



## Descartes et l'infini : le concept en question Enjeux d'une recherche en cours

Dan Arbib

Volume 69, Number 3, October 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1025867ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1025867ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval  
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Arbib, D. (2013). Descartes et l'infini : le concept en question : enjeux d'une recherche en cours. *Laval théologique et philosophique*, 69(3), 535–547.  
<https://doi.org/10.7202/1025867ar>

### Article abstract

I propose here an analysis of the Cartesian concept of infinity based on three paradoxes : 1) from a Cartesian viewpoint, infinity occupies two places which are potentially incompatible, both as founder of rationality and inserted in it ; 2) from the viewpoint of the history of metaphysics, infinity appears to satisfy the requirement of representation (Duns Scotus) and to break it (Levinas) ; 3) from the viewpoint of the history the divine names, the stakes of the name of infinite are twice neutralized, first by scoticism against Thomas Aquinas or Bonaventure, then by post-Cartesian philosophers against Descartes' boldness. — These three superposable paradoxes question the coherence of the Cartesian system of which infinity constitutes the centre.

# DESCARTES ET L'INFINI : LE CONCEPT EN QUESTION

## ENJEUX D'UNE RECHERCHE EN COURS\*

Dan Arbib

Faculté de philosophie  
Université Jean-Moulin Lyon-3

*RÉSUMÉ* : Nous proposons ici une analyse du concept cartésien d'infini à partir de trois paradoxes : 1) du point de vue du corps cartésien, l'infini occupe deux places peu compatibles, à la fois fondateur de la rationalité et inséré en elle ; 2) du point de vue de l'histoire de la métaphysique, l'infini apparaît pour satisfaire l'exigence de la représentation (Duns Scot) et pour y déroger (Levinas) ; 3) du point de vue de l'histoire des noms divins, les enjeux du nom de l'infini se trouvent par deux fois neutralisés, d'une part par le scotisme contre l'effort thomiste ou bonaventurien, d'autre part par les post-cartésiens contre les plus grandes audaces cartésiennes. — Ces trois paradoxes superposables questionnent la cohérence du dispositif cartésien dont l'infini constitue le cœur.

*ABSTRACT* : I propose here an analysis of the Cartesian concept of infinity based on three paradoxes : 1) from a Cartesian viewpoint, infinity occupies two places which are potentially incompatible, both as founder of rationality and inserted in it ; 2) from the viewpoint of the history of metaphysics, infinity appears to satisfy the requirement of representation (Duns Scotus) and to break it (Levinas) ; 3) from the viewpoint of the history the divine names, the stakes of the name of infinite are twice neutralized, first by scoticism against Thomas Aquinas or Bonaventure, then by post-Cartesian philosophers against Descartes' boldness. — These three superposable paradoxes question the coherence of the Cartesian system of which infinity constitutes the centre.

Pour Jean-Luc Marion

L'examen du concept d'infini et des enjeux de l'*infinitum* comme nom divin chez Descartes impose de construire le problème<sup>1</sup>. Il serait en effet possible de distinguer chez un auteur les problèmes qui se posent explicitement à lui, et ceux que

\* Nous citons Descartes d'après les *Œuvres de Descartes* publiées par C. ADAM et P. TANNERY, révisées par B. ROCHOT et P. COSTABEL, 11 vol., Paris, réédition Vrin et CNRS, 1964-1974. La mention « AT VII 40, 5 » signifie « éd. Adam-Tannery, vol. VII, p. 40, l. 5 ». Nous ne mentionnons pas toujours « AT » ni le numéro du volume quand le développement rend ces précisions superflues.

1. Cf. Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, le refus de parler de Dieu « ainsi qu'une chose finie » (I 146, 18-19).

l'interprète doit construire : le problème de la fausseté matérielle de l'idée (*Meditatio III* et *IVae Responsiones*), celui de l'existence des choses extérieures (*Meditatio VI*) ou encore celui dit du cercle cartésien (*Objectiones IVae*) sont des problèmes que Descartes a thématiquement rencontrés et explicitement traités : l'examen de ces questions commande d'évaluer sa ou ses réponse(s), mais non de construire la question elle-même ; *a contrario*, l'infini est un concept dont la question doit être construite, car Descartes semble toujours l'avoir manipulé avec une certaine évidence — évidence qu'il faut interroger et qui doit être rendue à son caractère paradoxal constitutif. Afin d'élaborer une telle question, nous distinguerons plusieurs moments à partir desquels elle peut prendre sens : l'examen du corpus cartésien (I), sa mise en perspective sur le temps long de l'histoire de la philosophie (II), enfin l'examen de quelques faits d'histoire de la philosophie et de la théologie (III).

### I. LE DOUBLE JEU DE L'INFINI DANS LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

Nous voudrions soutenir un premier paradoxe : que Descartes confère à l'infini une fonction passablement ambivalente, à l'image de son concept même de métaphysique.

Pour établir ce point, examinons d'abord les occurrences de l'infini dans la *Correspondance* de Descartes. Un premier fait frappe : l'infinité divine, distincte de l'infini mentionné en contexte mathématique ou physique (auquel seul conviendra, à partir des *Iae Responsiones*<sup>2</sup>, le concept d'indéfini), appartient à trois massifs distincts : (a) la doctrine de la création par Dieu des vérités éternelles, en 1630<sup>3</sup> puis, brièvement, en 1638 ; (b) en 1640-1641, durant la période de rédaction et de publication de *Meditationes de prima philosophia*<sup>4</sup> ; (c) enfin, plus tard, comme objet de contentement moral (à Élisabeth, en 1645), liée à la puissance divine et à la question de l'éventuelle infinité du monde (à Chanut, Arnauld ou Morus) ou celle de l'amour de Dieu (à Chanut, 1647)<sup>5</sup>. — Comment interpréter ce premier constat, si mince soit-il ?

