D. Davidson : « L'action requiert [...] que ce que fait l'agent soit intentionnel sous une description quelconque, ce qui requiert en retour, à mon sens, que ce que fait l'agent soit connu par lui sous une description quelconque [...] ». Un homme qui lève son bras a l'intention de faire avec son corps tout ce qui est requis pour faire en sorte que son bras se lève et en même temps il sait qu'il le fait. Et il va de soi que les événements cérébraux et les mouvements des muscles sont suffisants pour que ceci se produise. Par conséquent, bien que l'agent puisse ne connaître ni les noms ni les localisations des muscles qui interviennent – et qu'il puisse même ne pas savoir qu'il a un cerveau –, ce qu'il fait advenir dans son cerveau et dans ses muscles quand il meut son bras est, sous une description naturelle, quelque chose qu'il a l'intention de faire et dont il sait qu'il le fait » (« L'agir », *op. cit.*, p. 77).

32. On retrouve, par un autre biais, l'idée que ces événements sont, ou doivent être, des actions produites intentionnellement par un agent – l'homme, si l'on veut qu'il soit cause, ou Dieu, si l'on tient compte de la conclusion de l'argument du « défaut de connaissance » –, et le fait que le mouvement corporel ne saurait être une « action de base » du sujet, produite directement et sans qu'il soit besoin d'effectuer d'autres actions (si l'on veut, encore une fois, que l'homme soit cause réelle ou agent).

vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point³³.

Les volontés et les connaissances exigées par Malebranche dans les textes que nous avons cités semblent requises pour pouvoir établir un rapport – *a fortiori* de type causal – entre la volonté de remuer le bras et les mouvements du corps qui suivent de cette volonté. En tout cas, il apparaît clairement ici que l'impossibilité d'un tel rapport tient, en partie au moins, à l'absence de ces volontés et connaissances. Examinons en effet ce que dit Malebranche : il affirme tout d'abord ne voir aucun rapport entre la volonté que nous avons de remuer le bras et le mouvement même du bras³⁴. La raison pour laquelle ces deux choses sont dites « si différentes » n'est pas parfaitement claire à ce stade ; elle l'est d'autant moins que le mouvement du bras a bien *a priori* un rapport avec la volonté, que n'a pas, par exemple, l'agitation des esprits animaux, celui qui consiste à être visé par elle ou à être son objet. Par ailleurs, la différence ne peut tenir, semble-t-il, à l'hétérogénéité de nature entre la volonté, mode de l'âme, et le mouvement, mode du corps, puisque l'affirmation concerne également la volonté et ses idées³⁵. Enfin, le fait qu'il s'agisse là de deux événements numériquement distincts ne permet pas de rendre compte de façon satisfaisante de l'insistance marquée par l'adverbe de haut degré « si » (« si différentes »). Attachons-nous donc à la suite du texte, qui offre des éléments de compréhension supplémentaires.

Une thèse plus forte s'y trouve défendue, concernant un rapport dont les termes ne sont plus exactement les mêmes : Malebranche affirme en effet qu'il voit très clairement « qu'il ne peut y avoir de rapport », cette fois entre la volonté de remuer le bras et les événements physiologiques qui s'ensuivent, c'est-à-dire, non pas d'abord le mouvement du bras, mais l'agitation des petits corps que sont les esprits animaux – l'énumération se poursuit avec la mention du passage des esprits dans certains canaux des nerfs plutôt que d'autres (« un million d'autres », dit Malebranche) et

33. Malebranche, *Œuvres complètes*, III, p. 225-226. Pour une analyse de ce passage à la lumière de la critique malebranchienne du sentiment intérieur de l'effort, voir D. Kolesnik-Antoine, *op. cit.*, p. 246-251.

