

LE POSTULAT FONDAMENTAL DE LA PHILOSOPHIE LULLIENNE *

Les roues et les triangles lulliens sont mus par une inspiration antérieure dont ils ne sont qu'un apparaître. Chercher cette inspiration équivaut à se mettre en quête des intentions profondes de Raymond, et au seuil de la quête tous les habitués de la pensée de notre auteur songent à Anselme.

Qu'aurait-il allégué, le moine «pro insipiente respondens» contre les preuves lulliennes de l'existence de Dieu? A peu près les mêmes raisons qu'il opposa à Anselme. Celui-ci déçut l'«insipiens». Raymond l'aurait déçu bien davantage. D'après le moine, Anselme fut un effronté. Pour ce même personnage, Raymond aurait été un charlatan, et un provocateur.

Et cela parce que Raymond n'impose pas de limites «de iure» à sa majesté la Raison¹. Il est heureux de jouer les esprits forts chaque fois qu'il lui arrive d'établir des parallélismes entre le croyant benêt et celui qui sait à quoi il croit. Et il se moque de tout protocole lorsqu'il doit établir des hiérarchies entre les concepts les plus purs et les mots-clé des logiques traditionnelles.

* Je transcris sous ce titre la presque totalité du premier chapitre de l'ouvrage intitulé *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* qui constitue ma thèse d'Etat et dont la parution devrait avoir lieu en 1971. Je propose dans ce travail de quelque 600 pages une lecture *agentielle* des implications fondamentales de la pensée de Raymond. La notation de ce chapitre a été ici considérablement allégée. En effet, bien des éclaircissements indispensables pour le public universitaire français seraient superflus pour les spécialistes qui lisent ESTUDIOS LULIANOS. De même, les textes auxquels renvoie l'article étant parfaitement accessibles à ces mêmes lecteurs, j'ai évité de les retranscrire et me suis souvent borné à en indiquer les lieux.

¹ Il dit souvent qu'il lui en impose, car on ne peut pas ne pas le dire lorsqu'on ne fait pas de la dialectique dans le vide et en cachette, mais sur la place publique; on ne peut pas ne pas le dire quand on a constamment besoin de l'appui des facultés et du pape. Mais l'oeuvre de Raymond dément continuellement cette affirmation bon enfant. Je consacre à cette question des limites de la raison la première partie du IV chapitre de mon livre.

La rigueur de la méthode anselmienne devient charme chez Raymond Lulle — au meilleur sens du mot, au pire aussi. Des prémisses que je me dispose à rappeler découle une curieuse pensée, courageuse et prudente, la pensée d'un philosophe chrétien qui manie la terminologie du « libre-penseur » avec une naïveté désarmante à force de raffinement. Nous aurons bien le temps de nous en rendre compte.

L'Inquisiteur aurait dit que se charme n'était que le côté endimanché de la prose de cet ignorant² de Raymond Lulle. Mais l'Inquisiteur sait-il toujours de quoi il parle?

Raymond était-il ignorant jusqu'au point de ne pas savoir, par exemple, ce que ces contemporains entendaient par des notions au contenu si divers que « personne », ou « substance », ou encore « essence », « existence », enfin « nature » ? Je ne le crois pas. Il le savait certainement, puisqu'il en donne, quand il le faut, des définitions aussi plates que traditionnelles. « Etre » aussi, il sait ce que cela semble bien vouloir dire. Et « non-être » bien davantage³. Unité aussi. Et pluralité.

Ces notions sacro-saintes sont énoncées normalement suivant un ordre précis. On les hiérarchise. Raymond manigance cet ordre et ajoute à ce cortège un autre terme, qui va les précéder tous. Ce terme c'est « Faire »⁴. Sans lui, essence, et substance, et nature etc. ne sont que « flatus vocis ».

Ce qu'on entrevoit aujourd'hui, cette idée qui, péniblement, fait son chemin — la primauté de l'agir sur l'être ou, tout au moins, que le non-être soit la conséquence certaine et tragique du non-faire — constitue le postulat capital de la philosophie lullienne. Tout est subordonné à l'action dans la pensée lullienne; absolument tout, que ce soit dans la sphère de l'éthique ou dans celle de l'ontologie, voire de la théosophie⁵. Et l'être, dans sa totalité, appartient à la sphère de l'agir. Disons, pour que ce soit clair, que rien n'est (dans la pensée raymondienne) s'il n'y a par d'agir et que rien ne demeure dans l'être si l'agir ne demeure agissant.

Ce dynamisme outrancier constitue, à mon avis, l'apport le plus original de Raymond à la pensée du Moyen-Age occidental et chrétien.

² Pour EYMERICH, l'ignorance de Raymond est hors de doute: Dominus papa Gregorius XI interdixit et condemnavit doctrinam cuiusdam Raymundi Lull catalani, mercatoris de civitate Maioricarum oriundi, laici, phantastici, imperiti. (Directorium Inquisitorum, ed. Romae 1585, p. 272, a).

³ Le rôle tragique du non-faire dans la spéculation lullienne me semble indéniable: je consacre à cette question la septième partie du III chapitre de mon livre.

⁴ Cf. note précédente.

⁵ J'examine particulièrement ce problème dans le chapitre que je consacre à l'« unificientia » lullienne, en grande partie inspiré de l'excellent ouvrage de R. PRINGMILL, *El microcosmos lullü*, Palma de Mallorca 1960.

Et le fait qu'il ait été perverti par la manipulation maladroite de la Combinatoire, dont le prérenaissance se rendit coupable, ne change rien à l'affaire.

L'intuition première de Raymond ira se compliquant et s'éclaircissant en même temps, mais elle demeurera. Raymond lui reste fidèle, bien que la permanence de ce postulat⁶ n'ait pas été toujours aperçue. On a pas vu sa portée ou bien on a considéré qu'il s'agissait là d'une phantaisie de plus de Raymond le fantasque. Il est temps de rappeler l'importance de l'agir dans la pensée lullienne et de faire comprendre, s'il se peut, que c'est cette intuition première, et non le bababondage incessant de Raymond qui doit permettre de qualifier de «philosophie de l'action»⁷ celle du fou de Majorque. On peut établir un parallèle entre les différentes formes de l'expression lullienne et les diverses étapes de son cheminement⁸. Mais en procédant de la sorte on pourra, en fin de comptes, postuler seulement que Raymond ne se désintéressait point de l'efficacité de son travail. Mais le prouverait-on, que cela reviendrait à enfoncer un porte ouverte; car, depuis toujours, l'apologiste s'est occupé de son public et le missionnaire véritable (je veux dire: pas le croisé ni le condottiere du bon Dieu) n'a parlé aux «gentils» que pour s'en faire comprendre: il lui a donc fallu adopter leurs points de vue et tenir compte de leurs sauts de caractère s'il n'a par été capable de saisir même leur forma mentis. C'est enfin autre chose de plus vrai et d'infiniment plus profond qu'il faut comprendre lorsqu'on parle de «philosophie de l'action» et que l'on en parle en songeant à Raymond.