2. AT VII 113, 1-8 ; mais le fondement de cette distinction évolue dans le corpus, depuis les *Iae Responsiones* jusqu'à la lettre à Chanut du 6 juin 1647 (V 51, 23 sq.), en passant par *Principia* I 27.

3. Les trois lettres du printemps 1630 à Mersenne comportent la mention de l'infini : (a) négativement d'abord, le 15 avril : le vulgaire « imagine presque toujours [Dieu] ainsi qu'une chose finie » (I 146, 18-19), puis de façon expresse ; (b) 6 mai : Dieu est « un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent » (I 150, 6-8) ; (c) 27 mai : « Dieu est infini et tout puissant » (I 152, 11).

4. Cf. d'abord la réponse à l'objection de Regius : la possibilité d'étendre les perfections que je conçois en moi jusqu'à l'infini tire son origine d'un être qui possède effectivement ces perfections infinies en acte (Descartes à Regius, 24 mai 1640, III 64, 5-20) ; puis diverses considérations sur le rapport entre l'indépendance et l'infinité (Descartes à Mersenne, 30 septembre 1640, III 191, 15-16), l'incompréhensibilité de l'infini (Descartes à Mersenne, 11 novembre 1640, III 234, 1-2 ; à Mersenne, 31 décembre 1640, III 273, 24-26 ; juillet 1643, III 393, 29-30 ; à \*\*\*, août 1641, III 426, 27-429, 2 et 430, 4-7), y compris comme fondement de la réfutation du livre de Morin (à Mersenne 28 janvier 1641, III 293, 20-27) ou encore comme preuve de l'innéité de l'idée d'infini (à \*\*\*, août 1641, III 426, 27-429, 2).

5. L'infinité divine réapparaîtra dans la correspondance avec Élisabeth, où Descartes évoque l'être « dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles » (à Élisabeth, 15 septembre 1645, IV 291, 21-23), ou encore « l'infinité de sa puissance » (Descartes à Élisabeth, 6 octobre 1645, IV 308, 3), « la puissance infinie » (à Élisabeth, 3 novembre 1645, IV 332, 15-33, 7), la « prescience

Il est clair que les deux premiers massifs correspondent exactement aux deux déterminations de la *métaphysique* cartésienne : la libre création des vérités éternelles de 1630 mobilise l'infinité divine au fondement des vérités, et la *philosophia prima* de 1641 y recourt comme ce dont l'idée, à la fois la plus claire et la plus distincte, ne saurait avoir que Dieu comme cause. Si la question du rapport entre infinité divine et métaphysique se pose, c'est donc précisément parce que Descartes aborde toujours ces deux questions ensemble : c'est cette apparition conjointe qu'il faut interroger. — Quant aux mentions plus tardives que nous avons mentionnées, elles relèvent toujours de certains aspects de la morale cartésienne comme *conséquence* de la métaphysique : la contemplation de l'infinité divine nous permet d'atteindre notre suprême contentement, d'aimer Dieu et de prendre conscience de notre finitude au milieu d'une nature que nous ne devons pas imaginer limitée. Notons d'ailleurs que l'infinité n'apparaît pas dans les textes relatifs à la générosité dans les *Passions de l'âme* (3<sup>e</sup> partie, art. 153 *sqq.*), ni même, d'ailleurs, à la liberté de la volonté (à l'exception d'une seule lettre, celle du 25 décembre 1639 à Mersenne)<sup>6</sup>. Mais alors, si l'infini est lié à la métaphysique et, donc, à la morale en tant qu'elle déploie les « fruits de la métaphysique » (G. Rodis-Lewis), il y aurait sans doute place pour une enquête sur les rapports de la métaphysique et de la morale examinés au prisme de l'idée d'infini : mais ce serait un autre point. Tenons pour l'instant seulement le fait que *métaphysique et infini apparaissent ensemble*.

Ce premier repérage nous oriente alors vers un problème : il n'est pas sûr que les deux mentions de la métaphysique chez Descartes soient parfaitement homogènes. En effet, la « métaphysique » de 1630<sup>7</sup> établit que Dieu crée les vérités éternelles (géométriques, mathématiques et physiques) par sa toute-puissance infinie, et parce qu'il est un « être infini et incompréhensible » ; dans ces conditions, la création des vérités dites éternelles par Dieu suppose leur fondation et leur transgression par Dieu au titre de l'infini, transcendant à l'égard de tout fini, et donc d'abord des lois logiques : Dieu apparaît alors *extra*-rationnel, puisque fondateur de la rationalité. On comprend pourquoi l'infinité divine est convoquée : elle l'est à deux titres au moins : (a) d'une part, parce que Dieu, s'il fonde les vérités éternelles, doit se soustraire à leur juridiction — impensable, à tout le moins hétérogène au vrai qu'il fonde. Seul l'infini en

---

et une puissance infinie » (à Élisabeth, janvier 1646, IV 353, 22-23) de celui qu'Élisabeth elle-même, bonne cartésienne, avait désigné comme « un être infini » (Élisabeth à Descartes, 28 octobre 1645, IV 324, 6). Enfin, l'infinité de la puissance sera en jeu avec Chanut (Descartes à Chanut, 1<sup>er</sup> février 1647, IV 608, 24), puis avec Arnauld (Descartes pour Arnauld, 29 juillet 1648, V 223, 28), dans le cadre des questions sur l'amour de Dieu (avec Chanut) la question de l'infinité du monde (Chanut et Arnauld).

6. « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image » (AT II 628, 3-9). Ce texte est un *hapax*. Devant une telle rareté, c'est peu de dire que « l'infinité de la liberté chez Descartes » est une thèse surfaite par la tradition du commentaire et sans support textuel établi ; quant à la *Meditatio* IV, souvent mobilisée pour la soutenir, elle doit moins frapper par l'affirmation de cette thèse que par son refus : les circonvolutions stylistiques, l'extrême prudence d'AT VII 56-57, tout indique que Descartes a voulu décrire l'expérience d'une volonté « nullis limitibus [...] circumscribi » (VII 56, 29) tout en évitant très expressément de la qualifier d'infinie.

7. « métaphysiques », I 144, 4 ; « vérités métaphysiques », I 144, 15 ; « questions métaphysiques », I 145, 6.

tant qu'incompréhensible peut nommer cette transgression des vérités (et peut-être de la notion même de vérité) qui ne se laisse pas capter par (ni soumettre à) la rationalité ; (b) d'autre part parce que l'insoumission de Dieu aux vérités est inséparable de sa toute-puissance. Héritier ici de Pierre Lombard<sup>8</sup>, qui le premier a parlé d'une *potentia infinita*, Descartes fait de cette puissance infinie et incompréhensible le ressort d'un Dieu, le seul, qui parce qu'il n'est pas soumis aux vérités éternelles, ne peut que les poser. Car pour Descartes, la thèse de la création par Dieu des vérités éternelles, résout une question simple : Dieu est-il soumis à la rationalité ? S'il l'est, la rationalité surclasse la puissance divine, et ce Dieu qui n'est pas tout-puissant n'est point Dieu ; s'il ne l'est pas, sa puissance est libre de la rationalité, laquelle ne doit son être qu'à la décision divine et à son pouvoir absolu. Être Dieu, c'est être indépendant de la raison et la poser par un acte de toute-puissance infinie ; et ceux qui disent Dieu tout-puissant tout en le soumettant aux impératifs logiques se contredisent<sup>9</sup> : obéir à la rationalité, c'est n'être pas tout-puissant. Ainsi, dans ce premier moment (les lettres du printemps 1630), la métaphysique cartésienne nomme Dieu « l'être infini » pour désigner ce qui échappe à la rationalité par fondation ou transgression.

Il en va tout autrement des *Meditationes de prima philosophia* de 1641. Lisons bien le titre de l'ouvrage : qu'est-ce que la métaphysique des *Meditationes* ? Une *philosophia prima*. Rappelons que si Descartes ne répugne pas à appeler les *Meditationes* « [s]a Métaphysique », il avait explicitement préféré le titre de *Meditationes de prima philosophia* à celui, qu'il n'admettra en 1647 que pour la traduction française, de *Méditations métaphysiques* ; la métaphysique de 1641 ne sera donc métaphysique que pour autant qu'elle sera une philosophie première. Or pourquoi préférer la *philosophia prima* ? Selon la définition que Descartes donne à Mersenne, la *philosophia prima* traite « en général de toutes les premières choses qu'on peut savoir en philosopant par ordre<sup>10</sup> », c'est-à-dire de Dieu et de l'âme certes, mais pas seulement : du problème de l'erreur et de la question de la liberté (*Meditatio* IV), de l'essence des choses matérielles (*Meditatio* V), de l'existence des choses matérielles et de la distinction des substances (*Meditatio* VI). La *philosophia prima* des *Meditationes* n'est première que par la primauté de ses objets à titre d'objets de *connaissance* (primauté épistémologique) et non au titre d'une quelconque dignité supérieure attachée à leur être (primauté ontique)<sup>11</sup>. Trois conséquences s'ensuivent. (a) D'abord que les objets de la *philosophia prima* demeurent indéterminés en tant que tels : nous sommes loin de la question du *subjectum metaphysicae* ouverte par Avicenne, qui appelait une réponse précise et unique ; la métaphysique cartésienne comprendra *tout* ce que pourra penser un esprit méthodique et sans préjugés, y compris les fausses pistes, les culs-

8. *Commentaire des Sentences*, *Dist.* 43, c. unicum, point 1.

9. Sur ce point, cf. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, livre I, qui détermine très exactement les adversaires de Descartes.

10. À Mersenne, 11 novembre 1640, III 238, 18-239, 7 ; la lettre précédente, du même, omettait la mention de l'ordre (III 235, 10-18).

11. Ainsi, l'étant premier suivant l'être (Dieu) peut se connaître après l'étant premier suivant la connaissance (l'*ego cogito*) : à ce titre, le *cogito* sera premier principe, d'une primauté qui ne doit rien à son statut ontique (suivant l'être), et tout à son statut épistémologique.

de-sac, etc. L'objet de la métaphysique de 1641 est indéterminé, ouvert, il est *en général*, comme l'est le mouvement méthodique de la pensée à l'œuvre dans les *Meditationes*. Dans Scot avait bien assigné le *conceptus entis* comme *subjectum metaphysicae* en vertu d'une primauté elle aussi noétique (à titre de condition de possibilité des objets des autres sciences), mais Descartes pousse cette exigence plus loin, au point de l'ouvrir à un champ indéterminé d'objets (y compris à l'essence et l'existence des choses matérielles par exemple). L'écart est donc grand avec 1630 : la métaphysique de 1630 faisait de Dieu et de l'âme les objets de la métaphysique principalement au titre de fondement des vérités éternelles (Dieu cause les vérités)<sup>12</sup> ; en 1641, Dieu n'est apparemment qu'un objet *parmi d'autres* de la métaphysique. En 1630, Dieu et l'âme ressortissent à la métaphysique en vertu d'une primauté ontique (et Dieu exemplairement comme créateur des vérités) ; en 1641, ils ressortissent parmi d'autres étants à la *philosophia prima* en vertu d'une primauté épistémologique.