34. Nous laissons de côté la question du rapport entre volonté et idée.

35. Nous remercions S. Nadler d'avoir attiré notre attention sur ce point. La différence de nature entre la volonté et le mouvement, ou entre l'âme et le corps, semble néanmoins avoir un rôle à jouer dans la suite du texte, où Malebranche prend soin de rappeler que les esprits animaux sont de « petits corps ». On trouve également, quelques pages plus loin, l'affirmation suivante : « Je nie qu'il y ait rapport entre nos pensées et les mouvements de la matière » (*XV^e éclaircissement*, *Œuvres complètes*, III, p. 228). La phrase suivante (« Je nie que l'âme ait la moindre connaissance des esprits animaux, dont elle se sert pour remuer le corps qu'elle anime ») invite à faire tenir l'absence de rapport au « défaut de connaissance » plutôt qu'à la différence de nature entre pensées et mouvements ; toutefois, le choix des termes et l'existence de deux affirmations distinctes permettent de penser que l'hétérogénéité de nature entre la substance pensante et la substance étendue n'est pas étrangère au problème.

de l'infinité des mouvements ou des communications de mouvements qui doivent se produire pour que le bras se remue. L'impossibilité d'un tel rapport semble tenir en premier lieu à la différence qui existe entre les termes mêmes de la relation : le problème n'est pas seulement qu'ils appartiennent à deux ordres de réalité distincts³⁶, mais également que la volonté de lever le bras n'a rien de commun, du point de vue de son contenu, avec l'agitation de ces petits corps que sont les esprits, leur mouvement dans les nerfs et, plus généralement, une infinité d'événements qui, tant par le nombre que par la complexité, apparaissent sans commune mesure avec une simple volonté³⁷ – volonté qui ne porte pas, encore une fois, sur ces événements mêmes. L'impossibilité du rapport se trouve en second lieu comme accrue par le défaut de connaissance aussi bien que de volonté : en effet, la volonté de remuer le bras est suivie de l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire, précise Malebranche, « de quelques petits corps *dont je ne sais ni le mouvement ni la figure* [défaut de connaissance] ; lesquels vont choisir les tuyaux des nerfs entre un million d'autres *que je ne connais pas [idem]*, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, *par une infinité de mouvements que je ne souhaite point* [défaut de volonté]³⁸ ».

Le mouvement que nous appelons volontaire – celui du bras – apparaît ainsi comme le dernier maillon d'une chaîne infinie de mouvements dont nous ne soupçonnons pas l'existence et que nous ne voulons pas³⁹ : comment, dans un tel contexte, pourrait-il être rapporté à la volonté de lever le bras ? Pour cela, il faudrait que les mouvements qui précèdent et dont dépend celui du bras – Malebranche n'hésite pas à employer ici le terme de « cause »⁴⁰ – puissent eux-mêmes être rapportés à notre volonté. Mais cela requerrait qu'ils soient voulus⁴¹, et donc aussi connus, puisque comme le

36. Voir la note précédente et ce qui concerne la requalification des esprits animaux par l'expression « quelques petits corps ».

37. Cela est rendu stylistiquement par la longueur des précisions apportées par le « c'est-à-dire » : les événements physiologiques déséquilibrent en un sens la balance et donnent à voir une volonté qui ne fait pour ainsi dire pas le poids.

38. Nous soulignons.

39. Ces mouvements s'accomplissent bien « en nous, sans nous », au sens du sujet conscient et voulant, autrement dit sans l'âme.

40. L'utilisation de ce terme, qui nous situe dans un schéma cartésien et non malebranchien, nous éloigne encore davantage de l'idée selon laquelle l'âme pourrait être cause : si les causes naturelles devaient être des causes véritables, la cause la plus immédiate des mouvements volontaires serait à rechercher dans les mouvements physiologiques plutôt que dans l'âme elle-même ; en tout cas, on ne saurait faire l'économie de tels mouvements physiologiques, puisqu'il est inconcevable que l'âme agisse directement sur les membres, en vertu d'une sorte de télékinésie. Or si ces mouvements, dont dépend immédiatement celui des membres, ne sont pas eux-mêmes voulus, comment les rapporter à la volonté de mouvoir les membres ?