Levinas —dont la philosophie du visage est si proche à maints égards de la philosophie lullienne de l'amour— remarque justement que «notre philosophie repose sur l'indissoluble lien entre l'Un et l'Être, lien qui s'impose à notre réflexion parce que nous envisageons l'exister toujours dans l'existant un»⁹. Si on garde l'existant un et on le formule de nouveau dans un contexte plotinien, la phrase, de même structure, aura un tout autre son, et il serait maintenant inopportun de dire quelle en serait la saveur dans l'esprit du lecteur. La pensée raymondienne a une autre source. L'évidence des évidences n'est pas

⁶ Le seul, au demeurant. Et il se protégera sous une panoplie de raisons, qui feront de lui une vérité philosophiquement rigoureuse.

⁷ Ce qualificatif, que les frères Carreras y Artau utilisaient déjà sans trop s'y attarder, constituera le titre de l'ouvrage d'A. LLINARES (Raymond Luce. *Philosophie de l'action*. Paris-Grenoble 1936); mais chez cet auteur, «action» équivaut à «activité» ou dépense physique et mentale de l'apologiste et du réformateur en quête d'efficacité.

⁸ Telle est la voie empruntée dans l'ouvrage que l'on vient de citer, cf. note 7.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*. La Haye 1961, p. 251,

pour lui, l'unité de ce qui est, mais la pluralité indispensable des constitutifs de l'action. En cela Raymond, si traditionnaliste, joue les francs-tireurs.

Le Dieu de Raymond est légion¹⁰, comme le diable de l'Évangile! Il faut absolument brûler Raymond et mettre de l'ordre dans son olympe.

Voilà, en deux mots, à quoi aboutissait l'Inquisiteur Eymerich après mille veilles d'étude. Malheureusement pour l'Inquisiteur Raymond était déjà trépassé quand le lullisme devint populaire. Notre homme échappe donc à la question. Mais pas ses livres, et ainsi, si Raymond ne fut brûlé qu'en éphigie, les dieux lulliens eurent les honneurs du feu.

Les inquisiteurs étaient souvent bien méchants, et ils le savaient. Mais il leur arrivait aussi d'être d'une ignorance parfaite, mais ils l'ignoraient. Ils se trompaient donc avec une parfaite assurance et une délicieuse innocence. Les deboires de l'oeuvre de notre auteur en portent témoignage.

Raymond s'abreuvait aux sources de la tradition chrétienne, mais il ne rougissait pas de se désaltérer aux traditions judaïque et islamique. Rien d'aberrant à ce qu'il eût pu pécher par excès dans le sens du monothéisme absolu plutôt que dans celui d'un trinitarisme tâtilon. Cela ne fait rien: l'inquisiteur décréta que Raymond adorait une foule de dieux. Mais comment le savait-il, l'inquisiteur? Eh bien, parce qu'il était inquisiteur et que, dans ce métier, il faut tout savoir. Par la torture on aboutit, c'est connu, à faire dire n'importe quoi à n'importe qui. Torturez un texte, il passera aux aveux. Et les textes lulliens avouèrent.

Car il est bien question d'une certaine forme de pluralité dans la théodicée lullienne. Mais elle est subtile. Or l'inquisiteur lui applique la question. Après le conditionnement réglementaire les textes lulliens ne parlèrent plus d'une pluralité unifiante, mais uniquement d'un Olympe: «Quod Deus pater est multiplicabilis, et Deus filius consimiliter»¹¹; «quod in Deo sunt plures essentiae»¹². Que vous en semble: en faut-il davantage? Et le bon fonctionnaire de déchirer ses vêtements.

En réalité, Raymond ne met jamais en doute le principe philosophicothéologique du monothéisme.

¹⁰ ...Quae doctrina (Raymundi Lull) continebat plus quam quinquagentos articulos erroneos (...). Primus articulus est: quod Deus habet multas essentias. In Libro de philosophia amoris. Directorium, p. 272.

¹¹ Directorium, p. 273 a (art. XIV).

¹² Directorium, p. 272 b (art. I).

D'autres ténors de la tradition occidental-chrétienne furent gênés par le besoin de donner des explications rationnelles du dogme trinitaire et ils se libèrent à mille filigranes pour maintenir avec une fermeté égale monothéisme et trinité. Mais en général le monothéisme était considéré par eux comme une vérité première, d'ordre théologique assurément. L'Un suffisait. Le dogme trinitaire, lui, était admis, intégré à un système de pensée, mais on ne se donnait pas tellement la peine de l'argumenter. A quoi bon d'ailleurs, puisque c'était un dogme? Le souci de fournir des explications formelles et rationnelles (des justifications, plutôt que des preuves) ne manquait jamais, mais on se hâtait d'aller au delà, de dépasser toutes ces vérités, plus hautes que la vérité elle-même, et auxquelles on faisait les honneurs que l'on fait aux évidences, tout en se gardant bien de leur donner cet épithète et de les ranger dans cette catégorie.

Pour Raymond, les choses se passent tout autrement. Ces idées, il n'a pas besoin, lui, de les étudier comme *in vitro*; pas la peine de créer autour d'elles, par des procédés de laboratoire, une atmosphère hostile pour voir comment elles se comportent. Unité et trinité, voila des dogmes qui ne vont pas de soi pour tout le monde autour de lui. D'autres penseurs chrétiens raisonnent, à ce propos, contre des *in folio* ou pour un public acquis d'avance. Et cela se sent¹³. L'adversaire absent a les épaules bien plus larges que celui qui est là; l'adversaire absent, on ne l'a jamais vu: on sait donc qu'il est imbécile, atteint de forte myopie, et de mauvaise foi. On n'en est que plus à l'aise pour le caricaturer, voire pour se le tailler à sa guise. Raymond, lui, vit avec l'infidèle. Il côtoie l'hérétique, et le juif. Il se met à l'école du musulman. L'incroyant, l'hérétique, l'infidèle, le mécréant ne sont pas des croquemitaines, mais des gens qu'il rencontre tous les jours, et auxquels il parle. La relativité totale, sinon de la vérité dogmatique, au moins des exposés qui la fardent est une expérience quotidienne pour Raymond. Il ne peut pas, s'il tient au dialogue — or il y tient parce qu'il veut s'instruire et convaincre —, se réfugier dans les traités de théologie pour fonder son système et son langage et pour gagner l'adhésion de son interlocuteur.

