

La priorité de l'infini dans l'ordre de la perception chez Descartes

Selon la *Meditatio III*, l'idée de l'infini (ou l'idée de Dieu) se caractérise de trois manières : (1) elle est plus claire, plus distincte (*maxime clara et distincta*) et plus vraie (*maxime vera*) que les autres idées ; (2) sa perception précède la perception du fini (« *priorem [...] in me esse perceptionem infiniti quam finiti* » AT VII, 45) et (3) sa connaissance claire et distincte n'implique pas sa compréhension (« *non comprehendam infinitum* », *ibid.*). Les commentateurs ont déjà suffisamment analysé la première et la troisième caractéristique, mais ils ont beaucoup moins parlé de la deuxième, notamment de la priorité de l'infini par rapport au fini dans l'ordre de la perception¹. Il s'agit cependant d'une doctrine qui a été appréciée par des penseurs différents au XX^e siècle. Alexandre Koyré souligne l'importance de cette doctrine dans un contexte mathématique, notamment dans l'élaboration de la théorie des ensembles :

Nous pensons surtout au grand fondateur de la philosophie et de la science modernes, à René Descartes. Supérieur à Cantor par la puissance et la profondeur de ses vues, il a pu établir non seulement la légitimité essentielle de l'infini actuel [...] mais il en a fait le fondement et le principe de la théorie du fini [...] Ainsi, comme l'a déjà vu Descartes, c'est l'infini qui est la notion première et positive et le fini ne se comprend que par la négation de celui-ci².

En affirmant la priorité de l'infini par rapport au fini Descartes précède Cantor qui définit les ensembles finis à partir des ensembles infinis en suggérant que la

¹ À ce propos je ne renvoie qu'à deux travaux récents : Igor Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Le Monnier Università, Firenze, 2010 ; et Dan Arbib, « Le Dieu cartésien : quinze années d'études (1996-2011) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2013/5, 138, pp. 71-97.

² A. Koyré, « Remarques sur les paradoxes de Zénon », *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971 (1^{re} éd. 1961), respectivement p. 26 et p. 28.

notion de l'ensemble infini précède celle de l'ensemble fini. Dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Emmanuel Lévinas apprécie la même doctrine cartésienne dans un contexte tout à fait différent :

Phénoménologie de l'idée de l'Infini. Elle n'intéressait pas Descartes à qui suffisaient la clarté et la distinction mathématiques des idées, mais dont l'enseignement sur l'antériorité de l'idée de l'Infini par rapport à l'idée du fini, est une indication précieuse pour toute phénoménologie de la conscience³.

Ces deux exemples montrent bien la portée et l'importance de la doctrine cartésienne. La même doctrine apparaît chez d'autres penseurs de l'âge classique, notamment chez Malebranche et chez Leibniz. Malebranche écrit que « non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini »⁴. Leibniz répond à Locke, dans les *Nouveaux essais*, que « Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition [...] l'infini véritable n'est pas une modification, c'est l'absolu ; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne, on forme un fini »⁵. La reprise de cette thèse de Descartes par les philosophes de son époque montre son importance dans la théorie cartésienne de la connaissance, alors que les interprétations du XX^e siècle révèlent que cette doctrine de Descartes a une portée considérable qui la rendent applicable dans différents domaines du savoir.

Dans cette étude, nous voulons précier ce que cette priorité de l'infini signifie chez Descartes. Nous soutenons que, selon Descartes, l'infini n'est pas seulement une idée parmi les autres, ou une idée innée parmi les autres idées innées, mais qu'il s'intègre à la structure cognitive de l'esprit humain. L'infini devient ainsi le principe de la connaissance en tant que condition *a priori* de toute perception finie. Dans nos analyses, nous nous concentrerons seulement à la façon comme l'esprit perçoit l'infini sans nous occuper des preuves ontologiques qui en découlent ; nous nous bornerons donc à définir la relation entre l'esprit et l'infini dans l'ordre de la perception⁶.

³ E. Lévinas: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992 (première édition en 1982), p. 11.

⁴ Malebranche, *La recherche de la vérité*, III, II, VI, dans *Œuvres*, I, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1979, p. 341.