(b) Seconde différence : en 1630, la primauté ontique de Dieu provient de son rôle dans la fondation de la rationalité ; en 1641, la primauté épistémologique de Dieu provient de la très grande clarté de son idée qui rejaillit sur l'évidence exceptionnelle de son existence. Mais là encore, n'y a-t-il pas difficulté ? En 1630, Dieu fonde la rationalité, donc s'en excepte comme infini ; en 1641, l'idée de Dieu est *maxime clara et distincta*, son existence est la vérité la plus manifeste, mais alors comment son idée ne serait-elle pas intégrée dans la trame démonstrative, dans l'*ordo rationum* des *Meditationes* ? Mieux, parce que l'*ordo rationum* se comprend comme déploiement ordonné de natures simples, faudrait-il dire que Dieu, sous l'idée d'infini, se laisse ici intégralement résorber dans la méthode ? Or, justement, la création des vérités n'était-elle pas la fondation de ces natures simples elles-mêmes, et de la discursivité en mal de fondement décrite dans les *Regulae* ? S'il en est ainsi, on ne peut admettre sans contradiction que l'infini soit en 1630 ce qui fonde la rationalité donc s'en excepte et en 1641 ce qu'y soumet, voire ce qui s'y soumet exemplairement au titre d'idée *maxime clara et distincta* (VII 46, 28). Comment prouver *par* la raison ce qui est le fondement *de* la raison ?

(c) Troisième écart. L'infini de 1630, dans la mesure où il n'est requis que pour marquer l'écart entre l'incrée créateur et les vérités créées, indique une *infinité de distance*, c'est-à-dire infinité d'écart ; si Dieu est dit « être infini et incompréhensible », c'est moins parce que l'infinité est une détermination de son *être* que parce qu'elle est une conséquence de l'incompréhensibilité, elle-même conséquence de la création des vérités éternelles : il n'y a donc point lieu de sur-déterminer ici « l'être infini » : l'infinité est ici un opérateur de transcendance, en toute indifférence à la question ontique ou ontologique. En 1641, tout change : l'infinité qualifie proprement l'être même de Dieu au point de susciter une rupture de l'ordre des raisons, d'en appeler à la catégorie de substance (« *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam [...]* », VII 45, 11-12) et d'établir une hiérarchie scalaire entre les étants suivant leur degré de *realitas*. De l'infinité de distance (1630) à l'infinité de substance (1641), la fonction de l'infinité a changé : elle marque moins

12. Mentionnons tout de même une exigence augustinienne, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 : « tâcher à le connaître, et à se connaître soi-même », I 144, 7-8 ; cf. AUGUSTIN, *Soliloquia*, I, XII, 20.

l'irréductible écart que l'appartenance à un ordre ontologique auquel s'appliquera, univoque, l'axiome de la cause (40, 21-23)<sup>13</sup>. — L'écart entre l'infini comme instance de fondement (1630) et comme idée maximale claire et distincte (1641), redoublé par l'écart entre l'infini comme marqueur de transcendance (1630) et comme degré supérieur d'être (1641), voilà qui pourrait bien révéler l'écartèlement de la métaphysique cartésienne, déchirée entre la conquête de son fondement et la finitude de sa condition.

Premier écart donc, premier paradoxe : les déterminations de l'infini en 1630 contredisent celles de 1641, exactement comme les déterminations de la métaphysique dans les lettres à Mersenne contredisent celle de la *philosophia prima* à l'œuvre dans les *Meditationes*. Nuançons tout de même pareil schéma : (a) d'abord parce que la lettre du 15 avril 1630 porte en elle cette tension : en faisant de la connaissance de Dieu et de notre âme notre « première tâche », en soutenant le surcroît de certitude des démonstrations de métaphysique par rapport aux démonstrations géométriques au moment même où il établissait le caractère créé de la rationalité, Descartes demandait le franchissement d'une césure qu'au même moment il déclarait inévacuable ; (b) à l'inverse, les *Meditationes* renverront encore à l'incompréhensibilité divine de 1630 (VII 46, 18-21), quoique sans lui conférer de fonction démonstrative<sup>14</sup>. — Reste que les deux séries de textes s'accordent sur la distinction entre *intelligere/comprehendere* : ce point suffirait à nuancer un peu une opposition trop nette : les deux lignes que nous avons exposées (création des vérités éternelles/preuve *a posteriori*) n'interdisent pas le brouillage des traits : si l'entreprise cartésienne est cohérente, ces deux moments pourront croiser leurs déterminations. La conquête du fondement, opérée tant en 1630 qu'en 1641, non seulement n'interdit pas, mais impose qu'en chacun de ces deux moments, l'idée d'infini soit à la fois hors de la raison et intégrée à la rationalité : ce sera l'affaire de mesure, de *proportion* ; 1630 comptera davantage sur l'extra-territorialité méthodique ou rationnelle que ne le fera la *Meditatio* III, mais elle ne devra pas exclure complètement son intégration rationnelle, du moins en droit sinon en fait ; quant à la *Meditatio* III, elle n'interdira pas l'insoumission à l'ordre, l'*an-archie* (Levinas) inséparable de la supériorité de l'idée d'infini. Mais si ces lignes se croisent, elles ne s'identifient pas pour autant ; et il se pourrait même que le fait que Descartes ait tenté de résorber un tel écart ne fasse que l'accroître aux yeux du commentateur.

13. La *causa sui* poussera cette soumission jusqu'à ses ultimes conséquences, dans les *Iae Responsiones* d'abord, puis dans les *IVae Responsiones*, plus nuancées ; là-dessus, cf. V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002, chap. II.

