

## Contribution à l'histoire d'un scotisme cartésien

Jalons pour une histoire cartésienne de l'infini scotiste\*

### I. LES ENJEUX D'UN DESCARTES SCOTISTE

Tel qu'il est posé, le sujet de notre colloque invite à d'importants préalables méthodologiques. À quelles conditions Descartes peut-il être cartésien ou anticartésien ? En amont du paradoxe facile que recèlerait l'expression d'un « Descartes anticartésien », cette question impose de définir l'adjectif de *cartésien*. Qu'est-ce qu'être cartésien ? Si être cartésien, c'est soutenir les thèses dûment énoncées par Descartes, alors assurément, cartésien, Descartes le fut toujours ; mais la circularité de cette définition ne nous permet guère de progresser. La question d'un éventuel *anticartésianisme* de Descartes suggère donc un pas de côté ; elle ne pourra trouver, je ne dis pas de *solution*, mais même seulement un *sens*, qu'à la condition que le cartésianisme comme catégorie soit reconduit à autre chose que lui-même ; et que cette reconduction prenne appui sur un philosophème, une thèse, un concept, tout à la fois assez précis pour offrir matière à un rapprochement rigoureux, et assez crucial pour rejaillir sur l'interprétation d'ensemble de la pensée cartésienne. D'une telle reconduction, un exemple historique s'impose : H. Gouhier avait montré naguère qu'être cartésien, après Descartes, ce fut pour une part être augustinien ; sous sa plume, les expressions de *cartésianisme augustinisé* ou d'*augustinisme cartésianisé* éclairaient le cartésianisme par la superposition de Descartes et Augustin<sup>1</sup>, superposition autorisée par le rapprochement, déjà contemporain

\* Une première version de cet article a été prononcée au colloque « Descartes est-il cartésien » organisé par T. Pavlovits (Budapest, 23-24 janvier 2014). Il a profité des réactions critiques de V. Carraud, T. Pavlovits et L. Verhaeghe ; qu'ils en soient remerciés.

<sup>1</sup> H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978 ; cf. aussi, du même, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 19 sqq.

du *Discours de la méthode*, entre le *cogito* de Descartes et un éventuel antécédent du *De Civitate Dei*<sup>2</sup>, rapprochement qui allait partager la postérité cartésienne<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Reprenons brièvement les étapes de ce rapprochement : 1/ D'abord il s'agit d'échanges avec Mersenne autour du *Discours de la méthode* : (a) AT I, 376 : Descartes à Mersenne, 25 mai 1637 : « je ne vous ai rien mandé [...] du passage de saint Augustin, pour ce qu'il ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais ». De quoi s'agit-il ? Nous n'avons plus la lettre de Mersenne, mais Adam (AT I, 376) se fonde sur la lettre à Mersenne de décembre 1640 (AT III, 261) pour supposer qu'il s'agissait du rapprochement entre le *Discours de la méthode* IV et le fameux passage du *De civitate Dei*, XI, 26 où apparaît la formule : « Si enim fallor, sum ». Mais Descartes balaye le rapprochement, sans doute jugé sans intérêt. (b) Mersenne égare la référence qu'il a donnée à Descartes, et la lui redemande (dans une lettre perdue) – Descartes répond le 15 novembre 1638, qu'il ne peut la lui donner et qu'il n'a pas pu encore consulter Augustin (AT III, 435). (c) Deux ans plus tard, Descartes semble avoir retrouvé la référence, décembre 1640, Descartes à Mersenne (AT III, 261). 2/ Comment Descartes a-t-il retrouvé la citation de saint Augustin pour la donner en décembre 1640 à Mersenne : une hypothèse serait qu'elle viendrait de Colvius : cf. Descartes à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247-248 (la lettre de Descartes y est sans destinataire connu ; mais à partir d'une autre version de cette lettre, se déduit son destinataire, cf. AT X, supplément, p. 578) ; là se trouve l'importante mise au point de Descartes sur sa différence avec Augustin. 3/ S'agissant des *IVae Objectiones*, Arnauld déclare que la première chose « digne de remarque » est : « que Monsieur Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui Saint Augustin » ; et d'interpréter le *Haud dubie igitur etiam sum, si me fallit* de Descartes (*Meditatio* II, AT VII, 25) à la lumière du *De libero arbitrio*, II, 3, 7 ; *De quantitate animae*, 15 ; *Sol.* I, 4 ; *De utilitate credendi* 15 [11]. La réponse de Descartes est mitigée (« il semblait avoir peur que les autres ne les trouvaient pas assez fortes et convaincantes » (IV 170). 4/ Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 113 ; 5/ Avec Arnauld : (a) le 3 juin 1648 : Arnauld propose anonymement à Descartes un rapprochement entre sa distinction des substances et saint Augustin (AT V, 186) En réponse, Descartes propose une entrevue, mais ne dit rien du rapprochement avec *De Trinitate* X. – De cette mise au point, il résulte que : 1/ La seule lecture augustiniennne de Descartes véritablement attestée et discutée par lui est *De civitate Dei* XI, 6 ; le débat s'est vite refermé, et chaque fois qu'il s'est rouvert, Descartes l'a étouffé. On peut donc dire que le rapprochement avec *De lib. arb.* II, 3, 7, n'a jamais eu lieu, et que celui avec *De Trinité* X, suggéré tard par Arnauld, n'a pas pu avoir lieu. 2/ Descartes ne s'est donc pas vivement intéressé à saint Augustin : a) au moment où Mersenne souligne la parenté avec le *De Civitate*, XI, Descartes se contente de distinguer son usage du *cogito* de celui d'Augustin (25 mai 1637) : Descartes ne se donc pas allé voir ; b) il ne va voir qu'après son échange avec Colvius (14 novembre 1640), et c'est la seule comparaison précise dont on dispose. c) Avec Arnauld et Mesland, les références à Augustin lui paraissent intéressantes, mais ne semble pas vouloir creuser davantage. – C'est donc un paradoxe : que le rapprochement de Descartes avec saint Augustin est un *fait de commentaire*, et un fait de commentaire qui s'est produit du vivant même de Descartes, et auquel le philosophe, sans s'y être précisément soustrait, s'est prêté sans véritable intérêt. Du coup, le rapprochement entre Descartes et Augustin doit à la fois interroger la proximité supposée les lier, mais aussi l'étrange silence de Descartes sur un tel rapprochement, dont il se défend aussi peu qu'il s'en enthousiasme. Le rapprochement est donc un fait de commentaire auquel Descartes n'a que peu cédé, et toujours pressé par son interlocuteur (et surtout Colvius). Ce fait trouve peut-être deux voies d'explication : (a) Descartes n'a été renvoyé qu'au *De civitate* XI, qui ne contient de développement que maigre sur les questions métaphysiques qui l'occupent ; mais eût-il vu *De Trinitate* X, la chose eût été différente. (b) De fait, ni Descartes ni Mersenne ne paraissent de très grands familiers d'Augustin. Autant Arnauld l'est, autant Descartes ni Mersenne ne le sont : Mersenne donne à Descartes une référence, mais la perd (en 37) ; et Descartes ne peut la lui redonner qu'après le courrier de Colvius (en décembre 1640) ; quant à Descartes, il regarde le texte de *De civitate Dei* uniquement sur la demande de Colvius (tard, puisqu'il n'a pas accédé au texte au moment où Mersenne le lui indique, en 37). – Bref, il ne faut s'exagérer l'augustinisme

Cet exemple illustre trois précisions méthodologiques majeures : (a) Pour mener une telle enquête, il faut proposer des interprétations et des rapprochements reposant sur un questionnement lui-même pleinement philosophique : l'histoire de la philosophie ne peut être que le fait de philosophe, et l'historien est ici non pas extérieur à son objet, mais, par une spécificité dont l'histoire de la philosophie a le monopole, il appartient au phénomène même qu'il interprète. (b) De surcroît, un tel éclairage *ad extra* peut seul faire voir certaines lignes qu'une interprétation par trop internaliste ne pourrait pas même déceler : en inscrivant le corpus cartésien dans une cartographie conceptuelle à la fois synchronique et diachronique, l'historien y repère certaines lignes de failles, une tectonique des plaques, qui, pour n'apparaître qu'à de certaines lunettes, n'en apparaissent pas moins. Ainsi pareille méthode a valeur de *mise à l'épreuve* d'une pensée et de ses articulations dynamiques. (c) Enfin, l'exemple d'H. Gouhier montre bien l'intérêt pour éclairer l'après-Descartes d'un retour sur l'avant-Descartes : élucider l'augustinisme des post-cartésiens, c'est d'abord en revenir à saint Augustin : *l'a parte ante* décide de *l'a parte post*.