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XVII, 1 et 2.

⁶ Cet article a été rédigé avec le soutien de la Fondation de Recherche OTKA (N° K81165).

I. PERCEVOIR L'INFINI

« Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti » (AT VII, 45) – écrit Descartes dans la *Meditatio III*. Dans la doctrine cartésienne relative à l'infini, il est essentiel que l'esprit contienne l'idée *positive* de l'infini. La positivité de l'idée de l'infini signifie, avant tout, qu'on ne la compose pas à partir des idées finies par la négation de leur limitation, mais qu'elle est originairement donnée et dotée d'un contenu positif. Dans les *Principia*, à propos de l'infini, Descartes dit que « in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus » (AT VIII, 15). Sa positivité signifie ensuite que cette idée est une idée vraie ou, autrement dit, qu'elle n'est pas matériellement fausse : « Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse » (*ibid.*). La vérité et la fausseté des idées dépendent de leur réalité objective. La *Meditatio IV* oppose l'idée négative du néant à l'idée positive de l'infini : « inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem et positivam, sed etiam [...] nihili, sive eius quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari » (AT VII, 54). L'idée du néant et celle de l'infini constituent ainsi les deux extrémités dans la hiérarchie des idées définie par leur réalité objective.

Dans la théorie cartésienne de la perception, la réalité et la vérité des idées sont intimement liées à la qualité de leur perception. L'idée de l'infini est l'idée la plus positive, elle enferme la plus grande réalité possible par conséquent elle est l'idée la plus vraie : « plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suscipio reperitur » (AT VII, 46). Si cette idée est la plus vraie, il va de soi que sa perception est la plus claire et la plus distincte, c'est-à-dire la plus évidente. La clarté s'effectue par la réalité objective : en représentant la plus grande réalité possible, l'idée de l'infini est la plus présente « aux yeux de l'esprit »⁷ et se voit plus clairement que n'importe quelle autre idée. En même temps l'idée de l'infini représente la plus grande réalité par son unité et simplicité qui est l'« una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo » (AT VII, 50). Cette unité et simplicité impliquent que l'idée de l'infini soit la plus distincte parmi les idées, car elle se présente à l'esprit d'une manière absolument séparée de toutes les autres idées. On peut donc conclure de la positivité de l'idée de l'infini que cette idée est plus claire et plus distincte, c'est-à-dire plus évidente que n'importe quelle autre idée.

La priorité de l'idée de l'infini par rapport au fini appartient à ce contexte et s'explique également par la grande réalité objective de cette idée : « 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 » (*ibid.*). Il est à souligner que Descartes n'utilise pas ici

⁷ Cf. « dum in meipsum mentis aciem converto », AT VII, 51.

le terme « idea », il parle simplement de « perceptio infiniti » alors que, dans la traduction française, il écrit « notion ». Il affirme que la perception de l'infini précède « en quelque façon » celle du fini, et non seulement la perception des idées finies en général, mais aussi celle de moi-même. Dans l'« ordre de méditer » cela peut surprendre car la première évidence est celle du *cogito*. La priorité s'explique par le fait que l'*ego* se comprend comme un être imparfait et fini dont l'imperfection et la finitude supposent la perception préalable du parfait et de l'infini : « 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 ? » (*ibid.*). Ici l'infini se reconnaît par une comparaison que l'on ne peut manquer de faire lorsque l'on perçoit les idées finies. Dans une lettre tardive à Clerselier, Descartes l'explique de la manière suivante :

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. (AT V, 356)

En parlant de la primauté de l'infini, Descartes utilise l'expression « notion » et non pas « idée ». La priorité de la notion de l'infini, bien entendu, n'est pas temporelle. Descartes indique clairement que l'infini est la condition de la perception du fini, et qu'il constitue, phénoménologiquement parlant, l'horizon des idées finies. La perception des idées finies n'est possible que si l'on « retranche » quelque chose de l'infini, c'est à dire qu'on le limite, on le contourne ou on le dé-finit. Jean-Luc Marion appelle cela très justement « primauté transcendente de l'infini » : « l'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendente de la possibilité du fini »⁸. Comment définir la perception s'orientant vers l'infini compris comme condition transcendente des perceptions finies ?

