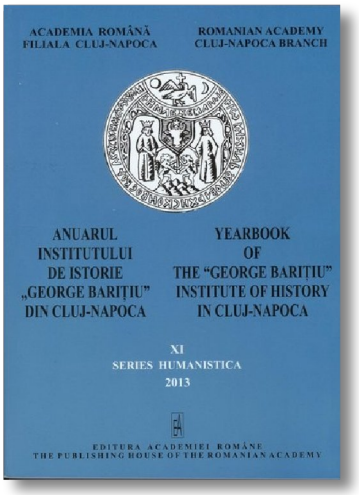

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

L'incompréhensibilité de l'infini et la constitution de la scientia chez Descartes

Călin Cristian Pop

How to cite this article:
Pop, Călin Cristian (2013) *L'incompréhensibilité de l'infini et la constitution de la scientia chez Descartes*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 11, pp. 235–254. DOI: 10.5281/zenodo.22966311

© 2013: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE L'INFINI ET LA CONSTITUTION DE LA *SCIENTIA* CHEZ DESCARTES

Călin Cristian Pop[1]

New Europe College, Bucharest

Abstract. *We intended here to study the correlation between **scientia**, known as the possibility of any science, and the concept of infinity. This link is being mediated by the metaphysical foundation of **scientia**, which can be done only by acknowledging the existence of God. From this perspective, the discourse regarding the infinity becomes necessary. However, explaining the infinity implies to question its incomprehensibility. Analyzing the incomprehensibility of the infinity thus opens the possibility of understanding a profound connection between metaphysics as a possibility of **scientia** and the incomprehensibility. Our conclusion reveals that the metaphysics could only be built on a preliminary acknowledgement of the infinity's incomprehensibility. Moreover, this acknowledgement has the nature of a process, and is necessary for elaborating the metaphysics itself. The incomprehensibility of the infinity must be understood as a constitutive element of the metaphysics, and implicitly of the **scientia**.*

Keywords: *Descartes, Infinity, incomprehensibility, **scientia**.*

1. LA *SCIENTIA*, DIEU, L'INFINI

Notre recherche vise à établir une corrélation entre la *scientia*, comme possibilité de toute science, et l'incompréhensibilité de l'infini dans l'articulation de cette possibilité même, étant donné que l'infini[2] ouvre le champ d'élaboration des arguments pour l'existence de Dieu[3]. Dans la mesure où la possibilité de toute

[1] Researcher in the project MODELS OF PRODUCING AND DISSEMINATING KNOWLEDGE IN EARLY MODERN EUROPE: THE CARTESIAN FRAMEWORK (code PN-II-ID-PCE-2011-3-0998), supported by the Romanian National Research Council (CNCS), implemented at the New Europe College, under the supervision of Prof. Vlad Alexandrescu.

[2] Alexandre Koyré proclame fortement la signification majeure de l'infini : « L'idée de l'infini joue dans la philosophie de Descartes un rôle important, si important que le cartésianisme peut être considéré comme ayant cette idée pour base seule et unique » (*Du monde clos à l'univers infini* [1957], traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p. 134).

[3] Plus précisément, les arguments par les effets dans la troisième *Méditation*.

science y est s'engagée, il est clair qu'elle doit atteindre l'horizon de la métaphysique[4] que Descartes développe. En ce sens, notre hypothèse regarde le rapport essentiel qui doit être pensé entre l'incompréhensibilité de l'infini et la métaphysique comme possibilité de la *scientia* : la métaphysique est un processus qui se déploie seulement par l'acceptation préalable et difficile de l'incompréhensibilité de l'infini.

Il faut que nous acceptions dès le début la connexion très forte qui existe entre la possibilité de la *scientia* et la connaissance de l'existence de Dieu[5], que Descartes assume explicitement plusieurs fois dans les *Meditationes* :

> […] *si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones, haberem*[6].
>
> *Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam*[7].
>
> *Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*[8].

[4] Jean-Luc Marion affirme ce statut : « La métaphysique se définit et se constitue par l'acte même de transgresser toute autre science » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », coll. fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, 1986, p. 25).

[5] Roger Texier énonce explicitement cette corrélation : « Au principe de la science, il y a Dieu » (*Descartes, la nature et l'infini*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2012, p. 135).

[6] *Meditatio* V, AT VII 69 (« […] si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions », AT IX-1 55). Les textes de Descartes sont cités d'après l'édition *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996, en indiquant, chaque fois, après l'abréviation AT, le numéro du volume et les pages.

[7] *Meditatio* V, AT VII 70 (« Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute ; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science », AT IX-1 55–56).

[8] *Meditatio* V, AT VII 71 (« Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose », AT IX-1 56).

La *scientia* peut se développer seulement dans la mesure où la connaissance de Dieu est devenue la vérité qui lui donne raison, donc qui la fonde. L'existence de Dieu est la garantie de la « veram et certam scientiam » et de la « omnis scientiae ». La démarche cartésienne vise la fondation de toute science, donc de la science en général entendue comme *scientia*. En ce sens, la connaissance de Dieu ne joue pas un rôle exclusivement propédeutique, mais elle doit être comprise comme ayant le statut d'un vrai et unique fondement : « omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere ». Seule la connaissance du « vrai Dieu » peut assurer des autres connaissances, dans la mesure où cette connaissance (*cognitione*) donne la certitude et la vérité, qui sont les déterminations essentielles pour la constitution de la *scientia*. Donc la seule possibilité de dépasser les opinions (« vagas tantum et mutabiles ») vers quelque chose de stable et de certain réside dans la connaissance de Dieu (« vero percepi Deum esse », « veri Dei cognitione »[9]).

Etant donné que la connaissance de Dieu est le principe de toute connaissance possible il faut accepter le statut transcendantal[10] de l'idée innée de Dieu : c'est ce qui rend possible les autres connaissances. Mais en plus, on doit penser le caractère fondamental de ce principe sur lequel s'appuie la possibilité véritable de connaître : « […] chercher *un Être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître. »[11] Le rapport théorique avec ce principe devient problématique dans la mesure où on n'entend pas une différence subtile, mais radicale, entre les diverses modalités de connaissance qui sont mises en jeu, principalement en ce qui concerne l'infinité divine : comprendre (*comprehendere*, *capere*) d'un côté, concevoir et entendre (*concipere*, *intelligere*, *percipere*) de l'autre côté. La *scientia* s'actualise seulement à l'intérieur d'un horizon ouvert et rendu possible par un principe qui le dépasse par l'acte même de l'ouverture. Le principe est fondement et limite pour la *scientia*, de sorte qu'à partir de la *scientia* il n'est pas possible de transgresser la limite que ce fondement lui impose. Les outils gnoséologiques propres à la *scientia* deviennent inutiles par rapport au fondement de la *scientia*. En fait, il faut accepter que la limite de la connaissance ne peut être atteinte par la connaissance elle-même. En ce sens seul, on pourrait déchiffrer l'importance de la distinction des modalités de connaître que Descartes assume.