En nous autorisant de ces trois décisions méthodologiques, nous voudrions risquer ici une hypothèse analogue à celle de Gouhier et parfaitement compatible avec elle : qu'*être cartésien*, ce fut d'abord *être scotiste* ; en sorte qu'*être anti-cartésien*, ce fut aussi être *anti-scotiste* et que Descartes a pu, lui aussi, *dans une certaine mesure* qu'il faudra préciser, être anti-cartésien : il se pourrait en effet que la voie scotiste confère à la pensée de Descartes une assez grande intelligibilité pour laisser apparaître, en creux, les moments non-cartésiens de Descartes lui-même. Pourquoi le scotisme ? Chacun le sait : la vigueur de l'école scotiste au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'atteste ne fût-ce que l'édition Wadding (Lyon, 1639) n'est plus à démontrer<sup>4</sup>. Car l'histoire de la philosophie ces vingt dernières années a établi un

---

assumé de Descartes ni de Mersenne : c'est plutôt une influence diffuse qu'une connaissance précise. « L'examen des rapports entre les pensées d'Augustin et de Descartes sur le *cogito* s'est engagé sur une base très insuffisante » (E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, p. 11).

<sup>3</sup> Sur ce point, s'impose la lumineuse et décisive hypothèse de G. Rodis-Lewis : « Descartes, loin d'avoir pu recueillir l'écho d'un augustinisme ambiant, aurait permis à ses contemporains de retrouver l'originalité métaphysique du penseur d'Hippone, dans ses affinités avec la démarche cartésienne. Ainsi la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle voit-elle une alliance entre l'augustinisme et le cartésianisme, strictement limitée aux perspectives du dernier système » (« Augustinisme et cartésianisme », dans *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Puf, 1990, p. 101) ; c'est cette hypothèse que V. Carraud fait sienne dans « Le véritable auteur du *cogito* : traits d'anti-augustinisme », dans son *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007). Pour tous les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle ayant rapproché Descartes d'Augustin (Ambrosius Victor, Clauberg, Clerselier, La Forge, le P. Poisson, Malebranche, Arnauld, Nicole, Régis) ou les ayant au contraire distingués (Pascal et son *De l'art de persuader*), cf. G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme », *op. cit.*, pp. 105-109.

<sup>4</sup> Nous renvoyons aux deux numéros des *Études philosophiques* consacrés à « Duns Scot au XVII<sup>e</sup> siècle », 60, 2002/1 (« L'Objet et sa métaphysique ») et 61, 2002/2 (« La cohérence des subtils »).

constat que Gilson, tout à sa passion pour Thomas d'Aquin, a manqué mais qu'il a rendu possible<sup>5</sup> : que la scolastique à laquelle Descartes se confronte directement n'est pas tant animée par l'esprit thomiste que par la pensée scotiste, laquelle se retrouve *via* Suarez jusqu'au prétendument thomiste Caterus, dont les objections révèlent souvent autant sinon plus le scotisme que le thomisme. J. Schmutz, O. Boulnois, J.-F. Courtine ou encore R. Ariew ou I. Agostini ont définitivement montré que le scotisme a lourdement imprégné la scolastique moderne, toutes écoles confondues, et a contribué à poser les termes du débat<sup>6</sup>.

Ce fait établi, sur quel concept allons-nous prendre appui pour mesurer le *scotisme de Descartes* ? Deux thèmes précis ont été jusqu'à présent bien documentés : la question de l'*esse obiectivum*, par O. Boulnois<sup>7</sup>, J.-F. Courtine<sup>8</sup> ou F. Marrone<sup>9</sup> ; et, à moindre degré relativement à l'importance de l'enjeu, la question de la liberté d'indifférence, par O. Boulnois<sup>10</sup> ou J. Schmutz<sup>11</sup>. Nous voudrions ici soumettre à l'examen un troisième concept : le concept d'infini, en tant qu'énoncé de Dieu il acquiert un statut de nom divin. De loin déjà un tel rapprochement s'impose, puisque nul n'aura affirmé avec autant de force que Duns Scot qu'*ens infinitum* est le nom le plus adéquat de Dieu et, d'autre part, c'est bien en s'appuyant sur l'*idea Dei* comme d'une *substantia quaedam infinita* que Descartes parvient à prouver l'existence de Dieu. Depuis un siècle, la tradition du commentaire n'a d'ailleurs pas manqué cette possible filiation, même si elle l'a défendue de manière tantôt lacunaire, tantôt inexacte. Trois noms évidemment s'imposent : Koyré, Marion et Agostini. (a) Dans son travail pionnier, l'*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*<sup>12</sup>, A. Koyré décelait bien la filiation scotiste de l'idée cartésienne de Dieu, mais, analysant la métaphysique cartésienne comme une « œuvre hardie d'apologétique mystique »<sup>13</sup>, il confé-

<sup>5</sup> Dans une lettre du 7 novembre 1920 à Henri Gouhier, Étienne Gilson l'enjoignait de « combler l'entre-deux entre Descartes et saint Thomas » (cité par E. Faye, *Descartes et les philosophes français de la Renaissance*, Conférence donnée en 1998, en ligne sur <http://www.appep.net/wp-content/uploads/2012/06/faye01.pdf>.)

<sup>6</sup> Pour une mise au point générale, cf. J. Schmutz, « L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme à l'âge classique », dans *Duns Scot au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Les études philosophiques*, 2002/1, pp. 51-81

<sup>7</sup> Cf. par exemple O. Boulnois, « être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'*esse obiective* », *Collectanea franciscana*, 69, 1990, pp. 117-135.

<sup>8</sup> Entre autres, J.-F. Courtine, « La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques », dans O. Depré et D. Lories, *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 1-20, repris dans *Les catégories de l'être*, Paris, Puf, 2003, pp. 241-265.

<sup>9</sup> F. Marrone, *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di «realitas obiectiva»*, Lecce, Conte Editore, 2006.

<sup>10</sup> O. Boulnois « Le roulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 61, 2002/2, pp. 199-237.

<sup>11</sup> J. Schmutz « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. », *Les Études philosophiques* 61, 2002/2, pp. 169-198.