Dans l'*Entretien avec Burman*, Descartes distingue entre connaissance explicite et connaissance implicite en disant que la connaissance du *cogito* précède *explicitement* celle de Dieu, mais *implicitement* elle s'appuie sur la connaissance de Dieu qui la précède. La connaissance explicite suppose qu'on remarque quelque chose, qu'on y porte attention (*attendere*), alors que la connaissance implicite s'effectue sans attention :

⁸ Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 241. Cf. aussi Kim-Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, pp. 220-223.

Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem ; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. (AT V, 153)

La perception de l'infini précède la perception de fini en tant que perception implicite. Chez Descartes, on trouve plusieurs exemples de la perception implicite. Selon l'*Entretien avec Burman*, la connaissance évidente de la proposition « quicquid cogitat, est » précède implicitement la connaissance explicite du « cogito, ergo sum » (AT V, 147). Selon la *Meditatio II*, la connaissance évidente du *cogito* se trouve implicitement à l'arrière-plan de toute connaissance évidente. Le *cogito* semble ainsi constituer la condition *a priori* de toute connaissance. À propos de la perception du morceau de cire, Descartes écrit les choses suivantes :

Quid, inquam, ego qui hanc ceram videor tam distincte percipere ? Nunquid me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco ? Nam, si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam. (AT VII, 33)

Si la connaissance implicite est la condition des connaissances explicites, la première est plus évidente que la seconde.

La priorité de l'infini par rapport au fini, dans l'ordre de la perception, signifie donc que l'infini est la condition transcendantale de toute perception finie et qu'il se donne à connaître en une perception implicite. La perception implicite est une connaissance sans attention et sans objet, mais il est une perception réelle et évidente, voire plus évidente que les perceptions explicites.

En mettant l'accent sur la priorité de l'infini dans l'ordre de la perception, nous nous trouvons devant un dilemme. Il semble que l'infini se donne à la perception de deux manières : d'une manière explicite, en tant qu'idée la plus claire et la plus distincte, et d'une manière implicite, en tant que la condition *a priori* de toute perception finie. Le terme « idée » chez Descartes est ambigu, et on a tendance à faire la distinction entre une signification large et une signification étroite⁹. La première définit l'idée comme n'importe quel acte conscient de l'esprit, la deuxième comme une image représentant des choses. Néanmoins, dans les deux cas, l'idée suppose que sa présence soit consciente à l'esprit, en accord avec la définition que Descartes en donne dans les *IIae Responsiones* : « Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cu-

⁹ Cf. à ce propos Steven Nadler, « The Doctrine of Ideas », dans S. Gaukroger (éd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 87-89.

jus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum » (AT VII, 160). Il s'ensuit que la perception implicite ne s'effectue pas par idée. La perception implicite précède la perception explicite de l'infini. Les questions qui se posent à ce propos sont donc les suivantes : Quel est le rapport entre les deux perceptions de l'infini ? La perception explicite de l'infini en tant qu'idée présuppose-t-elle la perception implicite de l'infini ? Autrement dit : est-ce la perception implicite de l'infini qui devient perception explicite de l'infini, et, si oui, comment ?

II. FORMER L'IDÉE DE DIEU

Pour Descartes, il va de soi que tout le monde a l'idée de Dieu et que cette idée est telle qu'il la décrit dans la *Meditatio III*. Il ne s'y occupe pas de le prouver, il ne fait que la montrer : « Ex his autem meis ideis [...] alia est quae Deum [...] repraesentant » (AT VII, 42-43). Il soutient que tout le monde a la même idée de Dieu, car « par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent »¹⁰. Peut-être Descartes a-t-il été surpris en voyant que ses adversaires, et même ses amis, avaient mis en cause l'idée de Dieu en nous ou, au moins, que l'idée de Dieu en nous soit une idée qui représente positivement l'infini. Régius, Caterus, Mersenne, l'Hypersapistes, Hobbes et Gassendi lui opposent à peu près la même objection, à savoir que l'idée décrite par Descartes n'existe pas dans l'esprit, ou bien que l'idée de l'infini est produite par l'augmentation des idées finies à l'infini et, par conséquent, elle n'est pas positive mais négative. Le trait commun de ces objections consiste à dire que, inversement à la thèse de Descartes, le fini a une priorité par rapport à l'infini dans l'ordre de la perception. Cette critique pousse Descartes à élaborer des arguments en faveur de l'idée positive de l'infini dans l'esprit qui a une importance majeure dans l'argumentation des *Meditationes*. Les réponses qui visent à fonder la priorité de l'infini par rapport au fini sont importantes pour comprendre comment l'esprit perçoit explicitement l'infini.