Dans une lettre à Regius, Descartes affirme la relation essentielle entre la *scientia* et l'existence de Dieu : « [...] *scientia* vero sit persuasio a ratione tam forti,

[9] Il y a une différence entre les deux situations épistemologiques : dans la première, il s'agit de la connaissance de l'existence de Dieu, pendant que dans la seconde il s'agit de la connaissance du véritable Dieu. Mais il faut que nous saisissions leur identité conceptuelle, étant donné que pour Descartes le vrai Dieu existe.

[10] Descartes lui-même utilise ce terme dans une lettre. Mais nous l'utilisons dans un sens plus proche de celui de Kant. En outre, l'innéisme cartésien ne s'identifie pas avec l'innéisme psychologique, mais avec celui transcendantal.

[11] Lettre de Descartes à Clerselier, [Egmond, juin ou juillet 1646], AT IV 444.

ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant »[12]. En outre, dans la même lettre, Descartes rejette la possibilité de former l'idée de Dieu par le truchement de l'augmentation « à l'infini » des perfections du fini : « […] quod contendam me non posse esse talis naturæ ut illas perfectiones, quæ minutæ in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitæ […] »[13]. Descartes reprendra cet argument dans la *Troisième Méditation* :

> *Nam primo, ut verum sit cognitionem meam gradatim augeri, et multa in me esse potentia quae actu nondum sunt, nihil tamen horum ad ideam Dei pertinet, in qua nempe nihil omnino est potentiale; namque hoc ipsum, gradatim augeri, certissimum est imperfectionis argumentum. Praeterea, etiamsi cognitio mea semper magis et magis augeatur, nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax ; Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit. Ac denique percipio esse objectivum ideae non a solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci*[14].

La connaissance de Dieu s'appuie sur une idée de Dieu, mais elle ne peut pas se configurer par l'élaboration d'une idée adéquate de Dieu à partir des déterminations du fini. Descartes insiste fortement sur le caractère reçu (inné) de l'idée de Dieu, et implicitement de l'infini actuel, étant donné que « l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la

[12] Descartes à Regius, [Leyde, 24 mai 1640], AT III 65 (« […] la seconde [*scientia*], lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne se présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignorent qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille […] », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, (1638–1642), textes établis, présentes et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 245).

[13] AT III 64 (« […] j'affirme que ma nature ne pourrait être telle que je pusse augmenter à l'infini par un effort de ma pensée ces perfections qui sont très petites en moi, si nous ne tirions origine de cet être en qui ces perfections se trouvent actuellement infinies », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., p. 244).

[14] AT VII 47 (« […] car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu, et qu'elle s'augmente par degrés ? Davantage, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Et enfin je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel », AT IX-1 37–38).

seule d'où procèdent toutes les autres »[15]. La primauté de l'idée de Dieu est un principe qui génère les autres vérités, en les assurant même par cette « production » qui fonde. En outre, pour Descartes il n'est pas possible de construire l'idée de l'Être le plus parfait parce que cette perfection n'est pas un résultat de l'intellection, ou une projection à l'infini de certaines qualités de l'être fini. Le concept qui révèle l'impossibilité d'atteindre la perfection absolue par amplification des perfections relatives est celui de l'infini actuel. Descartes met implicitement en jeu la distinction aristotélicienne entre l'infini potentiel et l'infini actuel[16]. En plus, Descartes affirme que l'infini actuel ne s'obtient point à partir de l'infini potentiel, à cause de l'impossibilité du *cogito* d'acquérir[17] l'infini actuel, accompli et absolument parfait, par augmentation ou par addition. L'infini actuel dénote ce qui est achevé par lui-même à partir de lui-même, donc qui n'a pas besoin d'altérité parce qu'il ne manque de rien. La potentialité fonctionne seulement à l'intérieur du champ du *cogito*, champ ouvert par les deux idées innées (l'idée de Dieu et celle du *cogito*).

L'identité entre Dieu et infini est explicitement affirmée dans une lettre : « […] ut enim variis in locis inculcavi, de iis quæ ad Deum vel infinitum spectant, non quid comprehendere possimus, cum sciamus illa non debere a nobis posse comprehendi, sed tantum quid certa aliqua ratione attingamus, est considerandum. »[18] L'infini exprime l'essence même de la Divinité, par l'affirmation d'une identité significative. Dans ce contexte, la liaison entre l'infini et incompréhensibilité s'exprime par une certitude qui appartient à « sciamus » et par une interdiction directe qui vise l'acceptation de cette limite de l'intellection, constitutive du *cogito*. La compréhension est interdite au *cogito*, mais paradoxalement celui-ci doit assumer cette impossibilité d'une manière positive. Ce manque n'est pas un défaut de la raison, mais au contraire, il appartient à la structure originaire de l'esprit fini : le fini ne peut comprendre l'infini par sa

[15] Lettre de Descartes à Mersenne, Amsterdam, [Amsterdam, 6 mai 1630], AT I 150.

[16] Mais, contrairement à Aristote, il ne rejette pas l'infini actuel.

[17] Nous rejetons la thèse de Françoise Monnoyeur qui affirme : « La notion d'infini existe de façon très particulière chez Descartes dans la mesure où elle est formée à partir du *cogito* […] » (*L'infini et l'indéfini dans la théorie cartésienne de la connaissance*, dans *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, ouvrage collectif sous la direction de Françoise Monnoyeur, préface de Jean Dieudonné, postface de Hourya Sinaceur, Paris, Belin, coll. « Regards sur la science », 1992, p. 86). Tout au contraire, nous avons explicité le caractère « reçu » de l'idée de l'infini. Même s'il s'agit d'une « idée » du *cogito*, il faut saisir le statut spécial de celle-ci. L'incompréhensibilité est la marque du fait que le *cogito* joue un rôle passif, étant donné qu'il ne « produit » pas l'idée de l'infini, mais seulement « constate » sa présence, qui s'impose à lui.

[18] Lettre de Descartes à X*** (Hyperaspistes), [Endegeest, août 1641], AT III 430 (« […] car, comme je dis souvent, quand il est question des choses qui regarde Dieu, ou l'infini, il ne faut pas considérer ce que nous en pouvons comprendre (puisque nous savons qu'elles ne doivent pas être comprises par nous), mais seulement ce que nous en pouvons concevoir, ou atteindre par quelque raison certaine », Claude Clerselier (éd.), *Lettres de Monsieur Descartes*, tome II, Paris, traduction par Charles Angot, 1659, p. 134).