41. Cela correspond à l'exigence d'un « nombre infini de volontés au moindre mouvement du corps ». On pourrait alors concevoir par exemple la chose suivante : ces volontés seraient formées dans le but d'atteindre la fin plus générale qu'est le mouvement du bras, ce qui permettrait de mettre en relation la volonté de lever le bras, non pas seulement avec ces autres volontés, mais aussi avec les mouvements physiologiques qui correspondent à ces dernières et, par ce biais, avec le mouvement même du bras. On s'aperçoit toutefois, en formulant une

rappelle Malebranche dans la suite du *XV^e éclaircissement*, la volonté ne peut « agir ou vouloir sans connaissance⁴² ». Or, d'une part, nous ne souhaitons pas que ces mouvements se produisent : notre volonté porte seulement sur le mouvement du bras ; d'autre part, et plus fondamentalement, le « défaut de connaissance » fait qu'il nous est impossible de souhaiter ou de vouloir de tels mouvements.

L'ignorance des processus physiologiques à l'œuvre dans le mouvement du bras exclut donc toute possibilité de rapport entre notre volonté et ces processus mêmes, en interdisant de penser qu'ils pourraient être objet de volontés, ou encore être rapportés à une volonté de lever le bras qui les contiendrait implicitement⁴³. Par là même, une telle ignorance défait le rapport qui se donne avec évidence dans l'expérience, entre la volonté de lever le bras et le mouvement du bras : en dépit de la coïncidence des événements (le mouvement du bras suit toujours immédiatement notre volonté lorsque le corps est bien disposé) et de leur contenu, il n'y a plus de lien possible entre deux choses dont l'une apparaît à présent comme totalement étrangère à l'autre.

Cela permettra de mieux comprendre pourquoi Malebranche peut affirmer qu'il ne voit pas de rapport entre des choses « si différentes » : la physiologie n'a pas seulement introduit un hiatus considérable, voire infini, entre deux événements qui se succèdent dans l'expérience ; associée au défaut de volonté et de connaissance, elle a également fait perdre de vue l'élément de ressemblance entre ces événements, en rendant non volontaire le mouvement même du bras : s'il est vrai que ce dernier consiste dans l'infinité des mouvements mentionnés par Malebranche⁴⁴, il est à la fois l'ensemble de ces mouvements et aucun d'eux en particulier ; mais ces mouvements, nous ne les voulons pas. Le mouvement du bras n'a donc rien de volontaire, quand bien même il suit systématiquement la volonté lorsque le corps est bien disposé. Il ressort en effet des textes de Malebranche qu'un tel fait est insuffisant pour établir un quelconque rapport, *a fortiori* de causalité : il n'y a là que deux événements qui se succèdent et qui, à bien

telle hypothèse, qu'il serait dans ce cas impossible de mouvoir les membres comme nous le faisons couramment – avec, comme le dit Malebranche, « la promptitude, la justesse et la force que l'on remarque dans ceux mêmes qui connaissent le moins la structure de leur corps » (*XV^e éclaircissement, Œuvres complètes*, III, p. 228).

42. Cette précision permet à Malebranche d'exclure la possibilité pour la volonté de produire des idées : « Je nie que ma volonté produise en moi mes idées ; car je ne vois pas même comment elle pourrait les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connaissance, elle suppose mes idées et ne les fait pas » (*Œuvres complètes*, III, p. 226).

43. Cela reviendrait en un sens à poser une volonté aveugle, ce qui ne peut se concevoir pour Malebranche. Il est intéressant de remarquer que Descartes n'hésite pas de son côté à rapporter à la volonté les mouvements non connus et non positivement voulus qui suivent de celle-ci : voir Descartes, *La Dioptrique*, III, dans *Œuvres*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, Vrin, 1996, vol. VI, p. 107-108, et notre note 50.

