

## ACTUALITÉ DE L'OCCASIONALISME par Bruno PINCHARD

*« da tutte parti l'alta valle feda  
tremò si ch'i pensai che l'universo  
sentisse amor, per lo qual è chi creda  
più volte il mondo in caòsso converso »*

DANTE, *Divine comédie, Inf.*, XII, 40-43<sup>1</sup>.

**RÉSUMÉ :** *La métaphysique ne commence pas par la question de l'être, mais par la rencontre d'un fait, faute de quoi elle s'embarrasse dans des questions logiques. On tente alors d'accéder à un fondement ontologique pour la métaphysique antérieur au système des catégories, fondement divin d'une Philosophia perennis qui demeure au-delà de la mutation des systèmes. Un tel principe se dote d'une forme spécifique d'intelligibilité, l'occasionalisme, qui permet de concevoir une nouvelle unité des savoirs et de reconnaître l'importance de la fonction symbolique dans les croyances humaines. La métaphysique apparaît ainsi comme la seule défense contre les retours actuels de l'irrationalisme.*

### I. — LA MÉTAPHYSIQUE NE SE CONFOND PAS AVEC LA QUESTION DE L'ÊTRE

On devrait davantage s'étonner de la disproportion entre l'abondance des motifs qui appellent le métaphysicien à la tâche et l'étroitesse des résultats qu'il se concède à lui-même. En un sens, cette timidité l'honore et manifeste que la métaphysique demeure bien un service de la vérité et qu'en ce domaine il ne suffit peut-être pas de vouloir pour pouvoir. Il n'empêche que depuis plus d'un siècle les philosophes ont, *systématiquement* pourrait-on dire, privilégié dans leur histoire les arguments qui pou-

---

1. « De tout côté la profonde vallée puante / Trembla si fort que je crus que l'univers / Éprouvait l'amour à cause de qui, croit-on, / Plusieurs fois le monde est retourné au chaos. »

vaient entraver la satisfaction d'un désir métaphysique. Ici, la critique kantienne l'a emporté sur la générosité cartésienne, et les soupçons de Nietzsche ont semblé plus dignes de respect que la puissance de synthèse de Hegel.

C'est qu'en vérité les philosophes se sont de plus en plus embarrassés dans la clarté initiale du savoir métaphysique que constituaient « les » métaphysiques d'Aristote. On pourrait discerner, dans cet attachement toujours plus littéral aux méandres de l'enquête aristotélicienne, une superstition, la superstition, jadis dénoncée par Vico, qui voudrait que les disciplines ne commencent qu'avec les livres qui en exposent la matière. La question du commencement s'est ainsi confondue avec la figure de l'instaurateur, bientôt avec celle de l'auteur lui-même, et finalement avec la lettre, sujette à caution, de son texte. On a d'autant plus facilement oblitéré la façon dont Aristote lui-même avait à plusieurs reprises brusqué, au nom de la chose même, les apories où l'avaient conduit la culture de son temps et la forme spécifique de son questionnement.

Nous en sommes, depuis plus de cinquante ans, arrivés à ce paradoxe qu'il n'y a pas de plus grand empêchement à la constitution d'une conception métaphysique de la réalité que la formulation même de la « question de l'être ». On pourrait peut-être ici incriminer le choix d'Aristote de réduire la question de l'être à la question de la substance. Cependant, ce commencement du savoir ne l'a jamais amené à renoncer à la pensée de l'Acte pur. Respectueux de l'ordre qui veut qu'on examine les substances sensibles avant les substances séparées, les interprètes ont voulu à sa suite déporter sur l'intuition de l'Acte pur les difficultés peut-être insurmontables de l'analyse de la composition hylémorphique. C'était peut-être lire le texte, ce n'était pas en déterminer les polarités, c'était en manquer le poids de révélation. Bref, c'était, sous le prétexte d'une méditation patiente, servir secrètement le préjugé que toute entreprise métaphysique se devrait pourtant de renverser par principe, le préjugé qui croit savoir que notre expérience de l'être est *finie*.

Nous sommes trop nourris de disputes métaphysiques, nous ne voyons plus l'essentiel que lui, Aristote, voyait : la question de l'être ne suffit jamais à déterminer l'objet spécifique de la Philosophie première. Il suffit de réouvrir le fameux livre E de la *Métaphysique*, au chapitre I, pour y trouver l'avertissement que les historiens oublient alors que les positivistes savent en tirer les conséquences les plus rigoureuses. Si notre esprit ne s'élevait qu'à la pensée de l'être en tant qu'être, dit Aristote en substance, nous ne pourrions empêcher pour autant que la Physique pré-

tende à la fonction de science première<sup>2</sup>. Pour que la Physique cède sa place, il faut un FAIT<sup>3</sup> : ce fait c'est l'évidence du divin, cette évidence qui d'un coup renverse les priorités du singulier et de l'universel, qui arrache la vieille théologie des mythologues à l'univers des fables et la place au sommet du savoir des principes. Il importe peu ici que le divin aristotélien désigne les substances séparées ou l'acte pur lui-même. L'essentiel tient à ce que de telles pièces de la cosmologie et de l'ontologie se voient conférer une qualité *divine* et que cette divinité ait pouvoir de modifier la hiérarchie des sciences.

On en conclura que l'être en tant qu'être n'est pas en mesure de constituer un objet pour la métaphysique tant que son universalité formelle n'a pas été rattachée à l'évidence singulière de la substance divine. Sans la cause, pas de philosophie première : faut-il rappeler que c'était là une exigence fondamentale de toute métaphysique, qui n'avait pas échappé à Averroès ?

## II. — EXPÉRIENCE ET PROFONDEUR DE L'INTELLIGIBLE

On appellera désormais métaphysique non pas une ontologie de la finitude, qui peut parfaitement cohabiter avec le physicalisme, mais une ontologie de la perfection, que les Modernes, réconciliant l'infini et la limite, ne tardèrent pas à ordonner à l'idée de l'infini. Il est vrai que l'ordre du ciel était retourné alors sous la juridiction de la physique et ne pouvait plus manifester à lui seul l'antériorité du divin sur toute substance composée.