« dé-finition ». Le seul chemin à suivre reste celui du *considerandum* qui s'identifie avec « certa aliqua ratione attingamus ». Donc l'infini impose au *cogito* d'assumer ses limites, dans la mesure où l'intelligibilité ultime de l'infini s'appuie[19] sur son incompréhensibilité par rapport au fini. L'infini ne peut être compris, mais seulement atteint d'une manière certaine par la raison. La raison reste capable d'identifier où d'indiquer l'infini, même si elle ne peut « com-prendre » ou l'englober complètement. L'infini ne peut pas être un objet[20] du *cogito* ou un *cogitatum*. Il y a un reste de connaissance qui s'appuie sur le mode où l'infini se présente et s'impose au *cogito*, et non sur une « faiblesse » de la *cogitatio* comme telle. Descartes assume explicitement un « defectum intellectus nostri »[21], mais ce *defectum* caractérise la structure originaire du *cogito*, qui est ainsi objective et non pas subjective.

En plus, il faut saisir le caractère thématique de l'infini actuel dans la mesure où la dimension positive (donc actuelle) de l'infini montre le fait que l'infini s'impose au sujet connaissant, en le forçant de l'accepter comme tel. Dans les *Réponses aux Secondes Objections*, Descartes assume clairement cette dimension thématique de l'infini : « [...] istam vim concipiendi majorem numerum esse cogitabilem quam a me unquam possit cogitari, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perfectiore accepisse. »[22] Mais la dimension thématique de l'infini actuel est explicitement plus évidente dans la troisième *Méditation*, où Descartes affirme le caractère reçu de l'idée de l'infini, au moment où il développe la preuve par les effets de l'existence de Dieu. Ici la présence de l'infini change complètement le statut catégorial de la « substance » : « Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet »[23] ; « Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi

[19] Pour Jean-Luc Marion aussi, l'incompréhensibilité de l'infini n'annule pas la puissance de la raison : « Il ne s'agit pas, avec l'incompréhensibilité divine, de renoncer à connaître rationnellement Dieu, donc de connaître, au-delà de l'objectivité qu'elle maîtrise méthodiquement, l'infini comme tel, comme incompréhensible au fini. L'incompréhensibilité deviendra même l'indice le plus sûr que c'est effectivement Dieu que connaît la *cogitatio*, selon la règle que rien de divin ne se peut penser, sinon comme incompréhensible, et que rien de véritablement incompréhensible ne peut s'offrir à la *cogitatio*, qui ne concerne à la fin Dieu » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, éd. cit., p. 244).

[20] En ce sens Jean-Luc Marion affirme que « l'infini se connaît sans pourtant se comprendre, c'est-à-dire se laisser construire selon les règles et les paramètres de la méthode comme un objet mesurable et ordonné, mis en évidence et disponible pour l'esprit » (*ibidem*, p. 263).

[21] *Réponses* II, AT VII 137 (« la faiblesse de notre entendement », AT IX-1 108).

[22] AT VII 139 (« [...] cette puissance que j'ai de comprendre qu'il y a toujours quelque chose de plus à concevoir, dans le plus grand des nombres, que je ne puis jamais concevoir, ne me vient pas de moi-même, et que je l'ai reçue de quelque autre être qui est plus parfait que je ne suis », AT IX-1 110).

[23] AT VII 45 (« […] car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mis en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie », AT IX-1 36).

indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa [...] »[24]. Même si le *cogito* possède la catégorie de substance, il ne possède pas celle de la substance infinie, qui doit nécessairement être reçue d'une substance (ou un être) actuellement infinie : « […] Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit. »[25] L'infini marque l'impossibilité pour l'intellect de transgresser une limite prescrite à lui par sa propre constitution, mais qui devient explicite par cette présentation de l'infini. Donc l'infini s'impose au *cogito*, en le forçant de l'accepter comme principe de la connaissance, mais en lui interdisant de le penser autrement que par l'acception de son incompréhensibilité constitutive. Il faut cependant donner une explication : l'infini (et Dieu aussi) n'est pas incompréhensible par rapport à lui-même, mais exclusivement par rapport au pouvoir de compréhension du *cogito*. En outre, l'incompréhensibilité ne s'appuie pas sur un défaut accidentel du *cogito*, mais sur sa constitution originaire : « […] intellectum meum, qui est finitus, non capere infinitum. »[26]

Pour le moment, il faut que nous acceptions que la possibilité d'élaborer une *scientia* suppose l'acceptation de l'existence de Dieu, et implicitement l'acceptation des arguments métaphysiques de l'existence d'un Être infini. En fait, les démonstrations de l'existence de Dieu supposent l'implication explicite de l'infini, de sorte que la construction de l'argument suppose l'idée de l'infini. Jusqu'ici nous avons signalé la liaison entre la *scientia*, l'infini et l'incompréhensibilité. Dans ce qui suit nous éclaircissons quelques aspects de l'incompréhensibilité de l'infini à partir de quelques textes cartésiens.

2. L'INCOMPREHENSIBILITE DE L'INFINI

La dimension « reçue » (implicitement donnée), et non acquise, de l'infini devient très évidente par l'incompréhensibilité de l'infini. En ce moment, il est nécessaire d'identifier un parcours un peu surprenant, mais tout à fait intelligible, que Descartes lui-même engage à travers quelques lettres de 1630 à Mersenne, et en passant par le *Discours*, jusqu'aux *Méditations* et aux *Principes*.

Dans le *Discours*, Descartes utilise l'infini seulement et exclusivement en corrélation avec la perfection[27]. Il y a seulement trois endroits où Descartes montre

[24] AT VII 51 (« Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage […] », AT IX-1 41).

[25] AT VII 47 (« Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède », AT IX-1 37).

[26] *Réponses* I, AT VII 107 (« […] mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini ». (AT IX-1 85).

[27] Selon Jean-Luc Marion, « jamais l'infini ne caractérise-t-il lui seul Dieu, comme sa détermination essentielle ; c'est d'ailleurs pourquoi l'incompréhensibilité qui souligne souvent l'infini dans les *Méditations* […] n'apparaît jamais dans le *Discours* » (*Questions cartésiennes*. *Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », dirigée par Paul-Laurent Assoun, 1991, p. 51).

cette corrélation : « […] et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu »[28]; « […] d'un être parfait et infini »[29]; « De plus, je fis voir quelles étaient les Lois de la Nature; et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe, que sur les perfections infinies de Dieu […]. »[30] Etant donné le statut spécial du *Discours*, entendu comme le chemin privilégié d'accéder à la vérité, Descartes était conscient qu'il ne pouvait utiliser la notion d'incompréhensibilité. Il ne faut pas oublier le titre entier de l'opuscule de 1637, qui peut nous éclaircir : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. La troisième occurrence indique la possibilité de déduire « les lois de la nature » à partir exclusivement des « perfections infinies de Dieu », qui doivent être entendues comme l'unique principe explicatif. On peut identifier une prudence méthodologique qui concerne la possibilité d'obtenir une voie directe vers la *scientia*. Il est vrai que Descartes assume une certaine limite de la connaissance quand il s'agit de Dieu : « Car, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable […]. »[31] Mais cette limite n'est pas identique à l'incompréhensibilité de Dieu ou de l'infini. Le *Discours* garde un optimisme fort dans les possibilités de la *scientia* : « […] des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences […]. »[32] L'infini est entendu seulement comme un attribut, parmi les autres, qui indique la perfection divine. Dans un sens, on peut dire que la perfection est un signe de l'accomplissement, par lequel on peut caractériser le système métaphysique clos du *Discours*, système qui concerne même la possibilité de la *scientia* : « Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi même, ou bien dans le grand livre du monde […]. »[33]

En outre, Descartes a fait dans la *Praefatio ad lectorem* aux *Meditationes* quelques remarques très significatives concernant la métaphysique du *Discours* :

> *Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam*[34].