Dans la toute première objection adressée aux *Meditationes*, Régius écrit à Descartes que « ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, bonitatis, quantitatis etc., nos formare ideam infinitae vel saltem indefinitae sapientiae, potentiae, bonitatis, et aliarum perfectionum quae Deo tribuuntur, ut etiam ideam infinitae quantitatis » (AT III, 64). Au lieu de contredire Régius, Descartes accepte cette précision et dit que « quod totum libens concedo, et plane mihi persuadeo non esse aliam in nobis ideam Dei, quam quae hoc pado formatur » (*ibid.*). Alors que, dans la *Meditatio III*, Descartes affirme que chacun trouve dans son esprit l'idée positive de l'infini qui est plus claire et plus distincte que toutes

¹⁰ Lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, 393.

les autres idées, il accepte ici la nécessité de « former l'idée de Dieu ». Bien entendu, il ajoute aussitôt la remarque suivante : « contendam me non posse esse talis naturae ut illas perfectiones, quae minutae in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitae » (*ibid.*). L'argument de Descartes consiste donc à affirmer que l'idée de l'infini est formée par l'augmentation des idées finies, mais cette augmentation ne pourrait pas produire l'idée de l'infini, telle qu'elle est en nous, si nous n'étions pas créés par Dieu même. Afin de comprendre comment l'esprit peut percevoir explicitement l'infini, nous devons examiner la procédure de « former l'idée de Dieu ».

Dans son livre intitulé *Descartes on Innate Ideas*, Deborah A. Boyle analyse la procédure de cette formation¹¹. Elle s'intéresse à ce problème dans le contexte des idées innées. Sa thèse principale consiste à affirmer que la conception cartésienne relative aux idées innées est cohérente, bien que Descartes utilise le terme « idée innée » dans trois significations différentes. L'idée innée revêt une signification objective, matérielle et dispositionnelle¹². Dans le premier sens, l'idée innée est l'*objet* d'un acte de pensée, dans le deuxième, elle est l'*acte de pensée* même, et dans le troisième elle signifie simplement la *capacité* ou de la *faculté* de percevoir l'idée. Cette troisième signification est fondée sur une réponse que Descartes donne à Hobbes en affirmant que « cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper observari : sic enim nulla prorsus esset innata ; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi » (AT VII, 189). La signification que Boyle nomme « dispositionnelle » réfère donc à une faculté dans l'esprit qui rend possible de percevoir l'idée en question. Dans le chapitre consacré à l'idée innée de Dieu¹³, l'auteur examine la procédure par laquelle l'idée innée prise au sens dispositionnel devient idée matérielle et objective¹⁴. Il s'agit donc d'examiner comment l'esprit forme l'idée explicite de l'infini. Nous sommes entièrement d'accord avec Boyle sur la cohérence de la conception cartésienne des idées innées. Mais nous émettons des réserves en ce qui concerne ses affirmations concernant l'idée de Dieu et la manière de former cette idée. Nous ne sommes pas d'accord pour dire que l'idée de Dieu, ou bien l'idée de l'infini, est une idée parmi les autres idées innées, pouvant être considérée comme *un* exemple parmi les idées innées. La signification dispositionnelle de l'idée de l'infini diffère fondamentalement de celle des autres idées innées. Si la perception implicite de l'infini est la condition transcendentale des perceptions finies, alors il faut en conclure

¹¹ Deborah A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Oxford UP, Oxford, 2009.

¹² *Op. cit.*, p. 3.

¹³ « Another Exemple : The Innate Idea of God », pp. 72-79.