On craint la philosophie de l'infini parce qu'on se persuade que c'est une philosophie croyante. L'histoire de la preuve ontologique prouverait plutôt le contraire, à condition qu'on ne s'en tienne pas à sa formulation

2. La Physique qui s'attache, aux dires d'ARISTOTE dans ce même chapitre, à la connaissance de l'être en mouvement et de « la substance, le plus souvent selon la quiddité, mais de façon non séparée », *Mét.*, éd. W. JAEGER, Oxford, 1957, E 1, 1025 b, 26-27. C'est donc le *fait de la séparation* qui bouleverse une architectonique qui aurait pu limiter la question de l'être au seul domaine des réalités physiques, cf. *ibid.*, 1026 a, 28-29 : « s'il n'y avait pas une autre substance au-delà de celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première. »

3. On sera sensible à l'hésitation suprême qui semble retenir ici ARISTOTE au moment où il va congédier l'ontologie naturaliste qui fut celle du traité *Du Ciel*. Le caractère factuel de la fondation se marque dans le texte par le tour « si... alors », qui revient à trois reprises : « s'il y a quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, il est clair que le fait de le connaître appartient à une science théorique », *Mét.*, *op. cit. supra* n. 1, E 1, 1026 a, 10-11 ; « si le divin existe quelque part, il existe dans une telle nature », l. 20-21 ; « s'il y a une substance immobile, sa science sera antérieure et sera la philosophie première », l. 29-30.

par Anselme. En vérité, ce n'est pas la foi qu'on craint dans l'infini, c'est la raison elle-même, et il semble que soudain nous approchons des problèmes de notre temps et que les chemins de l'actualité de la métaphysique s'ouvrent à nous.

« Tout le monde se pique de Raison, et tout le monde y renonce »<sup>4</sup>. Cette proposition du *Traité de morale* de Malebranche, qui pourrait paraître un trait sans conséquence, constitue au contraire une évocation sans équivoque du bel esprit moderne. On veut bien la raison pour combiner, on accepte même bien une raison maîtresse de valeurs, mais on ne veut que d'une raison affectée, d'une raison déjà humanisée, qui n'a pas encore eu le temps de s'affirmer selon son idée propre et d'échapper aux limites qui affectent les raisons finies, même lorsqu'on les prolonge à l'infini.

On ne connaît plus que la « raison blessée » de Pascal, ce qui serait convenable si le propos était de théologie, mais qui est plutôt pusillanime quand c'est l'idée de la Philosophie première qui est l'objet de l'examen. Il fut un temps où les philosophes avaient d'autres ambitions, ou plutôt où ils mesuraient autrement leur finitude, par exemple, chez Malebranche, en montrant l'incapacité d'un esprit séparé de la raison universelle à connaître aucune vérité. Or, l'enseignement essentiel de l'expérience malebranchiste de l'intelligible aura été de montrer que, loin d'enfermer la pensée dans le dogmatisme, la référence originaire à la raison absolue est d'abord pour la pensée l'expérience d'une *vertu de pauvreté* : le dessaisissement de nos facultés, soudain privées de leur puissance naturelle au cœur même de leur exercice effectif.

Il n'y aurait pas selon ce point de vue de plus grand ennemi de la philosophie vraie qu'un certain humanisme activiste qui se priverait du seul pouvoir efficace, celui qui ne vient pas de nous. L'humanisme vrai consiste au contraire à introduire de l'intelligence dans l'agir absolu, non pas à y soustraire nos actes ; c'est s'exposer à en retrouver les effets inexorables dans les lois de la nature et de la société. L'humanisme moral est complice de la nécessité de Dieu, et c'est contre ce destin que l'humanisme rationnel étend l'univocité de la raison. Ici les penseurs, selon Malebranche, ont beaucoup à apprendre de leur corps :

« Celui qui par le mouvement de son corps, s'approche ou s'éloigne des objets sensibles, se sentant lui-même frappé par les corps qu'il choque, croit bien qu'il est la cause du transport de son propre corps, mais du moins ne croit-il pas donner l'être à ceux qui l'environnent. Mais celui, qui par l'appli-

4. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de Morale*, Œuvres complètes (cité par la suite comme OC), XI, Paris, Vrin, 1975, p. 35.

cation de son esprit, quitte pour ainsi dire son corps, et s'unit uniquement à la Raison, il s'imagine tirer de son propre fonds les vérités qu'il contemple. Il croit donner l'être aux idées qu'il découvre, et former pour ainsi dire de sa propre substance le monde intelligible dans lequel il se perd »<sup>5</sup>.

Alors que le corps ne survit que parce qu'il reconnaît l'être du monde, l'esprit croit pouvoir se faire sa propre norme. Pourtant l'esprit ne peut se faire actif en toute direction que parce qu'il peut penser à toute chose. Mais s'il peut penser ainsi une infinité d'idées, c'est que son principe est infini. Si son principe est infini, une pensée finie sera toujours une pensée *perdue dans l'infini* : seul l'infini pourrait lui fournir un principe d'orientation qui lui soit propre. Nous devenons ainsi sujets de l'infini dans la mesure même où nous le fuyons *littéralement* en tout sens, et la multiplication de nos entreprises ne fera qu'augmenter l'horizon où elles se perdent.

En présentant cette critique de l'autonomie du sujet pensant, Malebranche poursuit un but : à travers une expérience proprement vertigineuse de l'intelligible, fonder la liberté dans la capacité de l'intelligence, car c'est parce que nous pouvons toujours penser « à autre chose » que nous pouvons nous dégager des situations particulières et que, partant, nous sommes libres<sup>6</sup>.

Avec une telle connexion entre l'expérience de la pensée et la liberté, nous disposons évidemment d'un puissant instrument critique à l'égard de l'ontologie de la finitude, elle qui passe pour seule capable de fonder la liberté. Cependant, l'usage de la métaphysique ne sera pas seulement critique, et ne peut s'en tenir à la rédaction d'un traité de morale infinie, même si la morale de l'intelligence et l'analyse des vertus intellectuelles conduit à coup sûr la pensée beaucoup plus loin que la simple réflexion sur les impératifs moraux. Il reste que la métaphysique n'est pas d'abord normative, elle décrit et développe un fait et en tire une certaine *intelligibilité* pour le monde. C'est à la mise en œuvre de cette intelligibilité que Malebranche nous convie à nouveau aujourd'hui d'une façon singulière. Pour reprendre ses paroles les plus paradoxales, il nous faut en effet, mal-

5. *Ibid.*, p. 170.

6. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1979, p. 904 : « il faut bien que la Raison que l'homme consulte soit infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, et qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge. » Cf. *ibid.*, p. 906 : « Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, et nous ne voyions pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec la Raison universelle et infinie, il me paraît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses [...] on ôte à l'homme la liberté de penser à tout, si on sépare son esprit de celui qui renferme tout. » Ainsi l'esprit « peut par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, et par conséquent aimer d'autres biens », liv. I, chap. 1, § II, p. 28.

gré l'infini de fait de la raison universelle à laquelle nous sommes unis, avoir « quelque idée de ce que nous demandons »<sup>7</sup>.

### III. — L'IDÉE DE L'INFINI ET LA MÉTAMORPHOSE DES ONTOLOGIES

Nous marquons les rapports entre l'affairement cosmothéorique et notre impuissance à nous orienter dans une pensée de fait infinie. Mais la métaphysique ne fera-t-elle que nous enivrer ? Elle serait déjà assez fidèle à sa mission en le faisant, et elle comporte ce moment dans son déploiement. Cependant, elle est aussi un principe d'ordre, non pas un ordre extérieur qui viendrait se substituer à l'échec de nos propres principes d'orientation — et qui serait dès lors exposé aux mêmes risques de dissolution — mais un ordre qui soit l'ordre même de l'infini, un ordre qui fasse de l'infini *un principe discriminant des réalités finies*. C'est pourquoi il y a non seulement une expérience métaphysique, mais une intelligibilité métaphysique.

Il semble cependant que toute cette reviviscence de la clarté métaphysique doive se briser sur le nœud des motifs qui en font l'actualité. La métaphysique semble ne fonder son urgence présente que sur des motifs qui nient son intention propre. N'est-ce pas l'irrationnel aujourd'hui qui veut une métaphysique, comme si l'extase de la raison ne savait plus engendrer un ordre ?

Dans ce contexte, nous soutiendrons l'idée que la métaphysique contemporaine ne peut échapper à l'insignifiance que si elle affronte le défi de la misologie. Ce n'est pas la seule « rigueur » des concepts qui redonnera sa crédibilité à la pensée métaphysique, mais sa capacité à trouver une intelligibilité infinie pour un irrationnel infini<sup>8</sup>. Inversement, on peut soupçonner que l'irrationnel ne cède jamais qu'à une raison infinie. Ainsi le fait constitutif du métaphysique aujourd'hui tiendrait-il tout entier au retour d'un irrationnel *qui résiste à toutes les rationalités qui ne sont pas celles de l'absolu*. Nationalismes, fondamentalismes, intégrismes, superstitions ou même mélancolie, résistent à la rationalité libérale et à la connaissance finie. La puissance du marxisme tenait à ce qu'il avait su associer une raison totale à son ontologie matérialiste. La dénonciation historique du marxisme conduit à la dissociation de ces deux termes : le matérialisme est redonné à ses raisons propres, dans la ligne de la tradi-

7. N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, OC, V, p. 102.

8. C'est le sens profond de l'axiome de Thom : « tout ce qui est rigoureux est insignifiant. »

tion antique d'abord embrassée par Marx ; quant au pouvoir de connaissance manifesté par la raison totale, il demeure, ou plutôt il est délivré de sa caricature. Le matérialisme était la finitude de la raison spéculative. Sans le matérialisme, la raison ne doit pas renoncer à son point de vue global, mais plutôt en radicaliser l'exigence.

Ici les objections se pressent car on a l'impression que nous voulons faire revivre les illusions de maîtrise qui se sont attachées, selon les critiques de la tradition hégélienne, au point de vue spéculatif. Il faut s'inscrire en faux contre ce type d'interprétation de l'idéalisme spéculatif. Si ces philosophies reçoivent des démentis, c'est là encore par leur ontologie, celle de l'idéalisme du sujet, et non pas par l'affirmation que le « réel est rationnel ». Comment la *métamorphose des ontologies* pourrait-elle nous étonner ? Elle ne fait que vérifier l'infinité du principe. Comment l'infini ne serait-il pas la critique perpétuelle de ses propres figures trop bornées ? Plus encore, il faut soutenir que si la subversion de l'idéalisme a eu lieu, c'est qu'une authentique philosophie spéculative était à l'œuvre dans les critiques modernes du système. Ainsi la conscience de soi s'est-elle vue, comme le prolétariat dans le matérialisme dialectique, finalement dépouillée de sa prétention à détenir le sens du tout. Quant à l'État hégélien, figure par excellence de la totalité spéculative, il est peut-être oppressif en ce qu'il légitime des institutions existantes, mais il garde une signification platonicienne en ce qu'il décrit une norme qui n'est le pouvoir de personne, mais la profondeur même du fait social tel que le monarque le symbolise.

Contrairement aux ontologies catégoriales, la métaphysique ne craint pas le mouvement ; mieux, elle dispose toujours d'un « mouvement pour aller plus loin ».

#### IV. — INTERDISCIPLINARITÉ ET OCCASIONNALISME GÉNÉRALISÉ

Parce que nous venons de rappeler la solidarité entre une pensée platonicienne et une pensée de l'absolu, on ne s'étonnera pas que nous allions chercher chez le « Platon français », Malebranche, la conjonction idéale entre rationalité et participation à quoi l'on reconnaît l'acte métaphysique authentique. C'est dans cet esprit qu'il faut tâcher de parvenir à

« l'intelligence du plus grand, du plus fécond, du plus nécessaire de tous les principes, qui est : Que Dieu ne communique sa puissance aux créatures, et ne les unit entr'elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même ; causes occasionnelles, dis-je,

qui déterminent l'efficace de ses volontés, en conséquence des loix générales qu'il s'est prescrit, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire, pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent, et pour le tirer de la confusion et de l'irrégularité d'une espèce de chaos, où les esprits ne pourroient jamais rien comprendre »<sup>9</sup>.