[28] AT VI 35.
[29] AT VI 39.
[30] AT VI 43.
[31] AT VI 35.
[32] AT VI 78.
[33] AT VI 9.
[34] AT VII 7 (« […] car elles [ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine] m'ont toujours semblé être d'une telle importance, que je jugeais qu'il était à propos d'en parler plus d'une fois ; et le chemin que je tiens pour les expliquer est si peu battu, et si éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas cru qu'il fût utile de la montrer en français, et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les faibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie », Descartes, *Œuvres philosophique*, tome II, éd. cit., [traduction de Clerselier, édition de 1661], p. 390).

Descartes avoue la difficulté réelle engagée par la métaphysique de Dieu et du *cogito*, et justifie l'importance de rediscuter cette problématique. Il faut procéder à une reprise qui puisse éclaircir les difficultés et les obscurités du noyau de la métaphysique. Ici, on trouve une réponse implicite à la question du refus de l'incompréhensibilité de l'infini. Le chemin qu'ouvre le *Discours* s'appuie sur un chemin préalable qui est un peu étrange est difficile à parcourir pour les hommes qui ne sont pas assez habitués à la métaphysique : « Depuis ce temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la Métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* […]. »[35] En effet, Descartes indique clairement une distinction fondamentale entre le « chemin si peu battu » et « la route ordinaire ». Le premier est inaccessible à plusieurs, étant donné qu'il est nécessaire d'assumer l'incompréhension de l'infini et de Dieu, donc des fondements qui ne sont pas « produits » par le *cogito*. Descartes confesse qu'il s'agit d'une sorte de « peur » vis-à-vis d'une précipitation possible qui serait une grave erreur, parce qu'elle induirait une fausse compréhension de l'infini.

En ce sens, nous pouvons comprendre les rasions pour lesquelles Descartes « refuse » de corréler dans le *Discours* l'infini avec l'incompréhensibilité, même s'il l'a fait auparavant, dans les lettres de 1630 à Mersenne. Plus précisément, il s'agit de trois lettres : « Et de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non ? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre »[36] ; « […] c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible »[37] ; « Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends ; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. »[38] Dans le dernier endroit, Descartes surprend par une identification entre « comprendre » et « concevoir » qui parait annuler la signification singulière du premier mode de connaissance. Mais il y a des textes explicites qui peuvent nous apporter des éclaircissements : « Cum dicitur Deus inconceptibilis, intelligitur de conceptu adaequate illum comprehendente. »[39] Ce texte indique la modalité dans laquelle on doit entendre l'identité entre « concevoir » (*concipere*) et « comprendre » (*comprehendere*). Par définition, « comprendre » signifie entendre quelque chose

[35] *Les Principes de la Philosophie,* Lettre de l'Auteur à celui qui a traduit le Livre, *laquelle peut ici servir de Préface*, AT IX-2 16.

[36] Lettre de Descartes à Mersenne, Amsterdam, 15 avril 1630, AT I 147.

[37] Lettre de Descartes à Mersenne, [Amsterdam, 6 mai 1630], AT I 150.

[38] Lettre de Descartes à Mersenne, [Amsterdam, 27 mai 1630], AT I 152.

[39] AT VII 189, *Réponses* III (Réponse à Objection XI) (« Lorsque Dieu est dit inconcevable, cela s'entend d'une conception qui le comprenne totalement et parfaitement », AT IX-1 147).

totalement par l'action qui consiste à englober toutes ses déterminations : « […] ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id quod in ea intelligibile est, comprehendimus »[40]. Comprendre signifie totaliser l'entier contenu intelligible de quelque chose qui devient ainsi l'objet du *cogito*. Lorsque Descartes affirme la synonymie comprendre/concevoir il vise seulement le cas-limite de la faculté de concevoir, à savoir la situation où elle s'exerce d'une manière complète et devient identique avec la compréhension. Mais le pouvoir de « concevoir » (*vim concipiendi*) s'actualise légitimement dans l'intervalle déjà ouvert et circonscrit que l'incompréhensibilité met en jeu. Descartes insiste explicitement dans ses *Réponses* de 1641 sur la modalité dont il faut assumer la possibilité de connaître Dieu et implicitement l'infini : « [...] cum Deus dicitur esse *incogitabilis*, intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente, non autem de illa inadaequata, quae in nobis est, et quae sufficit ad cognoscendum ipsum existere [...]. »[41] Bien que dans ce contexte il s'agisse de « cogitare » et non pas de « concipere », Descartes vise la même faculté de connaître, limitée par l'incompréhensibilité, donc « inadéquate », mais « suffisante ». Il y a un paradoxe originaire que l'incompréhensibilité apporte au *cogito*. D'un côté, elle interdit une connaissance de l'infini (obtenue par *cogitare* ou *concipere*) adéquate et accomplie dans les deux sens mentionnés : « conceptu adaequate illum comprehendente » et « cogitatione ipsum adaequate comprehendente ». On peut saisir que les deux formulations indiquent la même- situation limite où *cogitare* et *concipere* tendent à s'approcher de *comprehendere*, jusqu'à l'identification qui s'avère impossible. D'un autre côté, cette interdiction même fonde la possibilité d'obtenir la connaissance véritable, donc « adéquate » à notre pouvoir réel de connaître, « quae in nobis est ». Ce pouvoir est inadéquat par rapport à Dieu et à l'infini, mais il est adéquat par rapport au *cogito* qui seulement ainsi acquiert l'idée de Dieu et l'idée de l'infini.

Ces lettres[42] de 1630 sont la preuve essentielle que Descartes était très conscient de son attitude concernant le refus d'incompréhensibilité de l'infini dans

[40] *Réponses* I, AT VII 113 (« Et quant à la chose qui est infinie, nous la concevons à la vérité positivement, mais non pas selon tout son étendue, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle », AT IX-1 90). Dans ce contexte, Descartes discute explicitement de l'incompréhensibilité de l'infini comme tel.

[41] *Réponses* II, AT VII 140 (« […] lorsque Dieu est dit être *inconcevable*, cela s'entend d'une pleine et entière conception qui comprenne et embrasse parfaitement tout ce qui est en lui, et non pas de ce médiocre et imparfaite qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connaître qu'il existe », AT IX-1 110).