44. Le mouvement corporel volontaire apparaît bien, tantôt comme le dernier maillon d'une chaîne composée d'une infinité de mouvements, tantôt comme l'ensemble de cette chaîne.

considérer les choses, n'ont aucun lien entre eux et ne peuvent en avoir. La seule façon de rendre compte de cette succession et de rétablir un lien entre ces événements sera, comme on le sait, de recourir à la volonté et à l'action de Dieu.

Conclusion et retour sur la relation de l'âme à son corps

Contrairement à ce qu'il pourrait sembler au premier abord, l'argument du « défaut de connaissance » est loin d'être négligeable. Certes, Malebranche n'en a nullement besoin pour fonder l'occasionalisme, et posséder les connaissances physiologiques exigées ne changerait encore une fois rien à notre impuissance. Néanmoins, il faut convaincre, ce qui requiert de combattre les préjugés tenaces qui naissent de l'expérience. Le fait est que les mouvements corporels volontaires sont des « actions de base⁴⁵ », au sens indiqué plus haut, qui nous donnent le sentiment d'avoir un pouvoir particulier sur notre corps, impossible à exercer sur les autres corps : en effet, la seule volonté suffit, lorsque le corps est bien disposé, à mouvoir comme nous le souhaitons toutes les parties du corps sur lesquelles nous pouvons agir. La relation âme-corps est en ce sens un lieu propice à la formation du préjugé causal, et à propos duquel la thèse de l'inefficacité des causes naturelles rencontrera sans aucun doute le plus de résistance⁴⁶. Il est donc impératif de s'y arrêter et de prendre le temps de défaire les évidences que l'expérience de toute une vie aura contribué à forger : telle est la fonction de l'argument du « défaut de connaissance ».

Malebranche ne fait pas seulement appel, pour cela, à la science – en l'occurrence à la physiologie –, mais également à un certain sens commun : comment pourrions-nous *faire* véritablement quelque chose dont nous ignorons totalement comment cela se fait ? Comment pourrions-nous être dits agent ou cause de ce qui s'effectue « en nous, sans nous » ? Toutefois, la possibilité même de faire des mouvements physiologiques non connus et non voulus des événements s'accomplissant « en nous, sans nous », présuppose une certaine représentation du corps propre et de la relation âme-corps, sur laquelle il nous faut pour terminer dire quelques mots.

Le problème du « défaut de connaissance » ne saurait se poser dans le cadre d'une conception qui intègre le corps au moi, comme le fait à notre sens, à l'âge classique, la théorie cartésienne de l'union. La réponse de Descartes à Arnauld, qui soulevait un problème analogue, le confirme

45. Comme nous l'avons déjà remarqué, Malebranche n'aurait pas refusé ce point ; il rejette seulement le fait que le mouvement corporel puisse, en tant qu'« action de base », être réellement de notre fait.

46. En raison de ce qui vient d'être affirmé, mais aussi du sentiment intérieur de l'effort (voir par exemple le *xvi^e éclaircissement* de la *Recherche de la vérité*, *Œuvres complètes*, III, p. 227) et du fait que c'est de nous – de notre puissance ou impuissance – qu'il s'agit ici.

d'ailleurs nettement⁴⁷. Bien entendu, la capacité du corps cartésien à se mouvoir de lui-même a ici un rôle important à jouer : les mécanismes physiologiques qui suivent les inclinations de la volonté se déroulant pour ainsi dire d'eux-mêmes, lorsque le corps est bien disposé, ils n'introduisent par conséquent aucun défaut d'action, de volonté ou de connaissance qui pourrait être retenu contre l'efficacité causale de l'âme. Mais il faut ajouter que pour Descartes, ces mécanismes que l'âme ignore et qui ne dépendent pas d'elle seule relèvent encore du moi et font partie de moi-même.