<sup>12</sup> A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Ernest Leroux, « Bibliothèque de l'École des hautes études », 1922.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 1.

rait à l'idée d'infini chez Descartes une inspiration mystique ; dès lors, Scot se trouvait quasi identifié à Bonaventure, sans que jamais fussent questionnées ni la pertinence de la catégorie de mysticisme ni la permanence supposée d'une doctrine franciscaine, dont Bonaventure était censé avoir offert une formalisation *ne varietur* à laquelle le scotisme inévitablement devait se conformer. (b) J.-L. Marion : certes, l'audacieuse construction du chap. IV du *Prisme métaphysique de Descartes*<sup>14</sup> indiquait la filiation scotiste du nom d'infini, mais elle soutenait en même temps et contradictoirement son irréductibilité à l'onto-théo-logie, dont pourtant O. Boulnois allait montrer que le scotisme offrait l'illustration la plus adéquate<sup>15</sup> ! (c) Enfin, s'il faut reconnaître que le travail d'I. Agostini constitue à n'en pas douter l'une des contributions les plus neuves, les plus fécondes et les plus considérables que la métaphysique cartésienne ait suscitées ces dernières années, il faut admettre ici quelque résistance devant la méthode qui s'y déploie : d'un côté, *L'infinità di Dio*<sup>16</sup> construit des généalogies, élucide des filiations et éclaire des réseaux au sein du maquis de la scolastique moderne ; d'un autre, *L'idea di Dio in Descartes*<sup>17</sup> s'installe au cœur des *Meditationes* et des *Responsiones* pour montrer les écarts qui creusent de l'intérieur les textes cartésiens ; mais alors, ces deux élaborations ne se complètent pas exactement : l'enquête historique et généalogique s'attache peu à Descartes, et ses conclusions demeurent en attente d'une interprétation spéculative ; quant à l'enquête conceptuelle, elle laisse délibérément de côté la question généalogique au profit d'une démarche strictement internaliste : d'un côté, donc, une histoire sans interprétation, d'un autre une interprétation sans histoire. – Reste que, chacune sur son mode propre, ses trois explorations ont pavé la voie à l'exercice auquel nous nous proposons de nous prêter ici<sup>18</sup>, et auquel les dimensions retreintes de cette communication confèrent un caractère d'esquisse que vous pardonnerez.

<sup>14</sup> J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

<sup>15</sup> O. Boulnois, « Quand commence l'onthéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot » dans *Revue Thomiste* XCV, 1995, pp. 85-108.

<sup>16</sup> I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Rome, Editori riuniti, University Press, 2008.

<sup>17</sup> I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier/Mondadori, 2010.

<sup>18</sup> Cf. surtout I. Agostini, « La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito », *Quaestio*, VIII (2008), pp. 105-124.

## II. LA POSITIVITÉ ONTOLOGIQUE

En définissant l'infini comme ce à quoi rien ne peut être ajouté puisqu'il possède toutes les perfections<sup>19</sup>, Descartes, le fait est connu, contredit massivement Aristote. Trois formules suffiraient à l'indiquer : (a) D'abord, la définition de l'infini comme « actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit » (AT VII, 47, 19-20) inverse très exactement sa détermination aristotélicienne : « οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ αἰεὶ τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν – en effet, non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce hors de quoi il y a toujours quelque chose, voilà l'infini » (III, 6, 207a 1-2)<sup>20</sup>. C'est pourquoi Descartes y voit une totalité, ce qu'Aristote refusait. (b) Ensuite, alors que l'infinité aristotélicienne n'est qu'en puissance, l'infinité cartésienne est infinité en acte : non seulement en vertu de la critique radicale de l'être en puissance menée par la *Meditatio III*<sup>21</sup>, mais aussi parce que, à supposer que l'être en puissance eût un sens (et il en a, en tant qu'il indique une progression), Dieu ne saurait tendre vers ce qu'il n'a pas déjà : Dieu comme infini « *majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere* »<sup>22</sup>, puisqu'il est *actu infinitum*. (c) Enfin, l'énoncé aristotélicien : « καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ἢ ἄπειρον – et il n'enveloppe pas, il est enveloppé, en tant qu'infini » (207a23-24) trouve sa contradiction littérale dans la formule *non tam capere quam... capi*, des *Iae Responsiones* (AT VII, 114, 7), que Descartes reprend au § 67 du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques de Guillaume de Saint-Thierry*<sup>23</sup>. Parce que l'infinité cartésienne est totalité de perfection, elle englobe, au contraire de l'infinité aristotélicienne qui ne peut qu'être englobée puisque inachevée. – On pourrait ainsi multiplier les confrontations terme à terme : toutes établiraient sans conteste que Descartes inverse précisément et littéralement les formulations aristotéliciennes. Or, qu'il s'agisse là d'un *héritage* et non à proprement parler d'une *instauration* cartésienne, c'est ce que suffisent à montrer les réactions des contemporains de Descartes : si ceux-ci objectent à la nature des preuves ou à certains coups de force cartésiens, aucun ne remet en question que Dieu soit à la fois infini *et* en acte, ou infini *et* totalité de perfection<sup>24</sup>. Descartes ne fait donc que prendre acte de

<sup>19</sup> « Deum autem judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit » (AT VII, 47, 19-20).

<sup>20</sup> Trad. d'H. Carteron, dans Aristote, *Physique*, Paris, Les Belles Lettres, « Guillaume Budé », 1996, t. I, p. 106.

<sup>21</sup> « esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est » (AT VII, 47, 21-22).

<sup>22</sup> Nous soulignons.

<sup>23</sup> *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1958, rééd. 1977, pp. 96-97 (cf. aussi l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques*, texte, introduction et notes, par J.-M. Déchanet, o.s.b., trad. de M. Dumontier, o.s.b., Paris, Le cerf, « Sources chrétiennes », n°82, 1962, réimpr. corrigée 2007 ; PL 180, 473-546, ici 500C-501A).

<sup>24</sup> (a) Caterus : « Atqui, cogitando, ideas rerum in me habeo, ac imprimis ideam entis perfectissimi et infiniti » (*Objectiones Iae*, AT VII, 91, 18-92, 2) ; ou, récapitulant la preuve

mutations organisées avant lui, qui avaient permis d'attribuer l'infinité à Dieu et de l'accommoder à la perfection divine en la soustrayant à l'être-en-puissance et à l'inachèvement.

Cette mutation, il revient à Scot de l'avoir exemplairement déployée. La 5<sup>e</sup> question du *Quodlibet*<sup>25</sup> est à cet égard des plus révélatrices : Scot y pose d'emblée que « formaliter infinitum est perfectio simpliciter ». Le rapprochement avec Descartes pourrait alors s'établir sur trois points : (a) la conception de l'infinité en acte ; (b) la conception de l'infinité comme d'un mode ; (c) la quantification analogique de l'entitas.

(a) Soit la conception de l'infinité en acte. Analysant la *notio infiniti*, aux § 5-9, Duns Scot met en œuvre une véritable subversion de la conception aristotélienne de l'infini. Cette subversion s'exerce sur *Physique* III, 6 (207a7-9) dûment citée et – fidèlement – expliquée ; or, dans la mesure où pour Duns Scot l'infini aristotélien, toujours quantitatif, est infini en puissance, donc fini en acte, fini tout court et foncièrement imparfait, il faut (§ 6) transformer (*commutemus*) cet infini quantitatif *en puissance* en infini quantitatif *en acte* : il n'y a là que pure et simple *expérience de pensée*<sup>26</sup> : La coprésence de toutes les parties en acte de l'infinité en puissance suppose le passage – la *commutatio* – *d'une logique de la succession à une logique de la simultanéité* : « omnes illa partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae. »<sup>27</sup> D'une telle actualité découle la perfection : car si le manque est le propre de ce qui laisse hors de soi une partie non actualisée, alors un infini en acte est un tout hors de quoi il n'est rien : il est donc parfait. Réalisons à présent la même expérience non plus avec la quantité mais avec l'étantité, par un glissement purement analogique (*proportionabiliter*) : si l'infini quantitatif en acte

de la *Mediatio* V, il la présente comme un passage du concept de l'étant parfait à l'existence de l'étant infini : « Itaque permittamus, aliquis claram distinctamque ideam habeat entis summi et perfectissimi ; quid inde promovet ulterius ? Nempe istud infinitum ens esistere. » (AT VII, 97, 17-19) ; (b) Mersenne, qui reformule la *première* preuve (qui passe la *substantia infinita*, AT VII, 45, 21) en recourant au concept d'*ens perfectissimum* : « Ex idea summi entis, quam a te minime produci posse contendis, audes concludere necessitatem existentiae summi entis, a quo solo possit esse illa idea, quae tuae menti observatur » (AT VII, 123, 7-10). (c) Arnauld : « Ac tantum abest ut haec ratio in ente summe perfecto sive infinito, locum habere possit », AT VII, 211, 9-10. Les premiers lecteurs de Descartes, ses contemporains les plus impeccablement formés à la scolastique (Arnauld) ne se sont pas effarouchés de l'identité entre l'*ens infinitum* et l'*ens summe perfectum*, puisqu'ils l'ont très explicitement reconduite sans jamais y faire porter leurs objections. Dès lors, paraît suspecte la tentative de les opposer, selon cette même scolastique qui depuis longtemps a donné son accord.