Raymond donnera donc le rang de postulat philosophique à ce que d'autres considéraient comme une vérité d'ordre théologique¹⁴. L'aboutissement est le même; la démarche de l'esprit est, méthodolo-

¹³ Les moines d'Anselme ne passeront pas au bouddhisme, si leur père abbé ne les convainc pas. Ils ne quitteront même pas leur cloître.

¹⁴ et ce postulat sera traité comme tel. L'argumentation qu'il rendra possible prouvera, en fin de comptes, sa vérité.

giquement parlant, très différente. Raymond tourne délibérément le dos aux auctoritates. Comme Anselme, il n'admet que des raisons nécessaires. Les sousentendus dogmatiques conviennent aux théologies de tous les bords? Les postulats méthodologiques aux philosophes de tous les temps. Et Raymond est philosophe, même et surtout lorsqu'il parle en théologien.

Le monothéisme lullien sera donc établi sur des assises philosophiques: non sur le vide, comme s'il s'agissait là d'une élégance de style ou d'une concession rhétorique («on ne peut pas ne pas parler de cela»). Ce monothéisme ne nous apparaîtra point comme un garde-fou qui est là, que l'on a trouvé là, et qui est bien utile pour empêcher du vrai. Il est le principe sur lequel Raymond essaiera d'abord ses armes et sa panoplie de logicien. Car la quête, dans l'univers de Raymond, se mène dans une forêt pleine d'embûches et de carrefours. Et il n'y a pas toujours, comme dans celle des chevaliers du Graal, un personnage à la brillante armure qui vous indique le chemin à suivre ou une recluse pour vous expliquer que vous vous êtes égaré.

Dieu existe-t-il? Si oui, est-il un, est-il plusieurs?

Ces deux questions, à l'aube de la réflexion philosophique lullienne, en impliquent deux autres: faut-il passer par Dieu pour aboutir à la vérité, ou bien est-ce le vrai qui aboutit à Dieu?

Raymond veut répondre rationnellement à ces questions. Et il aboutit à ceci: si Dieu est, il est plusieurs; ou alors il n'est pas. (L'inquisiteur, avouons-le, avait quelque raison de s'inquiéter). Cette existence est postulée. Mais utilisons déjà le vocabulaire lullien et disons, plus, proprement que l'hypothèse de l'existence est considérée digne de réflexion¹⁵. Cela veut dire qu'elle est admise comme hypothèse et que l'on s'empressera de l'étayer sur des arguments solides et d'ordre purement rationnel.

Le caractère pluriconfessionnel du monde lullien aurait pu conduire Raymond à une philosophie sans Dieu¹⁶. En effet, ce Dieu

¹⁵ *Utrum sit aut non sit* est la première de la série de questions que Raymond veut que l'on se pose à propos de n'importe quel sujet de connaissance? Cette première question vise à écarter ou à confirmer la possibilité logique de la recherche. Si la réponse est affirmative, c'est que les composants internes de l'objet n'impliquent pas de contradiction, tout au moins tel qu'il est conçu, et l'analyse est viable. Dans le cas contraire, la recherche s'arrête là, et on passe à autre chose, sans qu'il soit nécessaire de formuler les questions suivantes et d'en épuiser la série. Si on objectait que la méthode des questions et des réponses est loin d'être formellement élaborée à l'aube de la réflexion lullienne, on répondrait que la matérialité de cette méthode est bel et bien présente dès le prologue du *Livre du Gentil* et des trois sages et qu'elle constituera, implicitement ou explicitement, le fondement méthodologique de tous et chacun des chapitres du long discours de la recherche lullienne.

¹⁶ Personnellement, je me refuse à croire que les déboires du gentil, dans le

que l'on ne saisit que par ses attributs est bien différent chez les uns et chez les autres. Donnez-leur le nom que vous voudrez, mais la tradition juive, musulmane et chrétienne discordent à leur propos davantage au point de vue formel — de l'appellation ou de la fonction de la « chose » elle-même; je veux dire par là que les attributs demeurent toujours des attributs dans les trois traditions et que leur rôle de médiateurs entre l'ineffabilité divine et le discours humain est toujours le même. Mais l'athéisme ne convient pas à Raymond et, compte tenu de ce que nous venons de voir, sa résolution est très compréhensible et complètement plausible:

Trêve d'écritures et d'argumentations valables dans la Sinagogue et inutiles dans la Mosquée ou dans la Collégiale. Le fondement scripturaire n'en est pas un: lois, cela s'écrit au pluriel. Cherchons donc d'autres principes et d'autres critères, et cherchons-les en nous et non ailleurs. S'il nous font aboutir aux écritures, tant mieux. Sinon, tant pis. En dépouillant les prédites trois traditions de leurs bagages conceptuels et de leurs litanies d'épiphanies, retenons-en le principe. Et demandons-nous aussitôt ce qu'il en serait des fondements de tout discours sur soi-même et sur le monde, si Dieu n'était pas, ou, plus précisément, si l'on tenait pas compte de l'existence de Dieu.

Il faut, pour voir de près la nécessité de ce préambule, ouvrir le Livre du gentil et des trois sages, cette oeuvre de jeunesse du philosophe catalan. Faisons-le.

Les sages, instruits par Dame Intelligence¹⁷ qui leur a donné à contempler une floraison magnifique de postulats ontico-éthiques¹⁸, constatent qu'il est absurde de nier l'existence d'un Dieu¹⁹. Éliminez l'iden-

livre de son nom, et le personnage lui-même (*hac un gentil molt savi en filosofia (...)* *Aquell gentil no havia coneixença de Déu, ne creïa esser nulla cosa*, Obres essencials I, p. 1057) soient une pure invention de l'esprit lullien, compte tenu surtout du moment culturel de Raymond. Non qu'il lui faille, à Raymond, un personnage concret: je pense que l'athéisme raisonné cadre parfaitement avec sa situation historique.