[42] Selon Jean-Luc Marion, dans ces lettres de 1630, « [i]l ne s'agit pas encore de l'incompréhensibilité de l'infini », mais « de l'impossibilité de comprendre Dieu » (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelle et fondement* [1981], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, p. 136). Même si du point de vue strictement textuel il a raison, nous considérons que l'incompréhensibilité de l'infini et de Dieu est intimement liée à la possibilité de la métaphysique, en conférant ainsi à l'incompréhensibilité une sorte d'apodicticité que Descartes suggère dès 1630. En plus, le passage cité de la lettre du 15 avril 1630, une lecture attentive, peut nous servir d'argument.

le *Discours* en 1637. La première lettre affirme que l'incompréhensibilité appartient à la structure de l'infini même : ce qui peut être compris n'est pas l'infini, mais seulement le fini. En plus, si quelque chose peut être compris, il ne peut être infini. La possibilité de comprendre annule l'infinité, étant donné que cette possibilité doit être regardée comme le signe de la finitude. La liaison entre le pouvoir de comprendre et la finitude est explicitement marquée par Descartes lui-même : « Car, à cause que le mot de *comprendre* signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne la puisse embrasser. »[43] En plus, Descartes reprend l'analogie de la montagne, suggérée aussi en 1630. Mais ici nous trouvons une nouvelle identité, implicite, entre « savoir » et « apercevoir ». Pour savoir quelque chose il suffit de l'apercevoir pour un instant, c'est-à-dire de la « toucher » simplement par la vision intellectuelle. En plus, « toucher » est différent d'« embrasser » d'une manière complète. En ce sens, « savoir » se réduit au pouvoir de « toucher de la pensée » qui rélève d'une action simple du *cogito* devant un être qui dépasse ses pouvoirs. Mais, par cette action, le *cogito* s'ouvre en assumant simultanément cette présence qui s'impose par le truchement de l'idée. Avoir l'idée de l'infini[44] ne signifie pas que nous la possédons d'une manière totale, même si nous en avons une perception (où aperception) claire et distincte : « [...] est de natura infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipsas clarius et distinctius quam ullas res corporeas intelligere possumus, quia cogitationem nostram magis implent, suntque simpliciores, nec limitationibus ullis obscurantur. »[45] L'incompréhensibilité caractérise l'infini en tant qu'infini et non pas l'idée de l'infini, que le *cogito* assume comme étant claire et distincte. Plus précisément, l'infini ne se donne comme idée qu'exclusivement par l'intermédiaire de l'incompréhensibilité, de sorte que l'incompréhensibilité préserve la dimension originaire de l'infini, dans la mesure où il est pensé (comme idée) sans être compris. En plus, l'incompréhensibilité ne s'identifie pas avec le confus ou l'obscur, parce qu'elle n'est pas produite par des faiblesses subjectives, mais d'une contrainte nécessaire et originaire. Ce n'est qu'ainsi que l'incompréhensibilité de l'infini peut soutenir la clarté et la distinction de l'idée de l'infini.

[43] Lettre de Descartes à Clerselier, [12 janvier 1646], AT IX-1 210.

[44] Jean-Luc Marion explique le mode d'être de cette idée : « […] l'idée de l'infini ne consiste pas en un objet, mais en une visée, […] celui qui vise n'a pas possession de ce qu'il vise […] » (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelle et fondement*, éd. cit., p. 405).

[45] *Principiorum Philosophiae*, AT VIII-1 12 (« […] la nature de l'infini est telle que *des pensées finies* ne la sauraient comprendre, nous le concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielle, à cause qu'étant plus simple et n'étant point limité, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus », *Les Principes de la Philosophie*, AT IX-2 33).

En outre, la limitation que Descartes invoque doit être regardée comme une caractéristique essentielle de la « faculté »[46] de comprendre. Mais la signification de cette limitation reste équivoque (« quelque ») et nécessite une élucidation, à cause d'une question qui survient. Il n'est pas clair si la puissance finie de comprendre ne peut s'actualiser que seulement devant un objet limité, fini ou si cette puissance apporte elle-même la limitation à chaque objet visé par son action. En fait, toutes les puissances du *cogito* sont limitées[47], donc la finitude n'est pas un critère de distinction parmi les modalités de connaître (comprendre, concevoir, apercevoir, entendre, savoir). Nous croyons que Descartes vise ici quelque chose de plus fondamental, dans la mesure où il essaie tout le temps de rejeter la puissance de comprendre l'infini, et accepte les autres possibilités. Le processus de compréhension implique une action très similaire à celle d'enfermer, d'englober et même d'assimiler la chose, en le transformant en objet du *cogito*. C'est une sorte de « limitation qui limite »[48] et annule le caractère de l'être de la chose. En ce sens, il est évident que l'infini qui est compris est simultanément falsifié. Descartes veut garder l'infini comme tel, donc il assume uniquement les modalités de « toucher » l'infini par la pensée. Par ces modalités (apercevoir, concevoir, entendre, percevoir, savoir) l'infini est indiqué, mais il n'est pas transformé. Il s'agit d'une « limitation qui ne limite pas », pour utiliser l'expression de Noica. En plus, l'interdiction de comprendre se dévoile comme constitutive du *cogito* qui « rencontre » l'infini par le truchement de l'idée. Mais cette idée est rendue véritable justement par l'acceptation de l'incompréhensibilité de l'infini.

Dans un autre texte, très éloigné temporellement de 1630, Descartes explicite davantage la signification de l'incompréhensibilité de l'infini : « […] idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur. »[49] Dès de le début des *Meditationes*, Descartes met la métaphysique sous le signe explicite de l'incompréhensibilité :

> *Tantumque generaliter dicam ea omnia, quae vulgo jactantur ab Atheis ad existentiam Dei impugnandam, semper ex eo pendere, quod vel humani affectus Deo affingantur, vel mentibus nostris tanta vis et sapientia arrogetur, ut quidnam Deus facere possit ac debeat, determinare et comprehendere conemur; adeo ut, modo tantum memores simus mentes nostras considerandas*

[46] Il est impropre de parler d'une faculté concrète.

[47] Nous ne discutons pas ici l'infinité de la volonté.

[48] D'après la formule du philosophe Constantin Noica (*Devenirea întru ființă: încercare asupra filosofiei tradiționale*. *Tratat de ontologie*, [1981] Bucureşti, Humanitas, 1998).

[49] *Réponses* V à Gassendi, à la troisième Méditation, AT VII 368 (« […] car pour avoir une idée vraie de l'infini il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini […] », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., p. 811).

esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura[50].

Dans ce contexte, Descartes parle aussi d'un devoir, ou d'une obligation qui concerne le souci d'assumer réellement l'incompréhensibilité parce que cette attitude s'avère être essentielle pour obtenir un rapport théorique adéquat avec Dieu, et implicitement avec l'infini divin. En effet, l'athéisme devient identique à « la présomption » de déterminer complètement les actions de Dieu. Au-delà du rejet des causes finales, nous trouvons une identité entre « determinare » et « comprehendere », en tant que ces actions intellectuelles se déploient à partir de la vanité de la volonté, donc elles sont le résultat d'une intention projective du fini vers l'infini. L'antidote que Descartes impose est très significatif parce qu'il implique une autre faculté que l'intellect, la mémoire. L'engagement de la mémoire contre la volonté de *comprehendere* rend possible un rapport correct de l'intellect fini devant l'infini. Il s'agit d'une sorte de réduction préalable (qui a une valeur propédeutique) de la volonté de compréhension qui prépare le « chemin si peu battu » de la métaphysique qui part de ce principe difficile à assumer : le fondement (Dieu) est « un être infini et incompréhensible ».