<sup>25</sup> Nous les lisons d'après les *Questiones quodlibetales*, éd. bilingue de F. Alluntis, Madrid, La Editorial Catholica, 1968.

<sup>26</sup> « si posset ibi esse in actu – s'il pouvait être aussi en acte », ou : « imaginaremur – nous imaginerions » que suivent des irréels, ou bien, plus nettement : « secundum imaginationem » et « si esset possibilis » (§ 8). On aurait tort de manquer cette dimension fictionnelle de la démarche de Scot.

<sup>27</sup> « toutes ces parties, qui, dans la succession infinie, auraient été reconduites à l'acte et auraient eu l'être les unes après les autres, seraient alors conçues simultanément en acte. »

est parfait, l'infini en acte en étantité l'est aussi bien ; voire il l'est davantage car l'infini quantitatif est la somme de parties en elles-mêmes finies, donc imparfaites, au lieu que l'infini ontologique *fait bloc*. Nous voici donc en possession d'un concept ontologique d'éstantité infinie en acte identifiée à la simplicité et à la totalité. Il est difficile de ne pas retrouver ici l'infinité cartésienne : acte infini d'être, totalité de toutes les perfections simultanées auxquelles on ne peut rien ajouter.

(b) Soit à présent le statut de l'infini chez Scot. Les § 10-11 déterminent le lien entre l'infinité et l'*ens* : « Infinitas non est proprietas sed modus intrinsecus entis. » L'infinité n'est ni une passion extrinsèque (*passio extrinseca*) de l'étant ni même un transcendantal, comme le vrai et le bien, car ceux-ci sont des passions convertibles formellement distinctes de l'*ens*. L'infinité est un *modus intrinsecus* de l'étant. Qu'est-ce à dire ? Soit une nouvelle expérience de pensée : « circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas ejus [sc. entis], adhuc infinitas ejus non excluditur, sed includitur in ipsa entitate » : si on ôte à l'étant tout ce qui est propriété ou quasi propriété, demeurera son infinité, incluse dans l'éstantité même : l'infinité est le mode d'être de l'étant infini au sens où il en est la *texture*, le *tissu*, l'*éttoffe* ; on ne saurait penser l'*ens infinitum* sans que l'infini le qualifie *de l'intérieur* ; l'*ens* infini n'est pas un *ens* qui aurait, *en plus*, l'infinité comme détermination contingente : au contraire l'infinité détermine l'*ens* lui-même en son fond. – Retrouve-t-on chez Descartes cette conception du *modus* ? Oui, si l'on veut bien distinguer entre les trois fonctions de l'infini : (i) d'abord, l'infini est le nom divin par excellence, au point qu'*idea Dei* et *perceptio infiniti* s'équivalent rigoureusement : « perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam medi ipsius » (VII 45, 28-29) ; (b) deuxièmement, l'infini est un attribut divin au même titre que les autres, un propre de Dieu et qui fait nombre avec toutes les perfections divines dans les deux définitions de Dieu de la *Meditatio III*<sup>28</sup> ; (c) enfin, c'est un « attribut d'attribut »<sup>29</sup>, c'est-à-dire un attribut qui « étire » (« in infinitum extendere »<sup>30</sup>) toutes les autres perfections. – Si la première et la seconde fonctions de l'infini héritent sans conteste du scotisme, il est peu douteux que l'*attribut d'attribut*, l'attribut à la seconde puissance, ne soit précisément ce que Scot appelait mode, c'est-à-dire détermination intrinsèque des perfections.

<sup>28</sup> Cf. la *Meditatio III* : « illa [idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae prater ipsum sunt, creatorem intelligo » (VII 40, 16-18) ; et « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitatem, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum *ego* ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum » (VII 45, 11-14).

<sup>29</sup> Nous empruntons cette expression maladroite mais juste à A. Robinet, *Descartes. La lumière naturelle*, Paris, Vrin, 1999, p. 205.

<sup>30</sup> Descartes à Regius, 24 mai 1640, AT III, 64, 5-20.

(c) Dernier point : la quantification de l'*entitas*. Il est clair que, pour que l'infini qualifie intrinsèquement le plus haut degré d'*entitas*, il faut que l'*entitas* même puisse être quantifiée sans reste. Descartes et Scot auront-ils assumé une telle décision ? Sans nul doute : (i) Envisager une assimilation de la perfection de l'être à une nature quantifiable, c'est ce que se propose, toujours avec beaucoup de nuances, le § 13 de la 6<sup>e</sup> question du *Quodlibet*. Ce paragraphe envisage de répondre à la question : « qualiter magnitudo poni esset in divinis – comment la grandeur pourrait être apposée au divin ? » au moyen du commentaire d'un texte d'Aristote : « sunt autem magnum et parvum, et majus et minus, et secundum se et ad invicem dicta, quanti passiones secundum se ; transferuntur etiam et ad alia haec nomina »<sup>31</sup>. En quête du sens visé par Aristote (*vult dicere*), Scot établit qu'Aristote avait en vue la distinction entre la quantité *proprie dicta* et la quantité *extensive*. Grâce à cette distinction, tout étant devient quantifiable, soit *proprie* soit *extensive* : « quantitas aliquo modo convenit omni enti cujuscumque generis – la quantité convient d'une certaine manière à tout être, quel que soit le genre auquel il appartient. » Comprendons bien : il n'y a rien qui, *d'une manière ou d'une autre*, ne soit quantifiable ; c'est pourquoi « translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis – ils [les concepts de grand et de petit] se prennent par transposition comme des concepts transcendants et les passions de l'étant tout entier. » La quantité devient alors un quasi-transcendantal de l'étant. Cette première analyse d'Aristote se trouve alors immédiatement superposable à l'analyse du *De Trinitate* VI, 8 d'Augustin, opposant la « quantitas molis » et la « quantitas virtutis » ou « perfectionis ». À la *quantitas proprie dicta* d'Aristote correspond la *quantitas molis* d'Augustin, et à la *quantitas translative* la *quantitas virtutis* (ou *molis*). L'être de Dieu peut être quantifié mais à condition que cette quantité soit de perfection, c'est-à-dire ne soit finalement que dérivée. (ii) Descartes répète encore cette décision, certes non thématiquement, mais en adaptant la hiérarchie de l'*esse objectivum* de l'idée à l'*esse formalis* de l'idéat et en définissant la perfection par la plus grande quantité d'être : « id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet » (AT VII, 40, 28-41, 1).

### III. POSITIVITÉ ET NÉGATIVITÉ DE L'INFINI

Soit donc acquis un premier résultat : tant par la conception de l'infinité en acte, par le triple rôle de l'infini (nom divin par excellence, attribut ou mode) et par une conception quantificatrice de l'étant, la conception cartésienne de l'infinité divine rejoue celle de Scot. Mais ce résultat doit affronter ici une objection :

<sup>31</sup> « Le grand et le petit, le plus et le moins, en eux-mêmes et dans leur relations mutuelles, sont en effet des modes de la quantité en soi ; mais ces noms sont transférés même à autre chose » – *Métaphysique* V, chap. 13, 1020a23-26.