On aurait tort de rapporter sans plus de réflexion cette charte de l'occasionnalisme aux seules splendeurs d'une pensée classique dont la monarchie de droit divin ou l'opéra seraient les ornements indispensables. On aurait tout aussi tort de dater dans une « histoire de la métaphysique » un propos qui n'est pas fait pour l'historicité, mais qui développe rigoureusement les conditions d'une pensée pour laquelle « l'infini est à lui-même son idée »<sup>10</sup>.

Parmi la foule de conséquences qui suivent l'exposition du principe occasionnaliste, nous privilégierons l'aspect qui répond le mieux à notre interrogation. L'éradication de la puissance dans les causes secondes, l'établissement de lois générales à la place d'une nature, une théologie de la simplicité des voies, la liaison de toutes choses sans l'interposition d'« entités liantes », constituent explicitement une réponse au risque d'un certain *chaos*<sup>11</sup>. Sous cet aspect, l'occasionnalisme apparaît comme une certaine providence de Dieu à l'égard de notre faculté de comprendre. Le théâtre du monde n'a peut-être été établi que pour que je me fraie un chemin dans cet infini des idées divines où je me perds. En ce sens, l'occasionnalisme est l'inverse de l'affairement que nous appelions cosmothéorique, il ne rapporte pas l'ordre des phénomènes à ma propre substance, il ne le réduit pas pour autant à la seule efficace des idées divines, il en fait un dessein infini, conforme à la gloire de Dieu, mais animé d'une fonction providentielle à l'égard des créatures. La gloire de Dieu n'aurait rien à craindre d'un tel chaos, qui ne serait qu'un ordre infini, et cependant elle s'attache à créer un ordre *perceptible par des êtres finis*, et conforme ses lois pourtant générales à cette contrainte particulière.

Cette combinaison des points de vue est exemplaire parce qu'elle manifeste combien une pensée de l'infini crée dans le sujet humain

9. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC, XII-XIII, Ent. VII, § X, p. 160-161.

10. *Ibid.*, II, § V, p. 53.

11. On demeure frappé par la modernité de cette composition toute « cognitive » d'ordre et de désordre, le désordre n'étant que l'ordre immanent aux états de la matière et à son énergie motrice, l'ordre advenant au plan de la perception humaine, tout en ayant un corrélat dans les régularités manifestées par les phénomènes.



l'« heureuse impuissance »<sup>12</sup> qui l'éloigne de toute illusion de maîtrise, tout en parvenant à fonder le point de vue du sujet fini.

La vision en Dieu, l'affirmation triomphante de l'univocité entre la raison humaine et la raison universelle, n'épuisent donc pas la portée de l'occasionnalisme. À ces thèses sur la connaissance, la doctrine des occasions ajoute une régularité des phénomènes qui montre bien en quoi la métaphysique peut procurer une intelligibilité au réel sans entrer dans des alternatives excessives : ou la réduction des différences à un abîme indéterminé, ou la déification du sujet pensant. D'ailleurs, Malebranche n'avait introduit ci-dessus son grand principe que « pour accorder la raison avec l'expérience ».

C'est sur le fond de ces constatations que nous pouvons conclure que l'occasionnalisme généralisé permet sans doute de réaliser une singulière unification du savoir et des divers points de vue de l'expérience. C'est Henri Gouhier qui est parvenu à l'idée la plus satisfaisante sur ce point :

« L'œuvre de Malebranche ne peut s'accommoder des classifications élaborées avant elle ; ce n'est ni un simple manuel de vie spirituelle, ni une simple philosophie de la nature ; elle n'est pas davantage un commentaire de l'Écriture ou une construction purement rationnelle. Sa pensée a été formée par-delà toutes ces distinctions : elle est devenue une métaphysique précisément parce qu'elle a aperçu un jour *le principe de continuité* qui révèle dans la création tout entière une ressemblance de l'ineffable unité : *Dieu fait tout comme cause véritable et ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles en conséquence des lois générales* »<sup>13</sup>.

Et il ajoute, dans son grand ouvrage sur Malebranche, cette remarque qui mesure tout le pouvoir de ces diverses « lois générales » :

« La raison et l'expérience nous révèlent les trois premières ; l'Écriture nous fait connaître les deux suivantes et il y [en] a encore d'autres [...], sans compter toutes celles qui nous sont inconnues. Ces lois sont l'armature du monde. [...] <Ce principe> règne nécessairement à travers toute l'œuvre divine et la métaphysique est un commentaire perpétuel de ses applications »<sup>14</sup>.

12. N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC, X, Méd. VI, § XXI, p. 67.

13. Henri GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, p. 127-128, et p. 163 : « mais ici on ne passe pas d'une science à une autre science ; il semble que tout soit continu. »

14. Id., *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948, p. 395. Dans le même sens, Martial GUEROUlt, *Malebranche*, Paris, Aubier, 1959, II, 1, p. 215 : « Une fois identifiées création et causalité, toute créature sans exception devant être dépourvue de force propre et être entièrement mue du dedans par la force divine, la voie est ouverte vers de nouvelles généralisations [...] De plus cette généralisation apparaît comme a priori exigible, nécessaire, universelle. La théorie des causes occasionnelles tend donc à se

L'occasionnalisme est un système ouvert et sa signification la plus immédiate pour nous serait de prendre place dans le champ délaissé de l'*interdisciplinarité*<sup>15</sup>. Métaphysique ne signifierait pas ici seulement fonder, mais articuler, *selon un principe de continuité*, les différents plans du savoir, à tout le moins des sciences humaines. Cette grande unification serait radicalement exposée à un infini de puissance, sans pour autant devoir supposer à son principe des principes coûteux comme

- 1) le sujet, car nous n'avons pas d'idée de l'âme ;
- 2) la force, car nous n'avons pas d'idée claire de la force ;
- 3) demeurent seules les pures modifications affectives de l'âme obscure à elle-même et l'efficace de la structure intelligible<sup>16</sup>, fondant le point de vue métaphysique non pas sur l'introduction de principes inconnus à l'expérience, mais sur la *soustraction* des principes pléthoriques de l'expérience.