14. Contre une *doxa* du commentaire, précisons que l'incompréhensibilité divine n'a selon nous *aucune* fonction dans la *Meditatio* III : totalement absente du moment démonstratif proprement dit (VII 45, 9-18), y compris de la définition même de *Dei nomen* mobilisé (45, 11-14), elle n'apparaît qu'à titre d'objection (VII 46, 18 *sq.*), et en une parenthèse sitôt refermée (46, 28). On aurait donc le plus grand tort de confondre cette incompréhensibilité de l'infini pour l'*ego* avec l'incausabilité de sa réalité objective par l'*ego*.

## II. LE DOUBLE JEU DE L'INFINI DANS L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Ce premier paradoxe, propre au corpus cartésien, en répète en fait un autre, qui se laisse décrire à l'échelle de l'histoire de la métaphysique. Pour l'établir, il nous faut prendre en vue le temps long de l'histoire de la métaphysique, examiner son début et sa fin. *Début et fin* : ces concepts peuvent surprendre ; en fait, ils supposent que la métaphysique soit ici entendue non point comme *domaine vague des questions elles-mêmes vagues* que comme *science précise portant sur un objet déterminé*<sup>15</sup>.

Début de la métaphysique donc, car la métaphysique *comme science* a un début : au moment où se règlent définitivement les apories portant sur son objet. Après l'alternative Avicenne/Averroès et le relatif désintéret de Thomas d'Aquin, la métaphysique se trouve assurée par Scot par l'assignation définitive de son objet : le *conceptus entis*, concept transcendantal, se déployant au-delà de tous les genres des sciences particulières<sup>16</sup> ; il est clair que les avatars de la métaphysique seront les avatars de ce concept, et que ces avatars n'empêcheront pas la métaphysique de demeurer elle-même<sup>17</sup>. Or, justement, il revient à celui-là même qui en a fixé l'objet, qui en a esquissé déjà la bipartition entre ce qui deviendra la *metaphysica generalis* et la *metaphysica specialis*, d'avoir fait entrer Dieu en métaphysique sous le nom d'infini, ou plus précisément d'*ens infinitum*. Pourquoi cette mention d'*ens infinitum* ? (a) *Ens* d'abord : Dieu n'a de place en métaphysique *qu'à titre d'étant*. Il faudra donc, si on veut prouver l'existence de Dieu *en métaphysique*, le déterminer d'abord comme étant, c'est-à-dire à partir de l'étantité (*entitas*), et de ses modalités : telle est l'entre-

15. On entend souvent parler de *fin de la métaphysique*, d'*histoire de la métaphysique*, ou du caractère *métaphysique* de *x* ou *y*. Nous n'avons rien contre un tel raccourci, à condition que soit explicité le concept de *métaphysique* mis en jeu, ou du moins qu'il puisse l'être — ce qui n'est pas toujours le cas, et ne contribue pas peu à brouiller les débats. En son acception rigoureuse et ses emplois péjoratifs mis à part, il nous semble que le terme de *métaphysique* ne doit s'entendre prioritairement ni de ce qui est transcendant à l'expérience (avec Kant), ni d'une certaine articulation de la pensée du fondement à celle de l'étant et de l'étant suprême (avec Heidegger), mais de ce qui relève, *de près ou de loin* (et l'enjeu est précisément de la détermination d'une telle proximité), d'une certaine science dont l'objet a été thématiquement discuté, élaboré et construit, en réponse aux apories laissées ouvertes par les quatorze livres d'Aristote rassemblés par Andronicos de Rhodes comme τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία. Dans ces conditions, ce n'est que comme science portant sur un objet précis (le *subjectum metaphysicæ* : Dieu ou le concept d'*ens* n'étant initialement que des candidats parmi d'autres à un tel rôle) que la métaphysique s'est trouvée historiquement constituée ; et c'est à ce seul titre que la question de l'« histoire de la métaphysique », de sa naissance et surtout de sa « fin », peut trouver une réponse, réponse d'abord historique : la métaphysique est née avec l'assignation définitive de son objet (au XIII<sup>e</sup> siècle) et a fini avec la disqualification de cet objet (l'objet, précisément) et même de la question portant sur lui (au XX<sup>e</sup> siècle). Quant aux déterminations kantienne ou heideggérienne de la métaphysique (ou aussi bien cartésiennes), elles ne questionnent cette notion première de métaphysique que si et parce qu'elles lui sont rapportées.

16. Sur ce point, cf. le livre I des *Quaestiones super Aristotelis Metaphysicam*. Parmi l'abondante littérature secondaire, s'imposent surtout les études de J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 ; et O. BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999.

17. Ainsi par exemple, Kant détruisant l'ontologie au profit d'une analytique de l'entendement pourrait bien s'inscrire dans l'histoire de l'ontologie (*Critique de la raison pure*, Ak III 207) en en accomplissant le « virage transcendantal » ; de même, il n'est pas interdit d'envisager le *Dasein* heideggérien décrit dans *Sein und Zeit* comme l'ultime avatar de l'*ego* transcendantal qu'il était censé contredire.