Duns Scot est-il le seul ou le premier à faire de l'infinité divine un nom de Dieu, voire *le* nom de Dieu ? La question importe, car si Duns Scot n'est ni le premier ni le seul, si d'autres avant lui et après lui ont soutenu la même position, alors la positivité ontologique de l'infini découle moins d'une décision scotiste que de l'association entre Dieu et l'infini en vigueur depuis la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. À trop accorder au scotisme de Descartes nous commettrions alors une erreur de perspective : la mutation de l'infinité dont hérite Descartes serait moins un fait proprement scotiste que l'inévitable corollaire de l'attribution à Dieu de l'infinité, attribution qui a précédé et suivi Scot et dont il n'a ni le monopole ni l'initiative.

Reconnaissons que l'objection ne manque pas de fondement. Un bref examen de Thomas d'Aquin, Bonaventure, Henri de Gand et même Suarez le confirmera : pour chacun d'entre eux, et quel que soit sa proximité avec Aristote, l'infinité ne dénote ni ne connote pas une lacune mais une plénitude – un être en acte. (a) Soit Thomas d'Aquin : qu'il s'agisse de la question 7 de la *prima pars* de la *Summa Theologiae* ou du chap. V du *De ente et essentia*, l'infinité divine est toujours démontrée au moyen de l'hylémorphisme, retrouvant la distinction entre un *infinitum privative* et une *infinitum negative* du commentaire des Sentences de P. Lombard<sup>32</sup> : parce qu'il revient à la matière de limiter la forme et que Dieu est une forme reçue par aucune matière, la forme divine est proprement illimitée de droit comme de fait, *infinitum negative*. Le principe de finitude – *l'esse receptum in materia* – épargne Dieu : l'infinité divine est déjà, près d'un demi-siècle avant Scot, interprétée comme illimitation *positive*, donc perfection suprême. (b) Contemporain de Thomas d'Aquin, Bonaventure offre matière à une conclusion comparable : la mobilisation du concept patristique d'*immensitas* et de la distinction *privative/negative* permet d'établir l'actualité de l'infinité divine : Dieu est en tant qu'*infinitum actu*, est totalité stable et définitive de perfections ; simple et parfait, il n'est pas en progrès, mais toujours déjà accompli ; dès lors, son infinité « non repugnat simplicitati – [l'infinité] ne contredit pas la simplicité ni l'accomplissement »<sup>33</sup>. (c) Henri de Gand est peut-être celui qui offre l'élaboration la plus ambitieuse : définissant l'être lui-même par sa capacité à « s'étendre », suivant un concept radicalement neuf de *protensio*, Henri établit thématiquement l'identité entre la perfection, la bonté, l'infinité, etc., et tous les autres attributs divins<sup>34</sup>. Mieux : la *protensio* ne doit pas s'entendre comme

<sup>32</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 43, a. 1.

<sup>33</sup> Cf. Bonaventure, *In I Sent.*, d. 43, a. 1, q. 2.

<sup>34</sup> Henri de Gand, *Summa quaestionum ordinariam*, art. XLIV, « De Dei infinitate » ; cet article est précédé de considérations sur la bonté de Dieu (art. XLI), la perfection de Dieu (art. XLII), la totalité de Dieu (art. XLIII) ; elle précède la volonté (art. XLV) et l'amour de Dieu (art. XLVI). Cet ordre n'est pas arbitraire : il n'y a d'infinité divine que liée discursivement à la bonté, la perfection et la totalité divines. – Sur ce point et sur le concept de *protensio*, cf. notre étude, « Henri de Gand : la *protensio* et le tournant de l'infini », dans *Les Études philosophiques*, « Actualités de l'infini au XIII-XIV<sup>e</sup> siècles, 2009/4, n° 91, pp. 477-503.

*mouvement-vers*, mais comme dynamisme de l'être au sein d'une « ontologie du plein » – c'est-à-dire comme *actu infinitum*, Dieu lui-même. (d) Quant à Suarez, il reprend assez exactement, au sein d'un concept de *latitudo entis* qui doit assez à la *protensio* gantoise, la détermination de l'infini comme *modus entis*<sup>35</sup>. – Ce bref parcours relance donc derechef la question : en promouvant l'infini en acte comme nom divin, Descartes a-t-il été *seulement* scotiste ? N'a-t-il pas plutôt ratifié une décision très communément partagée depuis Thomas d'Aquin jusqu'à son contemporain, Suarez ? Dans cette hypothèse, le scotisme de Descartes ne serait qu'une surinterprétation locale, aveugle aux enjeux philosophiques et théologiques les plus généraux (l'association de Dieu et de l'infini) et aux moments historiques qui les mettent en jeu (la place des condamnations de 1241 dans la promotion de l'infinité divine).

Tant s'en faut pourtant qu'un tel soupçon trouve validation, pour une raison au moins : que certains des penseurs ici évoqués ont en commun d'associer l'infinité en acte à une interprétation négative de l'infini. Thomas d'Aquin et Henri de Gand le révèlent exemplairement : (a) Pour Thomas d'Aquin, dans la mesure où l'infinité divine repose sur la négation de la matière et que nos facultés sont d'abord dirigées vers le sensible, il est clair et constant que l'infinité divine ressortit de la *via negativa*<sup>36</sup>. (b) Henri de Gand pousse la difficulté à son paroxysme : établissant que l'infinité signifie la positivité ontologique ultime de l'étant comme tel, sous le concept de *protensio*, il n'en soutient pas moins qu'une telle positivité est connue négativement, de sorte que le régime épistémologique et le régime ontologique de l'infini se contredisent rigoureusement<sup>37</sup>. (c) Il n'y a pas jusqu'à Suarez qui, malgré sa fidélité générale au scotisme, n'insiste sur la connaissance négative de l'infini<sup>38</sup>. – De cette histoire, deux noms échappent, deux franciscains précisément : (d) Bonaventure : sur fond d'une distinction entre la simplicité divine, qui s'offre à notre connaissance, et son immensité, qui l'interdit, il construit la thèse remarquable de l'identité du simple et de l'immense<sup>39</sup>, au point que Dieu soit toujours connu *totus sed non totaliter* : on croirait déjà y reconnaître du Descartes. (e) Mais il revient à Scot de réaliser définitivement ce que Bonaventure n'avait fait qu'esquisser : l'accord entre positivité ontologique et positivité épistémologique.

Cette positivité épistémologique sonne la définitive défaite d'Aristote et le retournement paradoxal de l'infini. En quel sens ? Rappelons que l'infinité divine avait été mobilisée la première fois en Occident chrétien en réponse aux condamnations de 1241 pour parer aux dangers de la vision de l'essence de Dieu

<sup>35</sup> Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. XXVIII, section I.

<sup>36</sup> *Summa theologiae*, Ia p., q. 86, art. 2 et q. 88, art. 3.

<sup>37</sup> *Summa Questionum Ordinarium*, art. XLVII.

<sup>38</sup> Disp. XXVIII, section II.