Nous proposons ainsi une unité par la simplification des rapports de causalité, réduits à la détermination occasionnelle de l'efficace de la structure (s'il est vrai qu'en contexte occasionnaliste connaître, c'est connaître des lois générales que déterminent des occasions). On fait par là l'économie d'une harmonie préétablie et d'une monadologie sans renoncer à l'exigence systématique. Nous sommes maintenant en mesure de plonger dans l'intelligible le phénomène du monde et l'univers des motifs de notre action. Nous avons montré dans la *Raison dédoublée*<sup>17</sup> comment

---

muer en métaphysique occasionnaliste, c'est-à-dire en une doctrine, imposée *a priori* par la raison, d'explication totale de l'univers créé, visible et invisible. »

15. René THOM, dont toute l'œuvre relève ce défi, montre — dans *Apologie du Logos*, Paris, Hachette, 1990, « Vertus et dangers de l'interdisciplinarité », p. 639-640 — les alternatives qui se partagent présentement le champ de l'interdisciplinarité : « Si l'on accepte que toute science est un savoir, dont le contenu est un ensemble de propositions verbalement exprimées, alors on peut soumettre ces propositions à un examen rigoureux de leur compatibilité sémantique ou logique [...] Si l'on rejette cette vision trop verbale de la science, on peut admettre que toute science a pour objet une phénoménologie spatio-temporelle. Alors l'examen de cette morphologie peut donner naissance à des analogies dont on peut s'efforcer de percer l'origine dynamique » ; avec la conclusion suivante dans l'article « La place d'une philosophie de la nature », *Autrement*, « À quoi pensent les philosophes ? », 102, nov. 1988 : « Ainsi la fonction originelle d'une philosophie de la nature sera-t-elle de rappeler constamment le caractère éphémère de tout progrès scientifique qui n'affecte pas de manière essentielle la théorie de l'analogie. » La perspective métaphysique que nous esquissons consiste à passer, en partant de telles analogies, au système de leur liaison.

16. Comme dit N. MALEBRANCHE, in *op. cit. supra* n. 6, liv. III, II, chap. VII, § II, p. 348, en parlant de Dieu : « sa substance très efficace, et par conséquent très intelligible ». Ceci ne signifie pas que la puissance précède la sagesse en Dieu — thèse que repousse de toutes ses forces Malebranche et qu'il identifie à un matérialisme cynique —, mais que dans son fond l'intelligible lui-même soit un agir, le seul agir qui puisse toucher un esprit qui n'est pas substance étendue mais pensante.

17. BRUNO PINCHARD, *La Raison dédoublée*, Paris, Aubier, 1992.

*l'étendue intelligible* pouvait constituer le noyau théorique de l'interdisciplinarité ainsi conçue. Il nous reste à déterminer le principe *pratique* d'une telle unification de la raison.

V. — ESSAI D'OCCASIONALISME DU SYMBOLIQUE

Il nous faut auparavant mettre à l'épreuve notre hypothèse en proposant son application à un problème particulier, celui de l'histoire et de la croyance. Nous choisissons ces objets pour des raisons essentielles :

1) Nous faisons l'hypothèse que l'irraison du temps présent est due à un usage *acosmique* des principes de la religion. En vérité cet usage chaotique du religieux n'empêche pas la croyance de fonctionner comme un système déterminé selon des lois : elle est justement en ce sens une idéologie *fonctionnelle*. Cependant, ce fonctionnement aveugle ne consiste, pour reprendre la profonde opposition de Bergson, qu'en une « religion statique », mais manque sa liaison à la « religion dynamique ». Ceci signifie qu'un occasionnalisme du religieux ne se contente pas d'introduire un principe de classement dans l'irraison, mais lui conjoint un principe d'orientation qui suspend l'ordre à une prégnance antérieure au système des différences. Le déploiement de l'ordre ne sera pas une simple transformation combinatoire du schème initial, comme chez Dumézil et Lévi-Strauss, mais un système de déformation sous l'action d'une force.

2) La raison, comme l'irraison, cherche à voir Dieu<sup>18</sup>, telle est la dynamique initiale. C'est pourquoi l'irraison, comme jadis le péché, ne renonce jamais, elle ne peut que s'accomplir dans un tout qui satisfait la direction initiale de son désir. C'est pourquoi encore il n'y a de critique de la violence et de la superstition que métaphysique.

3) Par définition, l'irraison est dépourvue de concepts, mais pas de formes d'intelligibilité. Le champ de l'irraison est le champ du symbolique quand, faute d'expérience infinie, il est livré à des prégnances élémentaires. Dès lors, la question est la suivante : est-il possible de concevoir un occasionnalisme du signe<sup>19</sup> susceptible de reconstituer les

18. Cf. N. MALEBRANCHE, *op. cit. supra* n. 9, IX, § I, p. 197 : « Nous humanisons à tous moments la Divinité : nous limitons naturellement l'infini. C'est que l'esprit veut comprendre ce qui est incompréhensible : il veut voir le Dieu invisible » ; mais cette vision transgressive de Dieu n'est toujours qu'une vision *en* Dieu. Ainsi Giambattista VICO, in *Science nouvelle*, éd. NICOLINI, Bari, 1942, § 375 et 506, peut-il soutenir que, dans l'observation des auspices, les religions archaïques cherchent à « voir les dieux », mais que « cette métaphysique vulgaire commença elle aussi à connaître en Dieu l'esprit humain ».

19. Qu'il y ait une conjonction possible de l'infini et du symbolique, N. MALEBRANCHE en témoigne dans un passage remarquable des *Entretiens*, *op. cit. supra* n. 9, VII, § XIV, p. 167 :

rapports de perfection qui organisent ce champ et de trouver une source d'action qui en transforme la contrainte en liberté ?