¹⁴ « Thus forming an idea of God by amplifying the perfections that we notice in ourselves is itself a process of making explicit the innate idea of God in the objective sense », *Op. cit.*, p. 74.

deux choses. D'une part, que la « dispositon » de l'infini signifie autre chose que la dispositon des autres idées innées et, d'autre part, que la formation de l'idée de l'infini doit se dérouler autrement que celle des autres idées innées. Boyle soutient que la formation de l'idée de l'infini s'effectue déjà dans la *Meditatio III*¹⁵. Il nous semble que cette procédure n'est définie que dans les *Responsiones*, où Descartes remplace parfois l'« idée de Dieu » par la « faculté de former l'idée de Dieu ». La conception de la faculté de former l'idée de Dieu n'apparaît pas dans les six *Meditationes*. Il faut donc examiner de plus près ce que la faculté de former l'idée de Dieu signifie exactement chez Descartes.

Dans sa lettre à Hyperaspistes, Descartes utilise les expressions « implicite » et « explicite » à propos de l'idée de Dieu : « non dubitem quin omnes ideam Dei, saltem implicatam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam » (AT III, 430). Il reconnaît ici que l'idée explicite de l'infini, telle que la *Mediatio III* la définit, ne se trouve pas nécessairement en chacun, mais l'idée d'infini est implicitement en tous les esprits et chacun a en soi l'aptitude à la rendre explicite. Cette aptitude est la faculté de l'esprit de former l'idée explicite de Dieu. Il est intéressant de voir que, dans un passage des *Iae Responsiones*, en citant la *Meditatio III*, Descartes remplace lui-même l'expression « idée de Dieu » par celle de « la faculté de former l'idée de Dieu ». La phrase de « *agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens* » (AT VII, 52-53) est citée en italique par « [...] *fieri non possit ut facultas ideam istam formandi in me fit* » (AT VII, 133). Il semble donc que « l'idée de Dieu » et « la faculté de former l'idée de Dieu » sont remplaçables pour Descartes, en accord avec la thèse de Boyle. Quelle est cette faculté qui consiste à agrandir ou amplifier les idées finies de telle sorte que l'on puisse concevoir l'infini d'une manière explicite ?

Dans les réponses et dans les lettres, Descartes appelle cette faculté de différentes manières : une faculté (*facultas*) d'amplifier les idées des choses¹⁶ ; une aptitude (*aptitudo*) à concevoir explicitement l'idée de Dieu¹⁷, un fondement (*fundamentum*) pour former l'idée de Dieu¹⁸, une vertu (*virtus*) d'augmenter les perfections humaines et une certaine puissance de concevoir (*vis concipiendi*)¹⁹. Ces expressions font référence unanimement à une capacité humaine d'augmenter ou d'amplifier les idées des qualités et des quantités finies de telle sorte que cette procédure permet de percevoir explicitement l'idée de l'infini. Cependant les définitions que Descartes donne à cette faculté diffèrent dans les

¹⁵ « On the account of innate ideas which I have been defending, having the idea of God in the objective sense entails having a capacity to perceive that idea. And Descartes indeed says just this. In the *Third Meditation*, he speaks of 'having within me the idea of God [ideam Dei in me habens]' (AT VII, 52), but he also speaks of possessing the faculty or power to form the idea of God. », *Op. cit.* p. 73.

¹⁶ Lettre à Hyperaspistes, août 1641, AT III, 427 ; *Vae Responsiones*, AT VII, 365.

¹⁷ *Ibid.*, AT III, 430.

¹⁸ *Iae Responsiones*, AT VII, 133.

¹⁹ *Vae Responsiones*, AT VII, 371.

textes. Ces passages permettent d'établir trois hypothèses qu'on doit examiner l'une après l'autre. (1) Cette faculté permet de commencer à amplifier les idées finies à l'infini (hypothèse selon la lettre à Régius le 24 mai 1640, et par celle à Hyperaspistes en août 1640), (2) cette faculté permet d'achever la procédure d'amplification à l'infini (hypothèse selon les *Hae Responsiones*) et (3) cette faculté permet de penser plus qu'on ne pense (hypothèse selon les *Hae* et *Vae Responsiones*).