<sup>39</sup> *In III Sent. dist.* 14, a. 1, q. 2, art. I.

par les bienheureux, vision d'essence que confirmait E. Tempier<sup>40</sup> : contre ce qui apparaissait comme une menace de réduction de la transcendance divine, l'infinité divine, empruntée à la patristique grecque, permettait de restaurer la distance entre Dieu et la créature, au moyen de l'incompréhensibilité divine associée à l'infini – en vertu d'Aristote lui-même, pour qui l'infini étant matière et être en puissance, « ἀγνώστον ἢ ἄπειρον – il est inconnaissable en tant qu'infini » (207a25-26). C'est donc par un retournement magistral de situation que l'infini se trouvera chez Bonaventure non point compris mais intelligé, au point qu'il revienne à Scot d'en contester définitivement l'interprétation apophatique. C'est de cette contestation que Descartes hérite – ce qu'il faut à présent précisément établir. Pareille opération exige un rappel : comment le fini et l'infini négocient-ils leur appartenance à l'*ens* chez Scot ? Au moyen de la complémentarité entre l'univocité du *conceptus entis* et la *divisio entis* : (a) D'abord, l'étant fini comme l'étant infini relèvent du *conceptus entis*, c'est-à-dire ultimement du primat de l'univocité de la représentation<sup>41</sup> ; (b) dans la mesure où le fini et l'infini sont des *gradus* affectant l'étant en sa densité, le *conceptus entis* est diffracté, écarté, en une disjonction qui établit entre le fini et l'infini la plus grande distance possible, *mais toujours au sein de l'étant univoque* ; cette *divisio entis* est saturante, fini et infini étant des transcendants disjonctifs : de tout étant on devra pouvoir dire s'il est fini ou infini. S'ensuit un face-à-face du fini et de l'infini, de Dieu et de la créature, chacun occupant l'une des deux positions de la *divisio entis*. – Que le concept d'infini travaille la métaphysique cartésienne de manière à la soumettre aussi bien à la représentation qu'à la disjonction, c'est ce qu'à présent nous voulons vérifier.

#### IV. UNIVOCITÉ ET POSITIVITÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE

Dans sa généralité, le triomphe de la représentation mis en œuvre par Scot puis Descartes se construit de la manière suivante. (a) Duns Scot d'abord : si le concept d'étant est le *subjectum metaphysicae*, l'introduction de Dieu en métaphysique impose sa soumission à un tel concept. Le mode de l'infini ne signifie donc pas le retrait de Dieu hors de l'*ens*, mais son assujettissement sans reste au *conceptus entis* éminemment représentable. Dès lors, tout discours sur Dieu imposera un concept quidditatif de Dieu, l'*ens infinitum*. Cette nécessité, l'*Ordinatio* l'affirmera nettement : « Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo

<sup>40</sup> « Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis » (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. Henri Denifle et Henri Chatelain, Paris 1889, t. I (1200-1286) p. 170 sq., n. 128).

<sup>41</sup> Cf. entre autres, l'étude classique d'O. Boulnois, *Être et représentation*, Paris, Puf, 1999.

attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus »<sup>42</sup>. (b) Descartes relève encore de cette exigence du *conceptus infiniti* : puisque l'*ego* est connu en premier, toute connaissance d'objet sera d'abord connaissance par *idée*<sup>43</sup> ; or l'idée, en sa fonction propre, offre une représentation : le *cogito* comme premier principe impose que tout accès à l'extériorité réponde d'abord à l'exigence de la *cogitatio*, c'est-à-dire de la représentation. C'est pourquoi en formulant pour règle de la *vera Logica* la priorité du *quid sit* sur le *an sit*<sup>44</sup>, et significativement au sujet de la preuve de l'existence de Dieu, Descartes se maintiendra rigoureusement en site scotiste, contre Aristote. L'infini ne s'excepte pas de ce réquisit universel de la représentation : au contraire, il l'endosse suprêmement, puisque l'*idea infiniti* est l'idée *maxime clara et distincta* ! Contrairement à une lecture trop rapidement levinassienne, l'idée d'infini ne creuse ici aucune échappée hors de la représentation, elle s'y installe et la valide au plus haut point. – Ainsi, Descartes et Scot entérinent le même acquis : le primat du concept, c'est-à-dire de la représentation. Prise dans le temps long de l'histoire de la métaphysique, cette communauté se marque à trois traits : (a) Il n'est pas hasardeux que le concept précis de *realitas objectiva* (« ou par représentation ») s'inscrive dans l'horizon scotiste le plus caractérisé : il signale dans la *Meditatio III* la soumission de l'infini à l'objectivité, c'est-à-dire à la représentation. Ce concept est d'autant plus significatif qu'il n'apparaît qu'en *Meditatio III* pour énoncer la soumission à la représentation de l'infini – qui devait initialement lui échapper ! (b) Mais il y a plus : il n'est pas non plus hasardeux que les premières anticipations du *cogito*, inchoatives et inexactes mais significatives, apparaissent en site scotiste : quelque différence qu'on doive établir entre de telles formulations et l'énoncé proprement cartésien, il demeure que de telles prémonitions portent à l'effectivité l'exigence sous-tendue par la promotion du *conceptus entis* : l'exigence d'un *ego cogitans* au fondement d'un concept<sup>45</sup>. (c) C'est pourquoi enfin, la métaphysique scolaire sera cartésienne, puisque Descartes, sans jamais s'intéresser à la question de l'*ens*, en aura formulé la condition, à savoir l'*ego cogito* ; et c'est enfin la reprise par Kant d'une telle condition qui assurera la continuité du scotisme jusqu'à Kant inclus : si tout le scotisme va vers Kant,

<sup>42</sup> *Ordinatio*, I, dist. 3, Ia p. (« De cognoscibile Dei »), q. 1 : « Je dis donc d'abord, non seulement qu'on peut avoir naturellement un concept dans lequel Dieu est conçu comme par accident dans quelque attribut, mais encore un certain concept dans lequel Dieu est conçu par soi et quidditativement. »

<sup>43</sup> Cf. Descartes à Gibicuf, 19 janvier 1642 : « nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons » (AT III, 476, 9-11).

<sup>44</sup> Iac *Responsiones*, AT VII, 107, 27-108, 18 ; Cf. la substitution de « *leges verae Logicae* » à « *leges Logicae meae* » commandée à Mersenne (31 décembre 1640, AT III, 272, 25-273, 3).

<sup>45</sup> Sur ce point, cf. J. Schmutz, « L'existence de l'*ego* comme premier principe métaphysique avant Descartes », dans O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet*, Paris, Vrin, 2007, pp. 215-268 et sa critique par V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, Puf, 2010, pp. 232-233.

c'est parce que la représentation impose un *Je pense* qui nécessairement « doit pouvoir l'accompagner »<sup>46</sup>.

Ce primat de la représentation suscite une conséquence vérifiable : le refus de la *via apophatica*. Que l'infini travaille en faveur de la représentation et contre toute théologie mystique, c'est là un paradoxe historique considérable, puisqu'à l'infini revenait la fonction de suggérer l'irreprésentable. Pourtant, ce refus de l'interprétation apophatique de l'infinité divine, Descartes l'illustre, conformément à Scot, à de nombreuses reprises ; nous voudrions en esquisser quelques unes. (a) En rigueur d'apophatisme, l'infini résulte de la négation progressive et jamais aboutie des déterminations du fini : ainsi l'entendait Denys, ainsi l'entendra encore Thomas d'Aquin. Mais alors l'apophatisme suppose la primauté épistémologique du fini sur l'infini<sup>47</sup> – primauté que Descartes récuse formellement et explicitement : « priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam fini » (AT VII, 45, 28-29). En réalité, la primauté de l'infini relève ici d'une nécessité plus haute : que toute négation se détache sur fond de position, au point que la position soit toujours première : comme Descartes, Duns Scot l'avait vu, puisque toute négation impose la position du concept d'étant<sup>48</sup>. (b) Second exemple : le reflux dans les *Meditationes* de l'incompréhensibilité de l'infini, reflux d'autant plus décisif qu'il a été peu remarqué. De fait, l'incompréhensibilité divine ne joue aucun rôle dans la preuve de la *Meditatio III*. En effet, à la suite de Levinas, le commentaire a souvent identifié l'incompréhensibilité et l'inausabilité par l'*ego* à la faveur du concept, rigoureusement phénoménologique mais rigoureusement non cartésien, de *constitution* : or si l'idée d'infini ne peut être causé par l'*ego*, ce n'est pas littéralement parce qu'elle est incompréhensible, mais parce qu'elle offre une réalité objective en tout point inégalable – c'est-à-dire une intelligibilité suprême. Plusieurs indices le confirment. (i) La preuve est déjà énoncée (At VII, 45, 9-18) sans mention de l'incompréhensibilité au moment où celle-ci apparaît, à titre d'objection : « Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum » (AT VII, 46, 18-21). La réponse à cette objection formule exactement le caractère de l'idée d'infini comme « maxime vera, et maxime clara et distincta » (AT VII, 46,

<sup>46</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », § 16, Ak III 108, B 131. Sur l'*ego* comme réquisit de l'ontologie, cf. V. Carraud, « L'ontologie peut-elle être cartésienne ? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberger, de 1647 à 1664 : de l'*ens* à la *mens* », dans T. Verbeeck (éd.), *Johannes Clauberger (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 13-38.