4) En s'aidant de Vico, la question peut se spécifier de la façon suivante :

a — Peut-on introduire un occasionnalisme du symbolique dont la loi générale serait constituée par les cycles de la langue des dieux, des héros et des hommes, et dont les occasions constitueraient les mondes du rite, de l'emblème et du contrat ? Nous ajoutons ainsi une sixième loi et un sixième monde aux cinq retenus par Malebranche : en plus du monde des corps, du monde psycho-physique, du monde psycho-intellectuel, du monde des anges et du monde de l'Église, nous ajoutons le *monde de la vie symbolique ou histoire*.

b — Dès lors, nous pouvons conjoindre l'agir humain et l'efficace divine dans les domaines où règnent non pas les actes libres, ni seulement les actes troublés par les relations de l'âme et du corps, mais *l'aliénation symbolique de l'âme* dont les idoles ne se confondent pas avec l'objet des passions<sup>20</sup>. On distinguera donc l'occasionnalisme de la

---

« Je ne puis vous parler que par l'efficace de sa puissance, ni vous toucher et vous ébranler que par le mouvement qu'il me communique. Je ne sçai pas même qu'elles doivent être les dispositions des organes qui servent à la voix pour prononcer ce que je vous dis sans hésiter. Le jeu de ces organes me passe. La variété des paroles, des tons, des mesures, en rend le détail comme infini. Dieu le sçait ce détail : lui seul en règle le mouvement dans l'instant même de mes désirs. » Il ne peut, selon Malebranche, y avoir échange de signes « sans l'efficace de cette puissance divine qui unit ensemble toutes les parties de l'Univers ». R. THOM, in *op. cit. supra* n. 15, p. 456, retrouve cette thèse dans le vocabulaire de la physique contemporaine : « Les nominalistes médiévaux, qui n'accordaient au signe que le statut d'une forme sonore — un *flatus vocis* — ne se doutaient pas de la formidable exigence de stabilité ontologique recélée dans une telle forme. » Il reste que pour Malebranche nous ne communiquons réellement que dans les idées divines. Pour être valide, notre hypothèse suppose donc qu'il y ait une idéalité du symbolique, un Verbe de l'idole qui éclaire l'âme païenne (G. VICO, *op. cit. supra* n. 18, § 401, pose la même exigence : « la première langue [...] dut commencer avec des signes, des attitudes ou des objets qui avaient des rapports naturels aux idées »), ou du moins que Dieu ait établi une loi générale de la communication par signes religieux. Nous en trouverons la forme la plus synthétique dans les lois de la grâce énoncées par Malebranche.

20. Il y a, en effet, une différence entre adorer le soleil pour sa chaleur active, comme Malebranche suppose que le faisaient les païens, et l'invoquer lors d'un rituel annuel au milieu d'une liste immuable de dieux canoniques. Dans les sociétés contemporaines, le rêve permet de décrire assez bien les processus d'insertion du symbolique dans le champ de la perception. Par exemple, mon rêve développe toute une série d'actes étranges dans un lieu où j'ai l'habitude de me rendre. Dans mon rêve, je reconnais ce lieu, et je ne m'étonne pourtant pas de voir s'y développer des actes nouveaux et lourds de sens. C'est ce que Gérard de Nerval, in *Aurélia*, I, 3, a appelé « l'épanchement du songe dans la vie réelle. À dater de ce moment, tout prenait parfois un aspect double, et cela sans que le raisonnement manquât jamais de logique, sans que la mémoire perdît les plus légers détails de ce qui m'arrivait ». Chacune des situations réelles que nous vivons est le point d'insertion d'une autre série représentative qu'elle détermine. Ainsi la vie symbolique serait de la forme suivante : 1) il y a un monde conscient dans lequel je m'oriente et poursuis des buts déterminés ; 2) à la faveur de modifications obscures de mon affectivité, ce monde devient l'occasion pour le déploie-

volonté libre (selon Gueroult, celui du monde psycho-intellectuel) et un occasionnalisme de la volonté croyante (celui du monde psycho-symbolique), l'un et l'autre constituant au même titre des abîmes de la Providence. Dès lors, l'occasionnalisme s'identifie à la structure providentielle des croyances et des idéologies se déployant conformément à la Justice.

5) Cette perspective éprouve la capacité du système de l'occasionnalisme à constituer une pensée réellement universelle. Dans l'intention de l'auteur, il est vrai, l'œuvre était tout entière engagée contre les païens<sup>21</sup>, et en ce sens elle manque cette universalité. Mais si l'occasionnalisme est bien le temple où tous les peuples, toutes les religions viennent adorer le même dieu<sup>22</sup>, il faut que l'œuvre propose une intelligibilité globale de la croyance païenne, comme elle le fit explicitement une fois dans l'*Entretien d'un philosophe chrétien et chinois*.

Nous n'avons plus, comme Malebranche, à abolir le paganisme pour accéder à la vérité du système ; nous essayons, *depuis la vérité conquise du système*, de donner une interprétation du phénomène humain et, partant, de l'histoire des religions. Nous ne cherchons pas pour autant à baptiser les païens, nous éprouvons les capacités du système à valoir pour le tout. C'est à ce genre d'extensions qu'est lié aujourd'hui l'avenir de la métaphysique, dont la chute tient toujours à ce que sa forme d'explication semble trop limitée par rapport à un réel qui révèle sans cesse des virtualités infinies. Seule une métaphysique qui retrouve l'infini qui l'a d'abord inspirée peut espérer être fidèle à sa fonction.

Cette révision des intentions de l'apologétique malebranchiste permet de vérifier les thèses suivantes, qui résument les suites d'un occasionnalisme du symbolique :

- 1) il n'y a d'herméneutique que dans la supposition d'un infini réel ;
- 2) il y a un usage herméneutique de l'occasionnalisme ;

---

ment des chaînes symboliques ; 3) ces chaînes demeurent inconscientes tout en étant des déterminations efficaces de mes actes. Il faudrait lire en ce sens l'interprétation par Lacan du rêve de l'enfant mort ; cf. Jacques LACAN, *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 55-59.

21. Cf. « De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des Anciens », cf. *Recherche de la vérité*, op. cit. supra n. 6, liv. VI, II, chap. III.

22. Selon la promesse formulée par H. GOUHIER lorsqu'il dit de Malebranche, dans les dernières lignes de sa *Philosophie de Malebranche*, op. cit. supra n. 14, p. 410 : « il lui faut une œuvre de raison, plantée dans l'absolu, immuable comme un dogme, ouverte à tous les esprits comme son Église. La philosophie chrétienne est ce temple où l'intelligence adore en esprit et en vérité, temple où déjà s'élèvent les premiers accords des béatitudes éternelles. » Et un peu plus haut, cette référence bien venue à l'histoire de l'humanité : « le silence des espaces infinis ne l'effraie pas, parce que la musique des siècles les emplit d'un chant triomphant. »

3) l'infini réel n'est fondement d'herméneutique qu'à condition de valoir dans l'ordre de la connaissance comme système.