prise du *De primo principio*<sup>18</sup>. La preuve de l'existence de Dieu ne peut plus être une preuve par la physique (comme chez Averroès, suivant Aristote), mais par la métaphysique, c'est-à-dire par le concept d'*ens* et ses modalités (possible, impossible, contingent, nécessaire, etc.). Dieu est donc d'abord un étant entrant sous le *conceptus entis*. (b) Mais *infinitum* ensuite : car pour que Dieu soit *Dieu* tout en se soumettant à la juridiction du concept d'*ens*, il doit être infini, c'est-à-dire se voir attribuer le plus haut degré *entitas*<sup>19</sup> : l'infinité est une *passio entis*, et même plutôt un *modus intrinsecus*, une certaine manière dont l'étant est affecté, en l'occurrence maximale. Être infini, c'est donc être maximale l'étant, avoir le maximum de *densité d'être*, comme une blancheur infinie contracte le maximum de blancheur possible. — Ces deux déterminations du Dieu de la métaphysique, comme *ens* et comme *infinitum* (ou plutôt cette détermination redoublée, puisque l'infinité s'applique à l'*ens*) imposent deux conséquences. (a) La plus simple : Dieu n'a pas besoin, pour être Dieu, d'être *l'autre* de l'objet de la métaphysique, c'est-à-dire l'autre de l'être : il entre en métaphysique — et même suprêmement ; le *conceptus entis* maximale contracté, tel est le *conceptus Dei* en métaphysique. (b) Mais alors il doit s'ensuivre que la propriété qui fait du *conceptus entis* le sujet par excellence de la métaphysique, se trouve dans le *conceptus entis infiniti* portée à son degré maximal. Or le *conceptus entis* tenait sa primauté de sa représentabilité et de sa primauté noétique : l'être scotiste n'est certes pas connu en premier, mais il est en droit premier connaissable. S'il en est ainsi, Dieu est maximale représentable, puisqu'il contracte au plus haut degré la représentabilité qui confère au *conceptus entis* son privilège. On comprend pourquoi Scot est opposé à la forme traditionnelle de la *via negativa* de la théologie : « non summe amamus negationes<sup>20</sup> » signifie que nous avons toujours besoin de la représentation de ce que nous aimons, et le Dieu infiniment représenté est objet d'amour infiniment représenté. Concluons : avec Scot, l'infini entre en métaphysique comme affectant le concept d'étant d'un surcroît infini de représentabilité.

Pourtant, si Dieu entre en métaphysique comme infini avec Scot, il en sort aussi comme infini — et chez E. Levinas exemplairement. Si, dans *Totalité et infini*, l'infini et la totalité sont articulés l'un à l'autre, c'est parce que l'infini permet le dépassement de la totalité, totalité de l'être représentable, objet de la constitution transcendantale de Husserl ou de l'idée claire et distincte de Descartes. Le mouvement vers la transcendance d'autrui sera proprement le dépassement d'une telle totalité : le Même et l'Autre émergeront alors comme ce qui résiste au règne indisputé de l'être. Un tel dépassement, mouvement hors-d'être (ou d'*autrement qu'être*, selon l'expression de Levinas), *Totalité et infini* l'appellera proprement *métaphysique* ; mais encore faut-il noter ce qu'une telle dénomination recèle de paradoxal : *Totalité et infini* nomme

18. Telle était aussi l'entreprise d'Avicenne dans sa *Metaphysique de 'Shifā*, au contraire d'Averroès, plus soucieux d'une preuve physique dans la lignée aristotélicienne. D'où l'écart entre les figures de Dieu atteintes : un Dieu atteint à partir des modalités de l'étant sera un Dieu nécessaire, point de remontée de la série des contingents, au lieu qu'un Dieu atteint en physique sera un Dieu premier moteur.

19. À ce titre, la quantité devient presque un transcendantal convertible : cf., par exemple, SCOT, *Quodlibet* VI, § 13.

20. *Ord.*, Dist. 1, dist. 3, q. 1.

métaphysique le mouvement de dépassement de l'ontologie, c'est-à-dire paradoxalement le dépassement de ce qui s'est historiquement appelé *métaphysique* ! Levinas renoncera à un tel concept, mais il ne l'avait d'abord mobilisé pour l'opposer à *ontologie* qu'en vertu du dépassement porté par le  $\mu\epsilon\tau\alpha$ , suivant une interprétation néo-platonicienne dont le fondement linguistique est aussi faible qu'est solide son ancrage dans la tradition historico-philosophique. La métaphysique s'entend strictement comme dépassement, et c'est le  $\mu\epsilon\tau\alpha$  qui en dicte le sens. — Ainsi ne faut-il pas être dupe des mots : *ce que Levinas appelle métaphysique, c'est le dépassement de ce qui, avec Scot, s'est inauguré sous ce nom*. Or comment ce dépassement se formalise-t-il ? Par l'idée d'infini. L'idée d'infini est précisément l'idée de ce qui ne se représente pas : idée de la non-idée, idée de la fonction  $\mu\epsilon\tau\alpha$  elle-même, la seule idée que je ne puisse pas complètement penser et donc de ce qui se soustrait à l'empire universel de l'étant représentable. L'idée de l'infini est en soi un paradoxe puisqu'elle est idée de ce qui ne se laisse jamais réduire à l'idée. Or c'est explicitement de Descartes que s'inspire l'analyse levinassienne de l'idée d'infini : si la transcendance a un sens (transcendance d'autrui, ou transcendance de Dieu, peu importe ici), Descartes l'aura exemplairement explorée dans la *Meditatio* III : reprenant la conceptualité scolastique de Descartes et la radicalisant jusqu'à risquer de lui faire perdre tout sens, Levinas décrit l'éclatement de la réalité formelle de l'idée sous l'effet de sa réalité objective<sup>21</sup>. Sans entrer ici dans la description des paradoxes que charrie une telle analyse (dont la puissance nous paraît encore résister à toute tentative de déstabilisation), il demeure qu'elle opère un formidable coup de force : l'idée d'infini permet à la phénoménologie de sortir de l'ère où en un sens Husserl et Heidegger se maintenaient encore — à savoir la métaphysique.