En outre, il faut remarquer le statut épistémologique spécial et en même temps paradoxal de l'incompréhensibilité, dans la mesure où elle rend possible un degré maximal de la vérité : « Est, inquam, haec idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera [...]. »[51] L'incompréhensibilité n'annule pas l'accès à la vérité, même dans la situation d'une connaissance marquée par un reste constitutif de sa propre actualisation. En plus, Descartes affirme d'une manière explicite que l'absence de compréhension se fonde sur la nature de l'infini : « [...] est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere [...]. »[52] L'infini interdit la compréhension par « sa raison » ou par son essence. Dans ce contexte, il est très clair que l'incompréhensibilité caractérise la réalité qui s'explicite par le truchement de l'idée, et non pas l'idée comme telle. Mais, l'incompréhensibilité est l'horizon nécessaire (presque apodictique) par

[50] *Preafatio ad lectorem*, AT VII 9 (« Je dirai seulement en général que tout ce que disent les athées, pour combattre l'existence de Dieu, dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire ; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., [traduction de Clerselier, édition de 1661], p. 392).

[51] AT VII 46 (« L'idée, dis-je, de cet être souverainement parfait et infini est entièrement vraie […] », AT IX-1 36).

[52] AT VII 46 (« […] car il est de la nature de l'infini, que ma nature qui este finie et bornée, ne le puisse comprendre ; et il suffit que je conçoive bien cela […] », AT IX-1 37).

lequel l'infini est pensé par le *cogito* comme idée ou concept[53]. L'apodicticité de l'horizon de l'incompréhensibilité indique l'antécédence (transcendantale) de cet horizon. La nécessité[54] de l'incompréhensibilité s'appuie sur le fait qu'il ne peut avoir aucune connaissance (ni de l'infini, ni même du fini) qui puisse être complète. Dans sa réponse à Gassendi, Descartes indique d'une façon implicite cette présence préalable et nécessaire de l'incompréhensibilité. Descartes lui reproche que « non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem, qualem de infinito nos habere unusquisque apud se satis experitur, a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva »[55]. Conceptualiser l'infini comme idée n'est possible que par l'antériorité de l'incompréhensibilité qui ouvre la voie véritable pour surprendre adéquatement l'infini sans le modifier par une projection du *cogito*. L'incompréhensibilité peut être entendue comme une sorte de voile qui préserve l'infini (face à la projection) et simultanément le dévoile au *cogito* comme idée claire et distincte. Henri Gouhier surprend très bien ce paradoxe : « […] le fait même d'*intelligere* cette impossibilité de *comprehendere* fonde l'emploi de *clare* et *distincte* pour la connaissance de l'idée de Dieu. »[56] L'antériorité de l'incompréhensibilité s'appuie sur un fonctionnement très précis de la pensée devant quelque chose qui la fonde, donc la précède. Cette antécédence s'appuie sur l'acceptation d'une situation qui s'impose au *cogito*, de sorte qu'il doit se soumettre pour se placer correctement devant ce qui le dépasse : « sufficit me hoc ipsum intelligere ». Ce syntagme employé dans la *Troisième Méditation* est repris par Descartes dans d'autres textes : « [...] sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur »[57] ; « *Et sufficit me hoc ipsum intelligere*. Nempe sufficit me intelligere *hoc ipsum quod Deus a me non*

[53] Roger Texier affirme que « l'infini déborde-t-il tout concept et se révèle-t-il, pour cette raison, incompréhensible sans être inconnaissable » (*op. cit.*, p. 119).

[54] Jean-Luc Marion établit une relation directe entre l'incompréhensibilité et la fondation de la raison : « Dieu fonde toute compréhension possible, donc il échappe à toute compréhension, mais apparaissant ainsi nécessairement incompréhensible, il devient d'autant plus connaissable en tant que fondement de la rationalité » (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelle et fondement*, éd. cit., p. 279).

[55] *Réponses* V à la *Troisième Méditation*, AT VII 365 (« […] vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eut jamais, non seulement de l'infini, mais même aussi peut-être d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit […] », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., p. 808).

[56] *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1962, p. 212.

[57] *Réponses* V, AT VII 368 (« […] il suffit de concevoir une chose qui n'est renfermée d'aucunes limites pour avoir une vraie et entière idée de tout l'infini », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. cit., p. 812).

comprehendatur ut Deum juxta rei veritatem et qualis est intelligam [...]. »[58] La suffisance d'*intelligere* l'incompréhensibilité de l'infini se rapporte à la possibilité d'avoir une idée véritable de l'infini, donc une idée indique l'infini comme tel et non pas une partie[59] de l'infini. Si le *cogito* peut acquérir cette « intelligence » il trouvera un point d'appui pour la « déduction » (*sufficit*) métaphysique ultérieure. Cependant, cette acquisition s'avère laborieuse.

Cet engagement qui parait simple se prouvera très difficile, étant donné que l'incompréhensibilité fonde la clarté et la distinction de la conception de l'idée de l'infini uniquement par une acceptation préalable de l'incompréhensibilité dans son originalité souvent oubliée. Plus clairement, nous affirmons que l'acceptation doit être saisie comme un processus[60] que le *cogito* doit accomplir incessamment par l'obligation de remémorer à chaque moment l'incompréhensibilité de l'infini. Dans cette situation, le rapport théorique adéquat avec l'infini se clarifie : « Itaque imprimis hic dicam infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendi, sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet clare et distincte intelligere aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri, est clare intelligere illam esse infinitam. »[61] La puissance d'*intelligere* fonctionne à l'intérieur de l'intelligible (de l'espace logique) déjà ouvert et fondé par l'incompréhensibilité de l'infini, déjà assumée. En fait, la suffisance que Descartes affirme est le signe clair de l'antécédence de l'incompréhensibilité : si *intelligere* A est suffisant pour obtenir B, il est évident que A doit être antérieur. Il y a une conclusion qui s'impose : *intelligere* se manifeste[62] uniquement dans l'horizon rendu ouvert par le processus *d'intelligere* l'incompréhensibilité. Nous considérons que cette situation paradoxale atteint la métaphysique de Descartes dans son noyau, donc dans sa possibilité authentique.

3. L'INCOMPREHENSIBILITE DE L'INFINI ET LA METAPHYSIQUE

Avant de discuter les difficultés de la métaphysique mises en avant par Descartes, il faut revenir sur nos résultats. L'antériorité de l'incompréhensibilité

[58] Lettre de Descartes à Clerselier, [Egmond, 23 avril 1649], AT V 356 (« *Et il suffit que je conçoive bien cela*. Car il suffit que j'entend que Dieu ne peut être compris par moi, pour que je conçoive Dieu selon la vérité de la chose et tel qu'il est […] » ; la première phrase est traduite d'après AT IX-1 37, mais la dernière est traduite par nous).