VI. — « UN AMOUR AUSSI ANCIEN QUE TOI-MÊME »

C'est l'œuvre la plus systématique de Malebranche, le *Traité de la nature et de la grâce*, qui permet d'accéder à cet usage vraiment universel de l'occasionalisme, un usage qui ne permettrait plus d'écrire : « combien de mahométans, d'hérétiques dans le monde qui pourraient entrer dans l'Église, si l'ordre que je suis dans la construction de mon ouvrage, me permettait de m'en servir »<sup>23</sup>. En vérité, le Dieu de Malebranche se sert de ces matériaux plus peut-être qu'il ne veut bien le dire. C'est par la doctrine étonnante du plaisir de la Grâce que Malebranche laisse une porte ouverte.

« Je ne sais que deux principes qui déterminent directement, par eux-mêmes, les mouvements de notre amour : la lumière et le plaisir. »<sup>24</sup> Seulement la lumière de l'intelligence ne dispose d'aucune efficacité intrinsèque dans la détermination qu'elle opère de l'amour général que Dieu met en nous. Tout autre est le plaisir : « Le plaisir détermine efficacement notre volonté. » Le plaisir a une nature proprement extatique : « il partage notre raison, et ne nous laisse point entièrement à nous-mêmes. »

Cette distinction de la lumière et du plaisir introduit aux mystères de l'incarnation. Avant la chute, l'homme n'avait pas besoin des grâces de sentiment

« qui eussent diminué son mérite, et qui l'eussent porté à aimer, comme par instinct, le bien qu'il ne devoit aimer que par raison. Mais depuis le péché, outre la lumière, la grace de sentiment lui a été nécessaire pour résister aux mouvements de la concupiscence. Car l'homme voulant invinciblement être heureux, il n'est pas possible qu'il sacrifie sans cesse son plaisir à la lumière »<sup>25</sup>.

Malebranche ne se lasse pas d'y revenir : « le vrai bien ne devoit s'aimer que par raison », mais il sera bien le dernier à négliger la puissance du plaisir : « La grâce de lumière ne peut guérir un cœur blessé par

23. N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, OC, X, Méd. VII, § X, p. 73.

24. Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit. supra n. 7, II, II, § XXXIII, p. 100 ; cf. III, II, § XXI, p. 133.

25. *Ibid.*, § XXXIV, p. 101.

le plaisir [...] Le plaisir est le poids de l'âme »<sup>26</sup>. Le plaisir est si important en cette matière qu'il fallait Jésus-Christ lui-même pour en être la cause occasionnelle et en réformer le sens et l'usage. Jésus-Christ est la providence totale du plaisir :

« La lumière est donc due à l'homme pour se conduire dans la recherche du bien : elle est pour l'ordinaire de l'ordre naturel : elle ne suppose ni la corruption, ni la réparation de la Nature. Mais le plaisir qui a rapport au vrai bien est pure Grace : car naturellement le vrai bien ne devrait s'aimer que par raison. Ainsi les causes occasionnelles des graces de sentiment se doivent trouver en Jésus-Christ, parce qu'il est l'Auteur de la Grace »<sup>27</sup>.

Nous nous laisserons donc *animer* par le sentiment, mais la raison ne peut jamais que nous *conduire*<sup>28</sup> :

« L'ordre, qui doit nous reformer, est une forme trop abstraite pour servir de modèle aux esprits grossiers. Je le veux. Qu'on lui donne donc du corps, qu'on le rende donc sensible, qu'on le revête en plusieurs manières pour le rendre aimable à des hommes charnels : qu'on l'incarne, pour ainsi dire, mais qu'il soit toujours reconnaissable »<sup>29</sup>.

Il nous faut donc une « grâce de sentiment animante », qui commence avec la contemplation des formes sensibles. D'une façon qui sera détaillée dans le onzième *Entretien*, « les beautés sensibles doivent en une manière qui nous est fort peu connue, avoir quelque rapport avec la Vérité incarnée ». C'est que tout est plein de Jésus-Christ. Encore faut-il établir comment se partagent les grâces qui proviennent de son intercession.

Le Christ instaure un instinct nouveau, cet amour d'instinct qui était inutile à Adam. L'instinct qui s'impose maintenant n'est pas un instinct de concupiscence, mais un instinct proprement divin, un instinct qui n'est que la fécondité même de la Grâce du Christ sur le monde. Comme tel, ce plaisir est toujours invincible, tout simplement parce que l'esprit veut être heureux. Malebranche prend alors le risque de séparer le plaisir du mérite :

« La délectation de la Grace est donc invincible. Aussi l'amour qu'elle produit n'est point méritoire, s'il n'est plus grand qu'elle. Je veux dire que

26. *Ibid.*, II, II, § XXX, p. 97 ; ce poids alourdit peut-être l'âme, mais c'est lui qui définit sa dynamique.

27. *Ibid.*, § XXXV, p. 101.

28. Cf. *Traité de morale, op. cit. supra* n. 4, I, V, § XXI, p. 69.

29. *Ibid.*, I, II, § X, p. 33 ; cf. *Entretiens, op. cit. supra* n. 9, X : « Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle et pour soutenir l'attention de l'esprit, qui ne trouve point de prise à ce qui n'a point de corps. »

l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation de la Grace, n'a rien de méritoire, quoique cet amour soit bon en lui-même. [...] Lorsqu'on n'aime Dieu qu'autant qu'on est attiré, ou que parce qu'on est attiré, on ne l'aime point par raison, mais par instinct »<sup>30</sup>.