<sup>47</sup> *Summa theologiae*, Ia p., q. 7, art. 1 : « Considerandum est igitur quod infinitum dicitur ex quod non est finitum » ; *ibid.*, q. 11, art. 13 : « Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. »

<sup>48</sup> *Ordinatio* I, dist. 3, part. 1 : « nulla negationes cognoscimus de Deo sine per affirmationes. »

27-28). C'est reconnaître que *l'incompréhensibilité n'était pas le fondement de la preuve mais une menace pesant sur son fondement* : loin de garantir la preuve de la *Meditatio III*, l'incompréhensibilité, en menaçant la vérité de l'idée, en suspendait le fondement. (ii) De plus, l'apparition de l'adage aristotélicien : « infinitum, quia infinitum est, nullo modo a nobis comprehendi » dans les *Iae Responsiones* ne relève pas d'une initiative de Descartes mais d'une suggestion de Mersenne : « Il est bon, où je parle de infinito, de mettre, comme vous dites, infinitum, quia infinitum est, nullo modo a nobis comprehendi » (Descartes à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 272, 24-26). Non seulement Descartes recourt ici à un énoncé scolaire élémentaire, mais il n'y recourt ni de son propre chef ni dans ses propres termes.<sup>49</sup> – On pourrait construire la même démonstration sur *Principia* I, 9 : la preuve *a posteriori* ne mobilise pas l'incompréhensibilité, laquelle n'est introduite qu'en I, 19. Ainsi, *l'incompréhensibilité ne joue aucun rôle dans la preuve a posteriori*. Chaque fois qu'elle apparaît, dans la *Meditatio III* ou *Principia* I 19, c'est pour répondre à une objection qui *fait suite* à la preuve comme telle (AT VII, 46, 18, « nec obstat » ; AT VIII, 12, 12, « quamvis ») ou éventuellement en fragilise la base (l'idée de Dieu), mais jamais n'en constitue le fond. (c) Autre exemple du refus de la *via apophatica* : dans une lettre du 23 décembre 1640 que nous n'avons plus, Mersenne objectait à la métaphysique cartésienne l'ineffabilité divine soutenue par Augustin ; ainsi mobilisée, l'ineffabilité divine avait rang d'attribut négatif destiné à s'opposer à la connaissance de Dieu par son concept : c'était reconnaître la contradiction entre la démarche métaphysique de Descartes et la *via negativa*. La réponse de Descartes revient précisément à entériner cette contradiction en rappelant la distinction d'AT VII, 52, 3-5 entre *comprehendere* et *quocunque modo attingere cogitatione* afin de soutenir non plus l'ineffabilité divine, mais au contraire sa suprême effabilité : certes, « Non possumus omnia quae in Deo sunt verbis complexcit, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est Ineffabilis et Incomprehensibilis », mais d'un autre côté, eu égard à la possibilité de *atingere cogitatione*, il est possible d'affirmer que « multa tamen sunt revera in Deo, sive ad Deum pertinent, quae mente attingere, ac verbis exprimere, imo etiam plura quam in ulla alia re, ideoque hoc sensu Deus est maxime Cognoscibilis et Effabilis ». L'infinité divine n'est donc plus ineffable, elle est devenue, contre Augustin, mais au moyen d'Augustin lui-même<sup>50</sup>, *maxime effabilis*. (d) Un dernier point rapprochera Scot et Descartes : l'un et l'autre interdisent que l'amour se porte sur une négation. D'un côté, Descartes

<sup>49</sup> On voit qu'ici l'objection suivant laquelle la discrétion de la Correspondance en matière de métaphysique viendrait de ce que Descartes n'exploite pas ses échanges comme des laboratoires de concepts (H. Gouhier, *PRD*, p. 75), tombe : en vérité, les lettres qui entourent la rédaction des *Meditationes* peuvent, du moins pour certaines d'entre elles, sinon être interprétées comme des moments de la constitution de la doctrine des *Meditationes*, du moins en révéler d'importants.

<sup>50</sup> Cf. Augustin, *Sermo 117*.

fonde l'amour de Dieu sur une quasi univocité de la *res cogitans*, puisque la première chose que nous devons savoir pour aimer Dieu est qu'il est « un esprit ou une chose qui pense » (Descartes à Chanut, 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 608, 12) ; d'un autre Scot reconnaît clairement que « non summe negationes amamus »<sup>51</sup>. L'amour ne se satisfait d'aucune négation : c'est là un renversement complet de la théologie mystique, puisque la *via apophatica* devait précisément s'abolir dans l'adoration silencieuse.

## V. DISJONCTION ET FACE À FACE

Ainsi l'idée cartésienne d'infini répète jusqu'à présent le scénario scotiste : totalité en acte de perfection, positivité épistémologique sur fond d'univocité de la représentation. Mais valide-t-elle la *divisio entis*, le « face à face » de l'étant infini et de l'étant fini ? Il n'est pas besoin d'insister sur ce point : jamais le face à face n'aura été plus clairement posé qu'au moyen de la doctrine de libre création des vérités éternelles : les vérités mêmes ont ici rang de créatures donc d'étant, et requièrent une cause – à titre d'étant. La libre création des vérités éternelles confère rang d'étant non seulement aux existences, mais aux essences elles-mêmes<sup>52</sup>, c'est-à-dire au possible *et omnia alia*<sup>53</sup> : non seulement donc les vérités sont face à Dieu comme le fini devant l'infini, interdisant en conséquence tout univocité d'un concept de fond.

## VI. LES LIMITES DU SCOTISME

Ainsi sont vérifiées les deux critères du scotisme de Descartes : d'une part, l'infini obéit bien au réquisit de la représentation, inversant radicalement la négativité ontologique et épistémique dont il restait lestée y compris chez Henri de Gand ; d'autre part, tout étant est fini ou infini, y compris les vérités elles-mêmes. S'agit-il dès lors d'identifier sans reste Descartes et Scot ? Assurément non, pour un motif décisif : que Descartes ne s'intéresse absolument pas à la

<sup>51</sup> Ordinatio I, 3, § 10. « La théologie purement négative, commente O. Boulnois, qui entendrait culminer dans le silence de la louange et la communion de la charité, se coupe de sa propre fin. En effet, la négation seule ne suffit pas à donner le signifié positif que requiert l'amour pour avoir un objet » (*Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 p. 67).

<sup>52</sup> Dieu « est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures » (27 mai 1630, AT I, 152, 3-4). L'extension du règne de la causalité se dira dans la *Meditatio III etiam de ideis* (AT VII, 41, 3).