¹⁷ Obres essencials, I, 1058 b.

¹⁸ Dame Intelligence explique aux sages (OE I, 1058 b - 1059 a) la signification des symboles dont sont chargés les cinq arbres à l'ombre desquels ils entreprennent de discuter. Il faut retenir surtout, du discours de Dame Intelligence, ce qu'elle appelle les « conditions » des arbres. Rappelons-les: Dans le premier arbre, on doit toujours connaître en Dieu — et lui attribuer le maximum de noblesse en essence, en vertu et en actes; les fleurs (symbolisant les vertus divines) ne doivent pas être réciproquement contraires, et les unes ne doivent point être inférieures aux autres. Pour le second arbre: que les vertus créées soient d'autant plus grandes et d'autant plus nobles qu'elles signifient et démontrent plus fortement la grande noblesse des vertus incréées; que les créées et les incréées ne soient pas réciproquement contradictoires. Les conditions des arbres suivants ne sont que des doublons des conditions des premiers arbres. Idées constantes à cette méthode des conditions: nécessité d'une concordance entre les semblables, réciprocité des idées de perfection, d'essence et d'« agentia ».

¹⁹ Les symboles des cinq arbres ratifient la conviction des ages, mais lorsque

tité absolue entre l'idée du souverain bien et l'existence d'un être souverainement bon et vous aboutirez à des aberrations comme celle-ci: que plus le bien est aimable, plus il est aussi haïssable, et que plus il est haïssable, plus il est aimable; plus ce qui a du pouvoir en a, plus cela même est impuissant; et plus ce qui est sage l'est, plus cela concorde avec l'ignorance et la bêtise²⁰.

Par quel biais et par quel vicieux subterfuge aboutit-on à cela? Par la considération de ce que serait, lue à l'envers, une méthode anselmienne de raisonnement (qui, comme tout le monde le sait, conduit l'esprit de la considération de la forme d'une certaine idée à celle de la nécessité de son contenu). Je ne m'attarderai pas sur la réponse qu'Anselme donne à l'insensé: elle est présente dans tous les esprits. Et elle n'est point absente de la formulation des répliques que les trois sages de Raymond font au philosophe que les interroge. Il est évident, pour l'entendement humain, qu'il faut établir une relation particulière, unique, entre les idées de perfection et d'existence. Il semble, en outre, que l'on conçoive très bien une perfection accomplie, totalement achevée, ne devant le moindre vassalage à l'idée d'imperfection. Il le semble, on en a la certitude, car l'on constate que, dans le monde de la finitude, dans le fief du non-être et de l'inachevée, le bien et l'être coïncident déjà, d'une façon précaire, partielle, mais réelle. Ne postulez pas l'existence d'un être souverainement étant: il faudra en conclure que le bien n'est jamais pur et que s'il l'était, lui, synonyme de l'être, il ne ferait bon ménage qu'à trois, c'est-à-dire avec l'être et le non-être conjointement. Voilà une belle absurdité selon Raymond et, croit-il, selon la raison humaine en général. Cette raison acquiert de la sorte, par cette absurdité, l'idée d'un être souverainement étant, ce qui revient à dire souverainement bon, en qui existence et bonté coïncident nécessairement sans la moindre servitude à l'inexistence ou au manque de bonté. La perfection de cet être n'est vraiment pleine que si cet être — disons plus simplement, l'être — est, car l'existence hors de l'intellect est plus parfaite que l'existence conceptuelle seulement²¹.

Les sages lulliens développent toute une série d'arguments de ce style. Et ils aboutissent ainsi à un autre couple d'idées: celui que constituent les idées de perfection et d'amour. Ces deux idées, que nous trouvons asssemblées dès l'aube de la pensée lullienne, devront accompagner cette pensée tout au long du chemin qu'elle parcourra. Il est

ceux-ci les expliquent au gentil (OE I, 1060 a - 1071 b) il apparaît qu'ils renvoient à des raisons excluant la possibilité de l'inexistence de Dieu.

²⁰ Cf. le premier arbre du premier livre (OE I 1060 b - 1063 b).

²¹ OE I, 1060 b.

donc important. d'énoncer dès maintenant l'argument qui les enchaîne.

L'amour et la perfection coïncident avec l'être. L'imperfection, elle, concorde avec le non-être. Or l'imperfection et le non-être concordent avec l'être chez l'homme et chez les autres créatures: l'homme et les créatures ne sont que parce qu'ils dépassent partiellement le non-être, tout en lui demeurant subordonnés. Combien l'amour et la perfection ne conviendront-ils davantage chez un être sans défaillance n'étant aucunement assujéti au néant. Si cet être n'existe pas (s'il n'a qu'une apparence matérielle et n'est qu'un *flatus vocis*), l'être et la perfection ne conviendraient que chez des êtres imparfaits à moitié étants et à moitié non étants. Cela est impossible, car de ces demi-étants nous n'aurions pu extrapoler l'idée, évidente, de perfection et d'existence parfaites. Et cette impossibilité démontre à la raison l'existence de l'être en qui perfection totale et existence coïncident.

Mais il avait été dit que la perfection et l'amour coïncidaient avec l'être. Et il est certain que les mêmes inconvenances — ce même besoin de non-être pour être vraiment — seraient évoquées, si l'analyse était centrée sur l'idée d'amour. L'amour eût apparu d'autant plus parfait qu'il aurait ressemblé davantage à son vase imparfait et à son imparfait modèle: l'être-mélange. Or cela ne se peut; l'amour ne peut convenir à l'idée d'imperfection (lorsqu'il est accompagné du verbe être) aussi bien qu'à celle de perfection, car il n'est pas de nature amphibie. Il correspond donc une existence réelle à l'idée — évidente — d'une perfection amoureuse²².

Voilà donc de quelle nature sont les réflexions que Lulle propose pour établir philosophiquement et sans tenir compte — formellement, bien entendu — des postulats scripturaires, l'existence d'un être souverainement parfait.

Que vaut cette réflexion? Je n'ai pas à me le demander ici. Je ne peux qu'inviter le lecteur à les référer à cet univers homogène qui est celui du savoir du Moyen Age et à les juger ensuite, tenant compte du caractère «scientifique» d'une cosmologie fondée sur une sympathie universelle. Ce qui doit être relevé, en revanche, est cette manoeuvre qui aboutit à fonder sur des critères de nature ontologique une proposition dont les sousentendus scripturaires sont indéniables et patents²³.