C'est bien ce point de vue que nous impose d'adopter la troisième notion primitive cartésienne : je ne suis pas seulement une âme logée dans un corps ainsi qu'un pilote en son navire⁴⁸ ; je suis ce tout formé par l'union substantielle de l'âme et du corps. Et c'est à ce tout, non à l'âme seule ou au corps seul, que le mouvement corporel volontaire doit être rapporté⁴⁹. Il est donc vrai que lorsque nous voulons lever le bras et que celui-ci se lève, un très grand nombre d'événements se produisent en nous, que nous ignorons et que nous ne voulons pas positivement ; mais c'est encore nous qui agissons ici, lorsque le corps, sans que nous sachions comment, se meut de la façon qu'il faut pour que les membres se remuent conformément à notre volonté⁵⁰.

Dans l'argument du « défaut de connaissance » au contraire, l'âme est considérée séparément du corps et ce dernier séparément de l'âme : ces deux réalités ne composent pas « un seul tout⁵¹ », qui permettrait de voir le mouvement volontaire comme un acte unique et unitaire, une seule action,

47. « Il est vrai que nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre âme envoie les esprits animaux dans les nerfs ; car cette façon ne dépend pas de l'âme seule, mais de l'union qui est entre l'âme et le corps ; néanmoins nous avons connaissance de toute cette action par laquelle l'âme meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'âme, puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement. Et cette inclination de la volonté est suivie du cours des esprits dans les nerfs, et de tout ce qui est requis pour ce mouvement, ce qui arrive à cause de la convenable disposition du corps, dont l'âme peut bien n'avoir point de connaissance, comme aussi à cause de l'union de l'âme avec le corps, de laquelle sans doute notre âme a connaissance ; car autrement jamais elle n'inclinerait sa volonté à vouloir mouvoir les membres » (*À Arnauld*, 29 juillet 1648, dans *Descartes, Correspondance avec Arnauld et Morus*, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin, 1953, p. 89 ; *Œuvres*, V, p. 221-222).

48. Descartes, *Œuvres*, IX-1, 64/VII, 81.

49. C'est ce qui explique, pour Descartes, une certaine ignorance de la façon dont l'âme meut les nerfs (voir la première phrase du passage de la lettre à Arnauld cité dans notre note 47).

50. Ces mouvements physiologiques non connus et non positivement voulus doivent d'ailleurs être dits volontaires, selon Descartes : « [le mouvement de rétrécissement des pupilles lorsqu'on tâche de distinguer les moindres parties d'un objet] doit être appelé volontaire, nonobstant qu'il soit ordinairement ignoré de ceux qui le font, car il ne laisse pas pour cela d'être dépendant et de suivre de la volonté qu'ils ont de bien voir ; ainsi que les mouvements des lèvres et de la langue, qui servent à prononcer les paroles, se nomment volontaires, à cause qu'ils suivent de la volonté qu'on a de parler, nonobstant qu'on ignore souvent quels ils doivent être pour servir la prononciation de chaque lettre » (*La Dioptrique*, III, *Œuvres*, VI, p. 107-108).

51. Descartes, *Œuvres*, IX-1, 64/VII, 81.

relevant de l'homme tout entier. La lecture des textes malebranchiens relatifs au « défaut de connaissance » ne permet pas de rattacher cela à la critique que Malebranche fait ailleurs de l'union cartésienne⁵², ou encore à sa thèse du caractère primordial de l'union que l'âme forme avec Dieu par rapport à celle qu'elle forme avec le corps⁵³. Ces deux éléments ne sont peut-être pas toutefois étrangers à la possibilité même d'un problème de « défaut de connaissance », qui suppose bien un corps qui, même s'il est le mien, n'est pas véritablement moi.

52. Voir le *xv^e éclaircissement* de la *Recherche de la vérité*, *Œuvres complètes*, III, p. 226-227, ou encore les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, *Œuvres complètes*, XII, p. 148-153 et 165-168.

53. Sur ce point, voir par exemple la préface de la *Recherche de la vérité*.