[59] De plus, ici il y a un argument qui soutient la dimension originairement intensive de l'infini.

[60] Cette affirmation va s'élucider dans la dernière partie.

[61] AT VII 112 (« C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu ; car, entendre clairement et distinctement qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie », AT IX-1 89).

[62] Fernand Alquié affirme que « Descartes, en une étonnante formule, fera même consister l'intellection de Dieu dans la seule appréhension de son caractère incompréhensible » (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, [1950], Paris, PUF, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », coll. fondée par Jean Hyppolite et Jean-Luc Marion, 1991, p. 216).

engage la nécessité de ce préalable qui rend possible la présence d'une idée véritable de l'infini, étant donné qu'elle est claire et distincte pour le *cogito*. L'idée de Dieu, et implicitement de l'infini, est une idée innée, reçue par le *cogito*. Mais le *cogito* n'a pas seulement une dimension passive par rapport à l'infini. Il doit s'ouvrir d'une manière authentique, justement par l'acceptation du préalable de l'incompréhensibilité. Pour Descartes, la « perception » de l'infini est originaire, et de manière implicite transcendentalement[63] antérieure au *cogito*. L'acceptation de cette situation paradoxale, qui parait déconstruire l'ordre des *Médiations*, joue un rôle fondamental dans la constitution de la métaphysique, et implicitement de la *scientia* de Descartes :

> *Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?*[64]

L'antériorité de l'infini est directement liée à une *veram ideam* de l'infini. La vérité de l'idée est synonyme de son authenticité. En plus, elle ne peut pas être authentique sans être originaire, donc inchangée (par le *cogito*) et non dérivée d'une autre. L'infini est primordial par rapport au fini. L'infini est le principe du fini, donc sa raison et son fondement. Mais ce fondement se prouve seulement « tangible » par la pensée, non compréhensible, malgré le fait que « *intelligo plus*

[63] Pierre Magnard indique une différence entre les deux formes d'antériorité, affirmant que « la priorité de l'infini et du parfait n'étant toutefois que transcendantale alors que la priorité de la subsistance par soi est ontologique » (*Le Dieu des philosophes*, Mame – Editions Universitaires, coll. « Philosophie Européenne », dirigée par Henri Hude, 1992, p. 233). Nous considérons que l'antériorité de l'infini est double, transcendantale et ontologique : « Or je dis que la notion que j'ai de l'*infini* est en moi avant celle du *fini*, parce que, de cela seul que je conçois l'*être* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois; mais, afin que je puisse concevoir un être *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder » ; « La vérité consiste en l'*être*, et la fausseté au *non-être* seulement, en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses […] » (Lettre de Descartes à Descartes à Clerselier, [Egmond, 23 avril 1649], AT V 356).

[64] *Méditation* III, AT VII 45-46 (« Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?», AT IX-1 36).

realitatis esse in substantia infinita quam in finita ». Si nous corrélons cette situation avec les analyses que nous avons faites il faut que nous acceptions que l'incompréhensibilité même soit celle qui fonde, la possibilité d'*intelligere*. Le maximum de réalité du principe (de l'infini) ne se fonde sur rien, que sur soi-même. Donc, il est sans fondement[65] compréhensible. En plus, nous pouvons affirmer que l'antériorité de l'infini s'appuie sur l'antériorité de l'incompréhensibilité de l'infini. Par contre, Jean-Luc Marion considère que « l'incompréhensibilité résulte directement de l'infini […] »[66]. Sans contester cette affirmation, nous considérons que le rapport infini – incompréhensibilité doit être entendu plus spéculativement. Il est très évident que le Dieu infini en soi est ontologiquement antérieur à l'incompréhensibilité qui se manifeste par rapport au *cogito*. L'infini n'est pas incompréhensible par rapport à l'infini ou à Dieu. Mais nous visons la modalité par laquelle l'infini se donne au *cogito*. Seulement en ce sens nous parlons d'une antériorité de l'incompréhensibilité. En fait, sans l'incompréhensibilité il n'est pas possible de penser l'infini, sans le fausser. Descartes affirme la primauté[67] ontologique de l'infini sur le fini par la primauté épistémologique : ce qui est premier doit être aperçu premièrement. Elle s'explicite par le truchement du *quodammodo* (« en quelque façon »), qui indique l'incapacité de définir proprement cette antériorité ontologique et épistémologique. Le verbe *percipere* que Descartes utilise renvoie à une action directe, complète et instantanée. Mais cette action suppose la réalisation d'*intelligere* l'incompréhensibilité. Il y a une différence qui concerne la temporalité entre les deux modalités de connaître, dans la mesure où *percipere* est un acte et *intelligere* est un processus qui se développe dans le temps. A partir d'ici devient plus claire la signification du préalable de l'incompréhensibilité. Entendre (*intelligere*) l'incompréhensibilité est un processus qui se déploie difficilement.

La négation « in » utilisée dans « la définition » de l'infini n'a qu'un sens apophatique, parce qu'elle montre l'impossibilité du fini d'indiquer correctement la nature de l'infini. Mais, la négation n'affecte pas l'infini en tant qu'infini, parce que l'infini est ce qu'il y a de réel et de positif. La négation n'affecte pas

[65] Cette affirmation renvoie, dans une certaine mesure, aux analyses faites par Heidegger dans *Le principe de raison* [*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957], [1962], traduit de l'allemand par André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 131. Jean-Luc Marion nie ce rapprochement (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, éd. cit., p. 400).

[66] *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, éd. cit., p. 262.

[67] Jean-Luc Marion explicite cette antériorité et met en évidence l'idée du « parcours » : « […] l'infini ne précède pas le fini seulement à titre transcendant, mais surtout à titre de condition transcendantale de la possibilité du fini. L'idée de l'infini ne peut se prétendre paradoxalement *prior*, première après un long parcours, qu'autant qu'elle se révèle un *a priori* du fini » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, éd. cit., p. 241).

l'affirmation ontologique essentielle de l'infini, parce que la négation suppose un défaut d'être, que l'infini rejette par sa propre nature. Dans un sens purement spéculatif, la particule « in » peut être considérée comme le signe que l'incompréhensibilité impose au fini qui essaie de se rapporter à ce qui le surpasse. La négation surprend l'interdiction que le fini doit assumer pour obtenir une *veram ideam* de l'infini, et non pas une projection.