²² J'allège ici et restructure les deux premiers paragraphes d'OE I, 1062 a, dont j'ai proposé par ailleurs (Lulle. Paris, Aubier-Montaigne 1967, p. 105-107) une traduction littérale. Pour que cette argumentation soit plus compréhensible, il faut rappeler que l'amour postule, d'après Raymond, la nécessité de son propre exister, comme le fait la seule idée, d'être parfait.

²³ On dira que les bases scripturaires sont bien là; mais on accordera que l'univers lullien ne pouvait pas considérer comme une base scripturaire ce qui était commun

Mais l'argumentation lullienne nous réserve d'autres surprises.

Je commençais en disant que, pour Raymond, si Dieu est, il est plusieurs. Ou alors il n'est pas. Entendons-nous: le trinitarisme lullien l'emporte de loin sur son monothéisme et ceci aussi et surtout dans ses ouvrages polémiques.

La raison de cette primauté dans les préoccupations lulliennes? D'opportunité seulement? Qu'il lui faut renchérir sur le dogme chrétien par excellence, différentiel par essence, pour obtenir l'adhésion des deux religions monothéistes, dont les fidèles sont le souci constant de Lulle? Je ne le pense pas, et ce n'est pas pensable. Tout d'abord pour une raison singulièrement pratique: que l'adhésion est plus facile si on minimise la portée des points de discordance que si on les accentue. A ce propos comment ne pas songer à Martin Buber qui se moque, à juste titre, de ce dialogue (qui n'en est pas un) des hommes d'église décidant de ne parler que de ce qu'ils savent leur être commun et diluant dans le charme de la reconcontre les vrais thèmes de dialogue, de peur de ne plus avoir le reconfort de se rencontrer encore²⁴. Dans cette perspective, Raymond aurait eu davantage de succès —et d'adresse— s'il avait noyé dans le monothéisme de sa religion le trinitarisme qui lui appartient aussi.

Pourquoi donc cette insistance sur la pluralité?

Elle est l'aboutissement généreux de cette intuition première de Lulle dont on a déjà parlé, intuition qui devient charpente de toute sa philosophie, fondement et clé de voûte en même temps de la merveille de sa mystique. Reprenons l'étude de ce choix initial:

L'option par excellence dans la philosophie lullienne est celle d'une curieuse et féconde primauté de l'agir sur l'être ou, pour le dire en termes lulliens, de l'agentia sur l'existence. La philosophie lullienne est ainsi faite, qu'elle ne peut concevoir ni l'existence ni l'être de ce qui n'agit pas. La première expérience n'est pas celle de l'être, mais celle du faire; non une présence, mais une action. Action et inaction s'opposent dans son système avec plus de violence qu'exister et inexister, être et non-être.

Des arguments pour établir ce principe? Une foule: l'oeuvre entière de Raymond, et elle est vaste. Le principe est toujours là; il fait

à toutes les écritures, car, justement, la réflexion humaine, qu'elle se rattachât à un courant religieux ou qu'elle prit son élan dans les textes platoniciens ou aristotéliens, trouvait toujours à son sommet le plus élevé un «quelque chose» d'essentiellement déifiable et d'effectivement déifié. Raymond ne croit donc pas nous abuser en disant bien haut sa méfiance des écritures.

²⁴ MARTIN BUBER, *La vie en dialogue*, trad. J. Loewenson-Lavi .Paris 1959, p. 110-112.

l'objet de traités entiers. L'Art ne sert à quelque chose que si son fonctionnement a lieu dans un univers conceptuel purement dynamique; et il faut encore s'y référer lorsqu'il n'en est pas question explicitement, pour comprendre le sens des analyses lulliennes.

Lulle ne conçoit l'action que comme le résultat du rapport (ou le point de convergence) de trois corrélatifs: l'agent (ou agissant), l'agissable et l'agir. Chacun des trois est absolument indispensable pour obtenir l'action proprement telle.

Ceci semble aller de soi lorsqu'on parle du concret, de ce qui est matériel et tangible; et davantage encore lorsqu'on applique le principe trilogique à rapport. Prenons un exemple: l'amour. Il n'y a, à proprement parler, d'amour que s'il y a aimant, aimable (ou aimé, selon que l'action soit considérée accomplissable, ou accomplie) et aimer. Et il ne peut y avoir d'aimer, cela va encore de soi, sans aimant et aimable, quelle que soit la nature de l'aimant ou de l'aimable ou la réalité de l'aimer²⁵.

Mais on dira qu'il n'y a rien là de bien nouveau, car la notion d'amour se prête, mieux que nulle autre, à ce genre d'analyses. Cette précision, qui vaut banalisation de l'analyse n'est correcte qu'à moitié.

Ce qui est nouveau, c'est l'universalité de la méthode ou, si l'on préfère, l'étendue et la profondeur infinies de son champ d'application. Méthode universelle, parce que la primauté de l'«agentia» ne pouvait qu'aboutir à une primauté du rapport, étant donné que, *par la grâce de l'«agentia» sans laquelle il n'y a point d'«existentia», on ne peut considérer que comme dédoublée, que comme plusieurs n'importe quelle existence, l'existence étant, d'abord et toujours —et surtout— opération.*

Et voici que Raymond parle de l'être par excellence, du souverain Étant, qu'il découvre par une démarche tout anselmienne, avec ce même langage des constitutifs de l'action:

La pluralité chaotique des choses est la marque de l'empire du non-être.

La pluralité harmonieuse des choses²⁶ est la marque de l'empire de l'être.

²⁵ Il faut revenir constamment sur cette pluralité lorsqu'il est question de la mystique proprement dite, car quelles que soient les approches que l'on puisse tenter de cette littérature —chez Daymond, bien entendu—, on trouve toujours en chemin cette trilogie et ce dynamisme-à-tout-prix.

²⁶ Et non leur unité, car elles ne sont jamais une; elles ne peuvent donc pas imposer comme une évidence l'idée d'une unité transcendante et *uniquement* une. A moins que l'on sache déjà que *unum* ne signifie que la trilogie de l'*unificare*.

L'être et le non-être se livrent une bataille sans trêve dans le mondes des mixtes: le non-être pour s'y installer, l'être pour l'ordonner, et le rédimier ainsi.

La transcendance échappe totalement au l'emprise du non-être, donc de la corrosion du pluriel chaotique.