C'est donc par l'infini que Dieu entre en métaphysique, avec Scot ; c'est par l'infini qu'il en sort avec Levinas. Il y a là un paradoxe insurmontable : l'idée d'infini peut être approchée par son versant scotiste, métaphysique ; ou par son versant levinassien, non métaphysique. Ce paradoxe est évidemment à la fois historique et proprement conceptuel, et il est même historique parce qu'il est conceptuel. Que Descartes doive être examiné à son aune se justifie doublement. (a) D'abord parce que tant Levinas que Duns Scot entretiennent à Descartes un rapport étroit. Le point est acquis pour Levinas, qui revendique explicitement sa filiation cartésienne depuis ses premières notes de captivité<sup>22</sup> jusqu'à ses derniers cours en Sorbonne de 1975-1976<sup>23</sup>. Mais Duns Scot ? À l'évidence, un faisceau d'indices confirme notre analyse : des indices historiques (la vivacité de l'école scotiste au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>), conceptuels (la reprise de certains concepts d'inspiration scotiste, entre autres celui de *realitas objectiva* dans la *Meditatio* III), mais surtout le très ferme héritage qu'assume Descartes : si le concept d'*ens infinitum* est le concept le plus propre de Dieu chez Scot, c'est

21. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, notamment la première partie ; mais aussi *passim*, dans toute l'œuvre de Levinas.

22. ID., *Carnets de captivité*, Paris, Grasset ; Caen, Imec, 2009.

23. ID., *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le livre de Poche, 1995.

24. Cf. sur ce point J. SCHMUTZ, « L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme à l'âge classique », *Les études philosophiques* (janvier-mars 2002), *Duns Scot au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 51-81, et l'ensemble du numéro.

aussi précisément comme *substantia quaedam infinita* que la *Meditatio* III parviendra à prouver l'existence de Dieu ; de sorte que chez l'un comme chez l'autre, Dieu est d'abord *ens infinitum*. — Ainsi est-il acquis que Descartes, entre Scot en amont, à qui il renvoie silencieusement, et Levinas en aval, qui renvoie vers lui explicitement, doit être confronté à la tension dont est porteur le concept même d'infini et que l'histoire de la métaphysique a révélée. (b) Mais une seconde raison imposerait un tel rapprochement : le versant scotiste et le versant levinassien de l'infini ne répètent-ils pas la tension entre les deux fonctions de l'infini dans la métaphysique de 1630 et celle de 1641 ? Autrement dit, l'écartèlement paradoxal entre un infini fondant la rationalité (1630) et un infini inséré dans la rationalité (1641) ne reproduirait-il pas, à l'échelle de la seule œuvre de Descartes, la tension entre un infini non métaphysique, c'est-à-dire s'extradant de la représentation (Levinas), et un infini métaphysique, c'est-à-dire la réalisant à plein (Scot) ? Non pas que l'on trouve dans l'œuvre de Levinas l'expression d'une quelconque fondation des vérités éternelles par Dieu (encore qu'on en puisse peut-être repérer l'analogie), mais l'idée d'infini est chez Levinas au-delà de la rationalité représentative comme l'est la toute-puissance divine dans les lettres à Mersenne ; quant au *conceptus entis infini* scotiste, il est la représentation portée à son comble, anticipant sur l'idée d'infini *maxime clara et distincta* (VII 46, 28) cartésienne. Il n'est donc pas interdit de risquer l'hypothèse d'une homologie structurale entre *d'une part* la position de l'infini en ouverture et en fermeture de la métaphysique prise en son sens historique, et *d'autre part* sa position au sein des deux moments structurants de la métaphysique prise cette fois-ci en son sens cartésien : la tension, à l'échelle de l'histoire de la métaphysique, entre les figures de Scot et Levinas, est analogue à la tension, à l'échelle du corpus cartésien, entre l'infini de 1641 et l'infini de 1630 ; la seconde reproduit, à son échelle, la première. Ainsi reconstruites et sous préjudice des réserves que nous avons déjà émises sur le « croisement des lignes », ces deux tensions révèlent la tension interne au concept même d'infini, dans sa bipolarité constitutive : l'histoire du concept révélerait l'ambiguïté intrinsèque du concept d'infini, ambiguïté que Descartes aurait plus qu'aucun autre formidablement déployée.

### III. CONFIRMATION : DEUX TENTATIVES DE NEUTRALISATION DE L'INFINI

Nous tenons donc là deux paradoxes, ou plutôt deux figures du même paradoxe mais à deux échelles différentes. 1) L'infini apparaît dans le corpus cartésien chaque fois qu'est mobilisé le concept de métaphysique, en 1630 et en 1641 ; or ce concept lui-même n'est pas univoque, puisqu'il signifie autant la transgression de la rationalité par fondation ou création (1630) que le déploiement de cette seule rationalité ordonnée à l'*ego cogitans*. L'infini fonde la rationalité en 1630 et s'y insère suprêmement en 1641. Des deux pourtant, il faudrait choisir ; en l'absence d'un tel choix, on définira la métaphysique cartésienne comme *une reconquête du fondement de la rationalité au moyen de cette rationalité même* : telle est sans doute l'entreprise (structurellement aporétique ?) des *Meditationes*. 2) Ce premier paradoxe en répète un second : la métaphysique s'est structurée par l'intégration en elle de Dieu sous le nom

d'être infini. Or l'infini est aussi le nom sous lequel la transcendance est transcendance, c'est-à-dire *ex-ception*, extradition hors de la capture de la représentation qui définit la métaphysique. Ainsi, c'est sous le même nom — l'infini — que Dieu est entré en métaphysique et qu'il en est sorti. — Ces deux paradoxes n'en font sans doute qu'un seul, l'infini étant à la fois ce qui échappe à la rationalité (Descartes, 1630/Levinas) et ce qui s'y plie exemplairement (Descartes, 1641/Scot). Or, nous voudrions montrer à présent que ce constat trouve encore à s'illustrer par un étrange fait d'histoire : la constance avec laquelle la tradition a toujours travaillé à *neutraliser l'infini*, c'est-à-dire à le dépouiller de sa charge antimétaphysique ou non métaphysique. Cette constance s'illustre *avant* Descartes et *après* Descartes.