<sup>53</sup> *Entretien avec Burman*, AT V, 160, éd. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, texte 25, pp. 70-71.

métaphysique entendue comme science de l'*ens*<sup>54</sup>, ni ne se dote d'aucun concept consistant d'*ens*. Et il se pourrait alors que ce désintérêt compromît radicalement autant la filiation scotiste que la cohérence de la construction cartésienne. En effet, pour Scot, primat de la représentation et *divisio entis* reposaient l'une et l'autre sur la primauté du concept d'étant univoque : c'est sur fond d'un tel *conceptus entis* que s'ouvrait l'écart entre le fini et l'infini sans que jamais la représentation fût mise en péril. Récusant un tel concept d'étant comme fondement de la représentation et de la disjonction, les textes de Descartes doivent choisir entre une représentation univociste sans division fini/infini et une division en absence de tout étant.

(a) Soit donc l'univocité sans division. C'est précisément la situation des *Meditationes*, puisqu'il revient à l'*ego* d'ajuster l'étiage de l'étantité à la mesure de sa *cogitatio*. Nous l'avons vu, l'infini se trouve être un *cogitatum* pour un *cogito* : mieux, il assume exemplairement l'univocité de la *cogitatio* au point de se donner en une *idea maxime clara et distincta*. L'univocité ici établie est l'univocité de tous les *cogitata qua cogitata* ; elle suppose la primauté ontique de l'*ego* comme pôle cogitatif et la soumission de tous les *noemata* à la *cogitatio*, c'est-à-dire à ses critères de certitude et de vérité<sup>55</sup>. L'*ego*, Dieu et tout étant quelconque s'équivalent en ce qu'ils sont tous *cogitata*. Mais alors cette univocité *ego*-centrée, en soumettant Dieu à la *cogitatio*, en compromet gravement l'exceptionnalité : Dieu est un étant appartenant à la hiérarchie de l'étant univoque, pensé comme *cogitatum – cogitatum* suprême certes, mais *cogitatum* tout de même. En faveur de cette univocité tendancielle, songeons par exemple à (i) la lettre à Silhon (?), de mars 1637, évoquant « la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine » (AT I, 353, 20-26) ; ou encore (ii) la lettre à Clerselier du 23 avril 1649, où Descartes réduit l'infini, non plus à mode de l'étant mais à la totalité de l'étant : « l'idée de l'infini, comprenant tout l'être » (AT V, 356, 15-21). Ce n'est pas que ces modèles ne posent pas de problème de compatibilité, mais tous prolongent une tendance univociste encore scotiste. Il n'est guère difficile de voir la ligne qui va de ces textes à ceux des grands cartésiens. (a) À cette univocité sans division répondrait symétriquement la division sans univocité : les lettres du printemps 1630, en soutenant la libre création par Dieu des vérités éternelles, élèvent certes les vérités à une dignité ontique dont la tradition les avait privées, mais les maintiennent ce faisant hors de toute communauté d'étantité avec Dieu : entre le Dieu créateur et les vérités créées, nulle univocité ne résorbe l'écart. Cette irrémédiable césure entre le fini et l'infini interdit toute univocité de l'étant.

<sup>54</sup> Sur ce point, J.-L. Marion, *Sur le prisme, op. cit.*, chap. I.

<sup>55</sup> Cf. sur ce point la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, où la vérité est « une notion si transcendentale claire, qu'il est impossible de l'ignorer » (596, 25-597, 3) », et l'important commentaire de G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, p. 217 *sqq.*

Ainsi, entre le règne de l'univocité sans disjonction de 1641 et celui de la disjonction sans univocité de 1630, le chiasme est net. Une dernière observation sur l'incompréhensibilité le fera encore saisir : Nous avons vu que la preuve de la *Meditatio III* tout entière fondée sur l'intelligibilité de l'idée d'infini n'accorde à l'incompréhensibilité aucun rôle, au point que l'incompréhensibilité n'apparaît qu'en un second temps et à titre d'objection ; or les lettres de 1630 déploient le scénario exactement inverse : Dieu y est d'abord décrit comme « être infini et incompréhensible » (AT I, 150, 7) <sup>56</sup>, avant qu'une objection de Mersenne oblige Descartes à faire un sort à son intelligibilité. En 1641, l'intelligibilité est première du fait du régime univociste instauré par l'*ego*, et l'incompréhensibilité n'apparaît que secondairement, comme réponse à une objection ; en 1630, au contraire, l'écart entre Dieu créateur et sa créature impose une distance telle que prime l'incompréhensibilité, facteur d'équivocité d'avance dressé contre toute unification des vérités et de Dieu dans l'unité d'un concept.

Ainsi donc Descartes a-t-il élaboré une univocité sans disjonction et une disjonction sans univocité. Ces deux voies sont-elles équivalentes d'un point de vue scotiste ? Sont-elles non-scotistes « au même degré » ? Assurément non et il faut bien plaider pour la supériorité de l'univocité. D'abord, parce que la division scotiste laisse le premier et le dernier mot à l'univocité, d'où elle ne se détache qu'en la révélant. La nouveauté scotiste, c'est bien l'unité du concept représentable d'étant, comme fond de toute division, laquelle devient finalement seconde ou secondaire. L'univocité du concept conditionne la division, et non l'inverse. Ensuite, contrairement à Descartes, jamais Scot n'a proposé d'interpréter la *divisio entis* comme *causalité tendanciellement équivociste* de l'*ens infini* sur l'*ens fini* ; au contraire, c'est toujours sur la base de l'unité du concept que la division doit s'établir. Bref, si l'on nous pardonne la brutalité de la formule, nous dirions que, en rigueur de scotisme, l'univocité sans division est moins absurde que la division sans univocité.

Mais dans ces conditions, il faut bien reconnaître qu'en soutenant tantôt la disjonction tantôt l'univocité, ou plutôt en choisissant de mettre l'accent tantôt sur l'une tantôt sur l'autre, Descartes a moins littéralement fait éclater le scotisme qu'il n'a dressé contre lui la doctrine de la création des vérités éternelles : scotiste par la représentation, anti-scotiste par la création des vérités éternelles ; scotiste en 1641, anti-scotiste en 1630 – la pensée cartésienne contient ainsi la réponse à son propre scotisme. Certes, on pourrait (on devrait) relativiser l'écart entre 1630 et 1641 : mais ces deux dates ne renvoient pas tant à des moments de l'élaboration cartésienne ou à des corpus qu'à deux tendances hypostasiées pour

<sup>56</sup> La primauté de l'incompréhensibilité sur la connaissance ou l'intelligibilité (réduite au statut d'objection) se marque d'abord au sein de la même phrase, dans la lettre du 15 avril 1630 : « nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions » (AT I, 145, 21-22) ; puis entre les lettres du 15 avril et celle du 27 mai : l'incompréhensibilité d'AT I, 150, 7 est rééquilibré par le savoir d'AT I, 52, 9-19.

l'analyse. Descartes a donc *interprété* le scotisme ; en résulte dans sa conception de l'infini une tension, que seule la comparaison terme à terme avec le corpus scotiste permet de faire voir. Mais la postérité cartésienne, et au premier chef Spinoza, Malebranche et Leibniz<sup>57</sup>, en optant pour l'univocité de la représentation contre la création des vérités éternelles, choisira de faire triompher le scotisme de Descartes, et ce faisant d'interpréter à son tour l'interprétation de Descartes. Contre *un certain* Descartes, le cartésianisme sera cartésien parce qu'il sera scotiste – augustinien *et* scotiste, et sans doute augustinien *parce que* scotiste.

<sup>57</sup> La chose est connue : rappelons toutefois J.-L. Marion, « Création des vérités éternelles. Principe de raison. Spinoza, Malebranche, Leibniz », dans *Questions cartésiennes* II, Paris, PUF, 1996, chap. VI, pp. 183-219 ; sur l'univocité chez Malebranche, cf. J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ; chez Spinoza, F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p. 273 *sqq.* et surtout Piero Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 t., Florence, La Nuova Italia Editrice, 1960 (t. I) et 1969 (t. II) ; un tel examen reste encore à mener sur Leibniz. Sur les trois, cf. encore V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.