Mais dans une perspective exemplariste, la transcendance est source de toute perfection. Dans le monde d'ici bas les choses ne sont que si elles agissent et leur être se mesure à leur agir. L'être souverainement étant est donc, par définition, souverainement agissant. Il est, tout simplement. Il agit donc, tout aussi simplement.

Parce la pyramide des perfections ne peut avoir qu'un sommet, et non une foule, l'être souverainement parfait ne peut être qu'Un. Or, parce qu'il est un, et parce qu'il est acte pur, il ne peut être que plusieurs!

En effet, cette existence suprême est aussi et surtout l'«agentia» suprême. Acte pur. Mais la pureté de cet acte ne transcende pas les prétentions de l'analyse lullienne. Elle est intelligible, et compréhensible.

«Dieu est acte pur, et il est une substance immatérielle et dépourvue d'accident. Dieu est aussi nature immuable et atemporelle». C'est ainsi que Dieu est défini dans le *De inventione Dei*, ou traité de l'Un²⁷. Or l'Un est plusieurs dans une philosophie de l'«agentia», qui ne raisonne pas sur des états (ou des «étances») mais sur des actions et des manières de faire²⁸.

Pour mieux comprendre cela, voyons de plus près les raisonnements lulliens:

Dieu est un, et il est parfait. Nul de ceux à qui Raymond s'adresse ne nie la réalité d'une sagesse et d'un amour divins. La sagesse divine sait. L'amour divin aime. Et cela nécessairement, car nul ne concevrait une sagesse divine qui ne sût pas, ni un amour divin qui n'aimât pas²⁹.

²⁷ Deus est actus purus, et est substantia ab omnia materia et accidente disparata; etiam Deus est natura sine motu et sine successione considerata. De inventione Dei, ROL I, p. 327.

²⁸ De sorte qu'il n'y aura point de notion, philosophique ou non, qui ne traduise pas un acte plutôt qu'un autre.

²⁹ L'évidence du savoir et de l'amour divins constituent le point de départ du *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, dans lequel Raymond s'emploiera à montrer que «si una dignitas habet actum, et reliquae habent actum» Cf. note 39. Voici le début de ce livre: «Quidam homo christianus, diu laborans cum infidelibus disputando mirabatur, quare humanus intellectus est ita impeditus ad contemplandum beatissimam trinitatem et ad dandum certitudinem infidelibus. Et dum sic considerabat, videbatur ei, quod esset pro tanto, quod non ita de actibus omnium divinarum rationum

En d'autres termes, la sagesse suprême est savoir et l'amour suprême est aimer.

Il n'en est pas autrement pour l'unité: l'unité divine unit et unifie:

Dieu, en tant qu'il *est un*, ne peut se produire lui-même c'est-à-dire qu'il ne peut produire l'unité qu'il est, car nul être ne se produit lui-même³⁰. Il doit donc, en tant qu'un, produire l'un pour que l'unité qui est la sienne soit accomplie dans une fin qui lui convienne, c'est-à-dire qui recouvre parfaitement l'intensité de la cause. Dieu Un est donc production (productio), car la perfection de l'agir l'exige et qu'elle exige qu'il y ait produisant et produisible (ou produit), que l'un soit différent de l'autre et que l'unir soit en eux ou, plus exactement en résulte. Ainsi seulement il y aura trois réalités concrètes, co-essentielles et connaturelles sous le terme d'unité et toutes les trois seront de même essence et nature. Ainsi, «grande est l'unité des trois, de l'unifiant, de l'unifiable et de l'unifier³¹».

Mais ces trois doivent être nécessairement distincts. Car, dans le cas contraire, l'unité ne pourrait pas faire produire l'un à celui qui est

tractabatur, sicut de actibus divini intellectus et etiam voluntatis» (à paraître, in ROL IX).

³⁰ Entendez qu'être *n'est pas* se produire soi-même, mais déjà produire autre que soi. Ce qui n'est pas absurde dans ce contexte.

³¹ Cf. le chapitre De trinitat (Libre de Blanquerna) OE I, 286-287, où Raymond joue —et se grise de son jeu, avec les notions de pluralité, d'unité, de trinité, de diversité. Raymond doit aboutir à proclamer que l'unité divine est la plus *une* qui soit, mais que sa pluralité doit être la plus *plurielle* qui soit (que l'on se souvienne, à ce propos, des conditions des deux premiers arbres du Libre del gentil): e per açó entès inconvenient que si pluralitat ni eternitat creada no pot ésser sens composició, que.s seguesca que *la trinitat sobirana covenga ésser composta*; car enaixí com la sobirana trinitat pluralitat, és dessús a pluralitat trinitat, creada en bonea, granea, eternitat, poder ec., enaixí cové que li sia dessús en simplicitat; car si la unitat de Déu és en simplicitat sobirana a tota unitat creada, enaixí.s cové que lo sobirà bé haja pluralitat ab què sia dessús en simplicitat a la pluralitat creada (l.c.) Il faudrait citer à ce propos toute la VI partie de l'Arbre apostolical (OE I 688-695) et transcrire totalement le Liber de compendiosa contemplatione (ROL I), dont j'extraits ce court fragment: Die et nocte sum in maxima cogitatione quaerens, ubi sit summus intelligibilis, amabilis et memorabilis. Et datum est mihi responsum, quod est in summa voluntate summe existens et agens, in qua summum agens et summum agibilis et summum agere intelligendo, amando et memorando concordant distincte, quia sine distinctione concordantia esse non potest, neque sine concordantia summus agens, agibilis et agere concordare non possunt, atque a contrarietate non possent esse separata. Ostensa est igitur divina trinitas, quam inquirimus et veraciter adoramus. ROL I, p. 78. Cf. aussi le chapitre IX de l'Ars mystica (ROL V, 317-320), et notamment le premier des arguments allégués en ce lieu, dont voici la preuve de la majeure: Ens unissimum et virtuosissimum esse non potest sine operatione. Ubi cumque est operatio, ibi est operans et operatum. Ubi cumque est operans et operatum, ibi est pluralitas. Ergo a destructione consequentis: *Ubi non est pluralitas, ibi non est unissimum et virtuosissimum*. Ergo est Deus pulcherrimus per suum actm... (l. c., p. 317).

un. Sans cette distinction substantielle, l'unité serait oisive, privée d'action; il ne découlerait plus rien de son essence, elle ne serait donc plus rien. Néant ou peu de chose dans la pureté d'elle-même, elle ne serait grande que chez les créatures, ce qui est absurde. Active, unifiante, Union produisant Unité dans le monde de la diversité et de la mi-existence, elle ne peut pas être inactive, oisive et finalement dien en Dieu Un.