C'est ne pas aimer Dieu comme il doit l'être, continue Malebranche, c'est-à-dire par choix, par raison, par la connaissance qu'on a qu'il est aimable. Certes, on peut concéder à Malebranche, ou plutôt à l'amour de l'Ordre, que seul « ce qu'il y a d'amour qui excède le plaisir, est un amour pur et raisonnable »<sup>31</sup>. Mais il y aurait une grande erreur à passer trop vite sur ce moment instinctif du plaisir prévenant. Car il est Jésus-Christ lui-même dans son mystère qui excède soudain, sous la plume de Malebranche, toute mesure, sanctifiant par là l'*aveuglement d'un tel amour* :

« quoique les animaux, à parler en rigueur, soient incapables d'amour, ils expriment par leurs mouvements cette grande passion, et conservent leur espèce à peu près comme les hommes. Ils figurent donc naturellement cet amour violent de Jésus-Christ, qui l'a porté à répandre son sang pour son Église. En effet, pour exprimer fortement et vivement la folie de la Croix, l'anéantissement du Fils de Dieu, l'excès de sa charité pour les hommes, il falloit, pour ainsi dire, une passion aveugle et folle, une passion qui ne garde aucune mesure »<sup>32</sup>.

Aimer Dieu par instinct, cet amour animal, nous le connaissons, c'est celui du paganisme immémorial. Les religions ne sont pas fondées sur les grâces du créateur, car elles sont *plaisir* avant d'être connaissance, mais ce plaisir de grâce prévenant donne du mouvement à l'âme dans son combat contre la concupiscence. Les religions ne sont pas toutes raisonnables et elles ne connaissent pas toutes le mérite au sens où l'entend Malebranche. En revanche, ce qu'on ne peut leur retirer, c'est de manifester un amour instinctif, brutal, désespéré du divin que seul le rut figure assez<sup>33</sup>.

On objectera, au nom du système, que nous faisons jouer la grâce avant la venue de Jésus-Christ, là où il n'est pas connu ou reconnu. Mais c'est au nom d'un autre principe du système, qui infléchit peut-être la combinatoire des lois, mais obéit à l'exigence d'une philosophie de l'absolu : ce

30. Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit. supra n. 7, III, II, § XXIV, p. 135.

31. *Ibid.*, III, II, § XXIX, p. 138.

32. Cf. *Entretiens*, op. cit. supra n. 9, XI, § XIV, p. 276.

33. Dans son bel essai : *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Vrin, 1987, p. 93-106, M. GUEROUlt cherche au long de pages lucides par quelles voies le sentiment aurait pu chez Malebranche acquérir une véritable signification métaphysique. Il est clair que la réponse ne peut se trouver que dans le déplacement du point de vue psychologique au point de vue christologique.



*principe, c'est celui de l'incarnation de toute éternité, de la destination du monde à engendrer Jésus-Christ, qui laisse ses traces dans toutes les créatures malgré les suites du péché originel.* De là ces propositions essentielles par lesquelles Malebranche fait de la liberté la détermination « d'un amour qui est aussi ancien que toi-même »<sup>34</sup>, supposant, dans la même perspective d'une temporalité originaire de l'amour, qu'il fallait que Jésus-Christ « en quelque manière fût aussi ancien que le monde ».

Le Christ lui-même bouleverse l'ordre qu'il accomplit et l'on devrait être sensible à ce point essentiel d'une philosophie qui est avant tout une christologie philosophique. Dans l'espace de plaisir ouvert par le corps du Christ, le démérite vrai n'est mesuré qu'à l'amour :

« On démérite toujours, lorsqu'on aime le faux bien par l'instinct du plaisir, pourvu néanmoins que l'on aime le faux bien, plus que l'on n'est invinciblement porté à l'aimer. Car lorsqu'on a naturellement si peu de liberté et de capacité d'esprit, que le plaisir nous transporte d'une manière invincible ; alors, quoi qu'on soit dérégulé, et que son amour soit mauvais et contre l'ordre, l'on ne démérite point »<sup>35</sup>.

On a peine à croire qu'une telle philosophie ait pu paraître austère ou bornée. Il y a place ici pour toutes les piétés du monde, pour toutes les religions de l'amour ou du désir de voir Dieu, dont la méconnaissance de Jésus-Christ transforme en péché véniel ce qui serait péché mortel pour un chrétien. Tout ce qui est *dérégulé* n'est pas *déméritoire*. Le christianisme de Malebranche proposerait ainsi de faire passer une humanité instinctivement religieuse à la conscience de soi, comme on passe du sommeil à la veille. Les idoles sont non seulement « les Christs inférieurs des obscures espérances », mais elles sont l'animalité du dieu qui sommeille. Un Christ mondial s'éveille dans chaque croyance. Il y a une foi informe<sup>36</sup> qui traverse l'humain, même si seule la charité du Christ lui donne sa forme.

Tel est le message d'une métaphysique qui ne s'en tient pas à la vertu de foi, mais va chercher jusque dans l'être infini la mesure de l'incarna-

34. Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, op. cit. supra n. 12, XV, § X, p. 169, à quoi répond cette proposition du *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit. supra n. 7, II, § XLVIII, p. 114, concernant Jésus-Christ : « Il falloir qu'il fût, en quelque manière, aussi ancien que le monde. »

35. Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, op. cit. supra n. 7, III, II, § XXX, p. 138-139 ; cf. III, I, § XVII, p. 129.

36. À ne pas confondre avec cet informe plus radical, cf. *ibid.*, III, I, § I, p. 117 : « Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits, si on la sépare de Dieu : car qu'est-ce qu'un esprit sans intelligence et sans raison, sans mouvement et sans amour ? »

tion<sup>37</sup>. Il se pourrait que cette exigence rigoureuse change quelque chose à notre appréciation des dogmes et à l'universalité de notre responsabilité spirituelle. Une telle responsabilité suppose que Dieu a tout fait pour l'homme, mais que cet homme, c'est l'homme-dieu. Telle est la mythologie que veut notre métaphysique.

Bruno PINCHARD,  
*Centre d'études supérieures de la Renaissance,*  
*Université de Tours,*  
59, rue Néricault-Destouches,  
B.P. 1328 — 37013 Tours Cedex.

---

37. Cf. *Entretiens, op. cit. supra* n. 9, VIII, § VII, p. 183 : « Il me paroît évident que tout jugement, qui n'est point formé sur la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être incompréhensible, n'est pas digne de la Divinité. Assurément si les Païens n'avoient abandonné cette notion, ils n'auraient pas fait de leurs chimères de fausses Divinités ; et si les Chrétiens suivent toujours cette notion de l'Être, ou de l'infini, qui est naturellement gravée dans notre esprit, ils ne parleroient pas de Dieu comme quelques-uns en parlent. »