(1) La réponse que Descartes donne à Régius dans la lettre de 24 mai 1640 suggère que la faculté de former l'idée de Dieu consiste à pouvoir augmenter à l'infini les idées qui représentent des perfections dans l'esprit. Dans ce passage déjà cité, il est question de savoir ce que signifie « à l'infini ». La question posée par Régius témoigne d'une hésitation, car il écrit : « nos formare ideam *infinital vel saltem indefinitae* sapientiae, potentiae, bonitatis » (AT III, 64). Si la formation de l'idée de l'infini s'effectue à partir des qualités ou des quantités finies, il semble que le résultat ne sera jamais actuellement infini, car la synthèse de la succession infinie est impossible. Autrement dit, par cette manière l'on ne pourrait jamais former l'idée positive de l'infini, seulement l'idée négative de l'indéfini. Sans aucun doute, en écrivant « à l'infini », Descartes pense à l'idée positive de l'infini, mais son explication ne rend pas claire comment l'idée de l'infini positive devient explicite par cette procédure. Selon Boyle, l'idée de l'infini devient explicite par la perception que l'*ego* fait de sa propre limitation et de finitude²⁰. Sans aucun doute, la perception implicite de l'infini devient explicite par la perception de la finitude de l'*ego*, mais la simple perception de la limitation de l'*ego* ne semble pas être suffisante pour former l'idée actuelle de l'infini.

(2) Dans les *Hae Responsiones*, Descartes présente un argument plus élaboré. Il reprend l'expression de Mersenne en reconnaissant que « in nobis ipsis sufficienti reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam » (AT VII, 133). En définissant ce fondement comme une « faculté de former cette idée », il suggère que cette faculté consiste à pouvoir achever l'amplification des idées à l'infini. L'argument de Descartes consiste à dire que l'amplification des idées finies aboutit dans la perception explicite de l'infini positive parce que, à part des perfections ainsi amplifiées, on perçoit dans l'idée de Dieu quelque chose qui ne se trouve pas ailleurs, notamment l'unité et la simplicité de ces perfections. « Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet » (AT VII, 137). La capacité de concevoir en l'idée de Dieu cette simplicité est « tanquam nota artificis operi suo impressa » (*ibid.*). Selon cet argument, la formation

²⁰ « It is through perceiving his own limitations that the mediator comes to explicitly perceive the idea of an unlimited being », Boyle, *Op. cit.* p. 78. Cf. aussi : « So it is through noticing our own limitations that we come to form the idea of an unlimited, infinite being; and forming this idea is only possible, Descartes thinks, if we already implicitly possess the idea of infinite being », p. 74.

de l'idée Dieu est une procédure complexe : elle consiste, d'une part, à amplifier des idées finies à l'infini et, d'autre part, à pouvoir concevoir cette amplification comme achevée, de telle manière qu'on aperçoive l'unité et la simplicité dans ces perfections indéfiniment agrandie. Étant donné que l'unité « quod peculiarem quandam et positivam perfectionem in Deo designet » (AT VII, 140), l'unité et la simplicité sont la marque de la positivité de l'idée de l'infini. Descartes soutient donc que la capacité de l'esprit de concevoir une unité dans l'infini ne provient pas de soi-même : c'est une faculté qui surpasse les capacités naturelles de l'esprit et sans cela la procédure de l'amplification ne pourrait jamais arriver à son terme.

(3) Dans les *Hae et Vae Responsiones*, Descartes donne à la faculté de former l'idée de Dieu une troisième définition en l'interprétant comme une capacité de penser plus qu'on ne pense. En répondant à l'objection de Gassendi, selon lequel l'idée de Dieu n'a pas plus de réalité objective que l'idée des choses finies, Descartes pose la question suivante : « unde esse potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi, hoc est aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi ? » (AT VII, 365). Cette définition est renforcée dans les *Hae Responsiones* par un argument relatif à la numérotation à l'infini :

puta ex eo solo quod advertam inter numerandum me non posse ad maximum omnium numerorum devenire, atque inde agnoscam esse aliquid in ratione numerandi quod vires meas excedit, necessario concludi [...] me istam vim concipiendi majorem numerum esse cogitabilem quam a me unquam possit cogitari, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perficiore accepisse. (AT VII, 139)