Pour qu l'unité divine soit opérante, c'est-à-dire pour qu'elle existe tout simplement, elle a besoin d'une pluralité.

L'être souverainement Un n'est donc que par une «agentia» unifiante, c'est-à-dire une production et, partant, une pluralité substantielle.

Ce langage est étrange, j'en conviens. Mais Raymond le sait et il n'en a pas d'autre à disposition pour mouler toute sa philosophie dans cette maxime que *le non-faire équivaut parfaitement au non-être*. Et il faut bien que nous gardions bien présente à l'esprit cette formule, car nous n'en sommes qu'au début de nos peines. Raymond cerne par d'autres chemins le problème de la pluralité foncière de l'unité suprême³².

La bonté et le pouvoir de l'unité «étante» et «agissante» sont supérieures à ceux d'une unité qui serait seulement (encore faut-il, bien sûr, imaginer une bonté non agissante, inconcevable dans l'univers lullien, mais soit). Quel nom donnerait-on — s'écrie Raymond — à cette flamme qui ne serait que flamme et ne brillerait ni n'éclairerait ni n'échaufferait? — La bonté de l'unité divine est plus grande si cette unité est et agit, qui si elle est seulement. L'unité divine doit être l'unité des unités, la plus parfaite, car elle est celle de l'être souverainement parfait; il faut donc qu'elle soit, nécessairement, ce qu'elle est, c'est-à-dire Une et qu'elle ait d'elle-même l'action de l'unissant et de l'unissable et l'unir, c'est-à-dire qu'elle soit plusieurs.

Pluralité nécessaire, dis-je. Car cet acte ne pourrait être dans l'unicité divine, s'il n'y avait en Dieu distinction de plusieurs: l'oeuvre qu'est l'unité — l'oeuvre qu'est toute existence et tout attribut d'existence — ne peut être sans une distinction réelle de ses propres constitutifs. L'unité divine est donc unité de plusieurs Uns — comprenne qui pourra! — inconfondibles: seulement ainsi il y a égalité absolue entre l'action de l'un et son existence.

³² Sauf indication contraire, ce qui suit est un résumé du deuxième chapitre de la sixième partie de l'Arbre apostolical (Arbre de sciencia, (OE I, 689 - 695, et notamment 690 - 692).

Or cette égalité est nécessaire lorsqu'il est question de l'être souverain, chez qui il n'y a pas de place pour un rapport de plus à moins, ou, en termes lulliens, de majorité à minorité, travestis sournois de l'être et du non-être. Sans cette égalité, l'existence serait meilleure, plus grande, plus parfaite que l'«agentia» (en admettant, ce qui ne se peut, qu'il restât encore une existence): l'«agentia» serait donc par rapport à l'existence une moindre perfection, une perfection qui aurait déjà l'ombre d'un rapport avec le non-être qu'est la minorité ou le moins.

Ces «explications» si compliquées Raymond les donne à un interlocuteur qui s'y perd un peu et qui aimerait bien que Raymond abregât et précisât en peu de mots tout ce flot de raisonnements. Le moine de *l'Arbre de Science* demande enfin:

—Raymond, s'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, à quoi aboutirait son unité? — Et Raymond de répondre: — S'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, l'unir ne pourrait pas être l'acte pur de son unité, et l'acte divin (qui est Dieu) serait inférieur à l'être divin³³—.

Cette réponse, simple pour une fois, à la question —pour une fois raisonnable— du moine résume bien l'argumentation lullienne et permet d'en concevoir la portée.

Ce serait une erreur de croire que cette jonglerie mentale ne sert que si l'on ...jongle précisément avec la notion d'unité comme traduisant la fusion d'une pluralité ontologiquement préexistente. Le raisonnement lullien n'a pas été inventé pour cela seulement, et il s'applique avec la même rigueur à une autre notion: on l'a deviné, celle de Dieu, tout simplement. Là encore, l'interdépendance et les liens essentiels entre l'être et l'agir obligent la pensée humaine à saisir une pluralité au sein de l'être suprême.

De même que Dieu est bon par la bonté qu'il est lui-même et qu'il est un par l'unité qu'il est, «Deu est par sa déité». Il se connaît et s'aime par l'«agentia» qu'est son amour et l'«agentia» qu'est sa sagesse. Il se défie également lui-même par l'acte qu'est sa déité. Si cela est étrange, plus invraisemblable serait encore l'opinion contraire: l'amour dont Dieu s'aimerait et la sagesse dont il se connaîtrait seraient plus parfaites (parce que réunissant existence et agence) que ne le serait la déité qui le définit. Ceci semble bien impensable. Ne pouvant concevoir la sagesse divine que «sachante» et l'amour divin

³³ Ramon, si no fos pluralitat en Déu, què.s seguiria de la seva unitat: — Solució: Si en Déu no fos pluralitat, unir no fóra pur actu de la seva unitat, e no fóra tan gran per obrar com per estar. (I. c., 969 a, qüestió 121).

qu'«aimant», on ne peut concevoir sa divinité que déifiante³⁴. Mais peut-on concevoir cette déification sans ses trois corrélatifs; le déifiant, le déifiable et le déifier? Certes, non. Il serait interdit à qui s'en tiendrait à la notion d'une unité-état de dire que Dieu puisse se déifier lui-même, car il est déjà Dieu et déité (de même qu'il ne peut à proprement parler s'éterniser lui-même, car il serait déjà éternel). C'est le langage d'une philosophie de l'«agentia» qui fait apparaître ces étrangetés de la philosophie de l'existence.

En définitive, cette notion simple entre toutes —Dieu—, considérée sous un double aspect: «exister-Dieu» et déifier implique déjà une nécessaire pluralité:

—Pas de déification possible — répond Raymond au moins de tout à l'heure— s'il n'y a de distinction réelle entre le déifiant et le déifiable³⁵.

Dieu est Dieu par son exister, poursuit Raymond dans son argumentation (ne vaudrait-il pas mieux de dire plaidoirie?) têtue. Les choses sont ce qu'elles sont par leur exister: mais d'une créature l'autre tire sa propre existence. Les choses sont donc, mais elles font, et elles sont autant pour elles-mêmes que pour autre chose. Si Dieu n'était qu'existant, et non agissant, les créatures auraient quelque noblesse —celle de l'agir— que Dieu n'aurait pas? Peut-on concevoir plus grand paradoxe? Dieu est donc existence et agence. S'il est, il agit. Or, il est. Il déifie donc — car telle est l'action qui lui correspond le mieux — pour qu'il soit Dieu de Dieu, et pour que le déifiant et le déifiable soient et que le déifier déifie. Tout ceci ne peut se concevoir que si l'on accepte la pluralité nécessaire de la suprême Agentia.