Notre interprétation de l'incompréhensibilité est intimement liée à la métaphysique, entendue comme principe de la *scientia*. La position de Descartes devant la possibilité de la métaphysique peut nous aider à clarifier la connexion qui nous intéresse. En premier lieu, la représentation du chemin est explicitement affirmée : « Mon opinion est que le chemin que j'y prends, pour faire connaître la nature de l'Ame humaine, et pour démontrer l'existence de Dieu, est l'unique par lequel on en puisse bien venir à bout. »[68] Le chemin indique un parcours qui vise le processus de « faire connaître » les deux idées innées, donc il implique la présence de l'horizon préalable de l'incompréhensibilité, étant donné que l'infini la suppose.

En second lieu, Descartes explique le lien nécessaire entre la métaphysique et la *scientia*. En outre, il indique même la possibilité d'une déduction de la *scientia* comme parfaitement accomplie, à partir des principes métaphysiques :

> ***XXIV. A Dei cognitione ad creaturarum cognitionem perveniri, recordando eum esse infinitum, et nos finitos***. *Jam vero, quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum authorem rerum esse infinitum, et nos omnino finitos*[69].

Il est très évident que cette déduction se développe seulement par l'appel au processus nécessaire de se souvenir la différence ontologique entre infini et fini, différence qui s'impose par l'intermédiaire de l'incompréhensibilité, étant donné que *Dei cognitione* suppose cette horizon préalable qui doit être assumé. La *scientia* s'appuie sur un fondement incompris, mais non inconnu ou inconcevable.

[68] Descartes à Gibieuf, [Leyde, 11 novembre 1640], AT III 237.

[69] *Principiorum Philosophiae*, AT VIII-1 14 (« 24. *Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir que notre entendement est fini, et la puissance de Dieu est infinie*. Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleur méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité, si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte *des notions qui sont naturellement en nos âmes*, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissons les effets par leurs causes. Mais, afin que nous puissions l'entreprendre avec plus de sûreté …, nous nous souviendrons, *toutes les fois que nous voudrions examiner la nature de quelque chose*, que Dieu, qui en est l'Auteur, est infini, et que nous sommes entièrement finis », AT IX-2 35–36).

Pourtant, par la métaphysique s'ouvre la discussion véritable du fondement, de sorte qu'elle doit préparer cette déduction de la *scientia*.

Le problème qui reste à discuter est celui de la difficulté de la métaphysique, « car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique »[70]. Le « chemin si peu battu » de la métaphysique passe par la situation de l'incompréhension, qui ne doit être refusé, mais au contraire, il doit être assumé comme source de (la) vérité. La métaphysique[71] suppose cet acheminement qui est « si éloigné de la route ordinaire », donc qui se prouve inaccessible à plusieurs. Ce chemin est différent d'une voie connue et abordable, donc il n'existe pas des repères qui puissent aider le penseur. En plus, le chemin ne s'entrevoit (parce qu'il n'existe actuellement) que dans la mesure où il est découvert. En fait, ce chemin a un caractère sauvage, donné par son éloignement de toutes les voies connues et déjà tracées. Le penseur est obligé de frayer le chemin et d'éviter les périls et les menaces. Le chemin de la métaphysique se déploie dans l'horizon de l'in-défini, et implicitement de l'incompréhensible. On peut affirmer que le fait d'*intelligere* l'incompréhensibilité s'actualise comme ce chemin même, étant donné qu'il s'agit d'un processus et non d'un acte immédiat. Même si l'incompréhensibilité est constitutive et nécessaire au pouvoir d'entendre ou de concevoir l'infini, donc au *cogito*, l'action d'*intelligere* cette incompréhensibilité suppose le fait de se maintenir dans l'écart (l'éloignement du chemin) de toute détermination ou projection[72] que le *cogito* veut imposer à l'infini. Ici se trouve le caractère difficile de la métaphysique, dont Descartes parle souvent : « […] Métaphysique, qui est une science que presque personne n'entend »[73] ; « […] la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la Métaphysique […] »[74] ; « […] on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre […] »[75]. Le fondement doit être abordé seulement par *concipere* ou *intelligere*, et non pas par *comprehendere*, parce que le fondement ne peut pas être saisi. En plus, Descartes est très conscient que l'acheminement relève d'une solitude qui rend difficile la possibilité de guider les autres : « […] au moins pensai-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres »[76] ; « Je ne sais si je dois vous entretenir des

[70] Lettre de Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II 596.

[71] Fernand Alquié donne aussi à la métaphysique la signification d'un parcours, en la considèrent comme « prise de conscience de l'homme » (*op. cit.*, p. 236).

[72] Pierre Magnard considère que « l'infinité échappe donc à toute compréhension par le système » (*op. cit*., p. 234).

[73] Lettre de Descartes à Mersenne, 27 août 1639, AT II 570.

[74] *Les Principes de la Philosophie*, Lettre de l'Auteur à celui qui a traduit le Livre, *laquelle peut ici servir de Préface*, AT IX-2 16.

[75] Lettre de Descartes à Huygens, 31 juillet 1640, AT III 751. Ici, Descartes parle des vérités métaphysiques.

[76] Lettre de Descartes à Mersenne, Amsterdam, 15 avril 1630, AT I 144.

premières méditations que j'y ai faites; car elles sont si Métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. »[77]

En guise de conclusion, nous affirmons que l'incompréhensibilité n'est pas la marque de l'impuissance du *cogito* devant l'infini, mais au contraire, elle est le signe d'une maturité philosophique, de celui qui accepte que le fondement reste inaccessible à une détermination complète et qui assume que l'incompréhensibilité doit être regardée comme un moment constitutif de la « compréhension ». Concevoir et entendre l'infini présuppose une incompréhension simultanée, qui puisse certifier une conception adéquate sur la transcendance[78] de l'infini actuel de Dieu. La *scientia* se fonde sur la métaphysique. Le noyau de la métaphysique se fonde sur l'infini. L'infini renvoie à l'incompréhensibilité. Donc, la *scientia* suppose le travail préalable de l'acceptation métaphysique[79] de l'incompréhensibilité. En plus, nous considérons que le rationalisme[80] de Descartes doit être repensé, en essayant d'ouvrir une discussion sur les multiples modulations de la pensée que Descartes engage dans sa démarche métaphysique sur l'incompréhensibilité de l'infini.

[77] *Discours*, AT VI 31. En ce contexte, Jean-Luc Marion considère que « l'expression "peu commun" n'indique aucune extravagance, mais l'abstraction métaphysique et le passage à la limite qu'il impose à l'esprit » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, éd. cit., p. 31).

[78] Geneviève Rodis-Lewis affirme elle aussi explicitement « la transcendance de l'infini », dans son étude *La transcendance de l'infini*, publié dans Jean-Marie Lardic (dir.), *L'infini entre science et religion au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Philologie et Mercure », collection dirigée par Pierre Magnard, 1999, p. 28.

[79] Notre recherche peut s'éclaircir par une conclusion similaire de Jean-Luc Marion : « La métaphysique se confirme dans son incompréhensibilité même » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*. *Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, éd. cit., p. 33).

[80] En ce sens, Jean-Luc Marion affirme explicitement la présence d'« une autre rationalité » que l'incompréhensibilité impose (*ibidem*, p. 243).