La capacité de former l'idée de Dieu consiste à penser au-delà de ce que je peux penser. Autrement dit : j'ai la capacité de penser à quelque chose à quoi je ne peux pas penser. Il y a quelque chose qui est au-delà de tout agrandissement ou amplification et que j'aperçois en agrandissant les quantités finies ou en amplifiant les qualités finies. Ce qui est au-delà, tel est l'infini positif. Il est au-delà de toute amplification indéfinie, mais il précède cette amplification, car c'est lui-même qui la rend possible. Cette capacité provient justement de ce qui est au-delà de tout pensable.

*

L'analyse de la formation de l'idée de l'infini nous paraît autoriser trois conclusions :

(1) Comme nous venons de voir, la faculté de former l'idée de Dieu reçoit au moins trois définitions dans les textes de Descartes. Elle consiste, d'une part, à pouvoir commencer à amplifier les perfections finies à l'infini ; d'autre part, à pouvoir achever cette amplification en concevant l'unité et la simplicité de ces perfection indéfiniment agrandie ; enfin, à pouvoir penser au-delà de toute ampli-

fication c'est-à-dire à pouvoir penser à quelque chose à laquelle on ne peut pas penser. Il faut voir que les trois définitions sont cohérentes. La capacité de commencer l'amplification (première définition) et celle d'achever l'amplification indéfinie (deuxième définition) proviennent de la capacité de penser au-delà de toute amplification possible (troisième définition). La troisième définition de la faculté de former l'idée de Dieu explique clairement pourquoi l'idée de l'infini est concevable sans être compréhensible. Elle est au-delà des limites de l'esprit et sa conception suppose la compréhension de ses propres limites. La perception claire et distincte de l'idée de l'infini s'effectue à condition d'avoir une perception claire et distincte des limites indépassables du *cogito*.

(2) Après avoir défini la faculté de former l'idée de Dieu, nous pouvons répondre à notre question de savoir comment la perception implicite de l'infini devient explicite. Autrement dit, comment la condition *a priori* de toute perception finie devient une idée explicite de la perception ? Le fait que l'infini est la condition transcendentale de toute perception se donne comme une capacité de l'esprit. L'infini comme horizon ne se cache pas entièrement derrière les phénomènes finis, mais s'annonce en s'intégrant dans la structure cognitive de l'esprit. La formation de l'idée de Dieu suppose, par conséquent, une réflexion sur soi de la part de l'*ego*, la connaissance claire et distincte de ses propres limites et la découverte de ce qui la dépasse dans ses procédures cognitives. Il faut souligner que la formation de l'idée de l'infini, telle que Descartes la décrit, représente toujours un cercle. Car la capacité de la former suppose nécessairement que l'idée est déjà là, au moins implicitement en tant qu'une notion. L'infini est donc toujours le premier : il précède la perception du fini et précède l'indéfini aussi bien que l'infini.

(3) Lévinas et Koyré ont apprécié la doctrine cartésienne de la priorité de l'infini par rapport au fini en soulignant que cette doctrine a sa validité dans la phénoménologie de la conscience aussi bien que dans la théorie des ensembles infinis. Chez Descartes, cette priorité s'explique par le fait que toute perception finie suppose un horizon infini tout comme la notion de la série des nombres finis convergeant à l'infini suppose la notion de l'infini. Pour Descartes, l'infini n'est pas seulement une parmi les idées innées, mais il s'intègre à la nature même de l'esprit. Certaines perceptions et certaines opérations ne seraient pas possibles si l'origine de l'esprit ne remontait pas à l'infini même. Descartes souligne donc plusieurs fois que notre origine et notre nature sont identiques. L'idée de l'infini en nous, c'est notre nature même : « agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret » (AT VII, 51-52) ; « contendam me non posse esse talis naturae [...] nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitae » (AT III, 64) ; « in ea [mens] esse non possint ideae istae ita ampliatæ, et facultas in eum modum eas ampliandi, nisi ipsa mens a Deo sit » (AT III, 427). L'origine et la nature de l'esprit cartésien sont marquées par quelque chose qui le dépasse infiniment.