Que l'on ne m'accuse pas de caricaturer la pensée lullienne pour faire dire à Raymond (à la manière de l'inquisiteur) ce que Raymond ne dit pas. Je m'interdis d'interpréter les arguments lulliens. C'est à peines si je résum, disons que je transcris.

—Si Dieu pouvait être sans pluralité —explique Raymond en guise de conclusion— il pourrait exister sans agir, ou il pourrait agir

³⁴ Telle est aussi la conclusion de la recherche sur le dynamisme divin *ad intras* proposée dans le Liber de actibus divinarum rationum, déjà cité.

³⁵ Ramon, sens pluralitat pogra en Déus ésser deïta? — Solució: Deïtar no pot ésser sens nombre d'une e d'altre, ço és saber, de deïficant e deïficable, e que la un no sia l'altre, car si ho era, falsa seria aquesta predicació en Déu: u, dos, tres. (I. c., 969 a, qüestió 122).

sans exister. Il pourrait aussi bien être une forme sans fin³⁶, que n'être ni forme ni fin. Vois comme tout cela est absurde³⁷!—.

Ces quelques considérations suffisent, me semble-t-il, à manifester quelles sont les curieuses consêquences de la fidélité absolue de la pensée lullienne à son approche dynamique des réalités qu'il aborde. Elles suffisent à donner un avant-goût de ce que sera la dynamique de sa philosophie de l'amour.

Il est nécessaire d'ajouter une justification ultérieure à l'argumentation que l'on vient de parcourir:

La définition lullienne que je mentionnais plus haut excluait — conformément à la tradition chrétienne et, déjà, à la pensée néoplatonicienne — tout accident et toute succession temporelle de l'idée de Dieu ou, plus exactement, de la réalité que traduit cette idée. Le pluralisme dans l'unité ne peut donc être critiqué, dans son immanence, par la considération du rapport qui existerait entre l'action divine et le monde, «recepteur» de cette action. Raymond ne parle que de la perfection divine. Il ne s'interroge pas sur la réalité ou l'irréalité d'une création, moins encore — à ce stade — sur la temporalité ou l'éternité de la nature créée. Son analyse porte sur la notion de Dieu et sur celle-équivalente — du sommet de la perfection. Or, précisait Raymond, il apparaît que l'être est dit parfait, s'il a la perfection de lui-même, sans qu'il ait besoin de la mendier hors de lui-même ou de la prodiguer hors de lui. Dans l'un et l'autre cas, l'être parfait aurait quelque défaillance³⁸: quémander la perfection ou la recevoir d'ailleurs traduit un manque, un vide, un vassalage — si insignifiant soit-il — au non-être. Devoir la prodiguer n'a pas une signification bien différente. Les corrélatifs de l'action — qu'elle soit l'unité, la déité ou l'infinitude — pourront, dans le monde des êtres-mélange se trouver en quelque sorte en rapport avec des notions supérieures ou inférieures en perfection à l'action elle-même; la passivité, la supériorité et l'infériorité, le manque ou la complétude sont des notions ou des états qui

³⁶ C'est dans le *Liber natalis* (OE II, 1286 a) qu'apparaît la critique claire et poignante de la possibilité, ne serait-ce que conceptuelle, d'une «forme sans fin», car c'est là que Raymond écrit: «*Jo som acte, i les formes de les coses són actes*».

³⁷ Si Déus poria ésser sens pluralitat, poria ésser per existència sens agència, o per agència sens existència, e enaixí poria ésser aitant per privació de fi com per forma, o per privació de forma com per existència de fi: la qual cosa és impossible (*Arbre de sciència*, OE I, 969 a, questió 123). Comparez avec l'expression référée note 36.

³⁸ Cette doctrine, sortie tout droit du Philèbe et qu'Aristote intègre à son *Ethique*, prend une telle importance dans l'oeuvre de Raymond que l'on la trouve même dans la *Vita coetanea*: là, elle constitue le point de départ des discussions de Raymond avec les sarrasins. Cf. OE I, 51, 37).

conviennent à l'être impur, mais pas à l'être souverain et au souverain agir. Les corrélatifs doivent donc être, logiquement, de même noblesse, et de même perfection que l'action dont ils sont et qu'ils sont³⁹.

Voilà pourquoi cette curieuse pluralité de l'unité est confinée à l'essence divine ou plus précisément, elle découle de la seule idée de l'existence et de l'«agence» divines.

L'idée seule, telle qu'elle est postulée par Raymond, s'avère riche d'une plénitude métaphysique.

Il est utile de laisser à Raymond le soin de conclure:

—Raymond —demande le moine de l'*Arbre de Science*—, Dieu pourrait-il être infini sans pluralité? — Et Raymond de résumer pour son interlocuteur toute cette doctrine: — Il n'y a pas d'infinitude accomplie sans ces deux choses: une substance infinie, une action infinie: or l'action ne peut être infinie s'il n'y a pas de pluralité existante et opérante⁴⁰.

LOUIS SALA-MOLINS

Paris

³⁹ Ces conséquences lulliennes (et, cette fois, ni platoniciennes ni aristotéliennes) de ce que l'on vient d'énoncer sont aussi omniprésentes dans l'oeuvre de Raymond; et, étant capitales pour la compréhension de toute l'oeuvre, elles sont intégrées aussi à la *Vita coetanea*, § 26 (OE I, 45 a). Que l'on songe à ce que nous disions déjà du *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, qui semble être la plus vaste *explanatio* du thème *Si una dignitas habet actum, et reliquae habent auctum* énoncé in *Liber de ascensu et descensu intellectus* (nona distinctio: De actu Dei), ed. Valentia 1512 et 1519, p. 46.

⁴⁰ Ramon, sens pluralita poria ésser Déus infinit? — Solució: Dues coses covenen consirar en infinitat complida: l'una que la substància sia infinida, l'altra que la sua obra sia infinida, la qual no pot ésser infinida sens pluralitat d'un e d'altre. *Arbre de sciència*, OE I, 969 a, qüestió 124.