1) Avant Descartes, le scotisme marquait une tentative de recouvrement de la charge non métaphysique de l'infini du siècle antérieur. Reconstituer fût-ce schématiquement cette logique impose de revenir à la première mention de l'infinité divine en Occident chrétien, et d'abord d'enregistrer un nouveau paradoxe : Dieu n'a pas toujours été infini en théologie ; il ne l'est d'ailleurs pas dans la Bible ni même chez les Pères latins. L'importation de l'infinité divine en théologie date du XIII<sup>e</sup> siècle, et s'interprète comme réaction aux condamnations de 1241 : après la défense par Étienne Tempier de la vision de l'essence de Dieu par les bienheureux, la proposition de l'infini comme nom de Dieu permettait de creuser à nouveau la distance entre le fini et l'infini ; la scolastique latine reprend alors à la patristique grecque celui des noms de Dieu le plus propre à manifester cette distance. Il s'en faut donc que l'infinité divine ait été une évidence pour le Moyen Âge latin : saint Anselme, par exemple, dont l'*unum argumentum* du *Proslogion* peut s'analyser au fil de l'infini<sup>25</sup>, l'ignore pourtant absolument ; Pierre Lombard fait déjà un grand pas en introduisant la *potentia infinita*<sup>26</sup>, mais il faudra donc tous les efforts de Thomas d'Aquin<sup>27</sup>, de Bonaventure<sup>28</sup> pour l'accommoder à la théologie de la Grande scolastique, suivis sur ce point par Henri de Gand<sup>29</sup> puis Duns Scot<sup>30</sup>. — Or précisément avec Duns Scot puis Suarez, l'infini s'applique à l'être entendu comme concept transcendantal : la métaphysique en voie de constitution ne se construit pas *contre* l'infini, mais *avec* l'infini, en intégrant ce qui pourtant pouvait l'excéder, voire ce qui *devait* par principe l'excéder. Dans ces conditions, l'*ens ut infinitum*, en validant au plus haut point les réquisits de la métaphysique, contredit les motifs initiaux de l'introduction de l'infini en théologie. L'infini devait initialement marquer l'écart ; cet écart avec Duns Scot se résorbe en s'inscrivant dans l'univocité du concept transcendantal d'étant. Révélatrice est à cet égard la charge scotiste contre la théologie apophatique dont l'infinité divine chez Thomas relevait encore incontestablement : chez Thomas

25. Cf. J.-L. MARION, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », dans *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, chap. VII.

26. Sur l'histoire de la toute-puissance divine, s'impose évidemment le recueil d'O. BOULNOIS, *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994.

27. Cf. par ex. *Summa theologiae*, Iae, q. 7, mais déjà *In I Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1.

28. *In I Sent.*, dist. 43, art. 1.

29. *Summa quaestionum ordinariam*, q. 44.

30. *Ordinatio*, dist. 3, q. 1.

d'Aquin, l'infini est ce que l'esprit *ne peut pas* voir clairement ; pour Scot, il est la représentabilité portée à sa limite. La charge non représentative de l'infinité divine mobilisée en 1241, sa fonction d'*indicateur de transcendance* encore préservée par Thomas d'Aquin ou Bonaventure, se trouve conjurée par le triomphe scotiste (puis encore suarézien), de l'univocité de l'étant. C'est cette ligne qui peut être suivie jusqu'à l'idée cartésienne d'infini *maxime clara et distincta* de 1641.

2) Une seconde résorption est patente : après Descartes, l'infini disparaît — ou plutôt, présent partout, il est dévalué ; son inflation signale sa neutralisation. Deux faits le marquent. (a) D'abord, la disparition de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles. Ni Malebranche, ni Leibniz ni Spinoza ne l'admettent : Malebranche, en vertu de la soumission de Dieu même à l'ordre ; Spinoza, en vertu de l'identité de la *causa sive ratio* ; Leibniz, en vertu du principe de raison. Mais ces trois motifs, si disparates qu'ils paraissent, convergent pour opposer à la création des vérités éternelles l'exigence d'une rationalité univoque à Dieu et à l'étant fini. Les cartésiens ont donc arasé la fine pointe de la doctrine de 1630, à savoir l'équivocité tendancielle et la césure fini/infini : l'infinité divine peut bien apparaître chez eux (et elle apparaît effectivement), l'aspect fondationnel dont elle était lestée chez Descartes a disparu avec la création des vérités éternelles<sup>31</sup>. — Mais il y a plus : (b) la preuve par l'infini même disparaît. Que l'idée de l'infini s'insère dans les *Meditationes* à l'*ordo rationum*, donc appartienne de plein droit à la métaphysique comme déploiement de l'ordre et des vérités, c'est là un fait acquis ; mais la preuve *a posteriori* reposait tout de même sur le dépassement de l'*ego* par l'une de ses idées, de sorte qu'une interprétation non strictement métaphysique en demeurerait toujours possible : c'est précisément la possibilité de cette interprétation non strictement métaphysique qu'ont refermée les cartésiens<sup>32</sup>. Ceux-ci ne conservent que l'insertion de l'idée d'infini dans une trame rationnelle, en élaborant par exemple des versions de la preuve ontologique à partir de l'idée d'infini ; c'est là justement la preuve même de son affaïssement : car dans la *Meditatio* III, l'idée d'infini suscitait tout de même un creusement interne de la métaphysique, une forme de déphasage au cœur de l'*ordo rationum* ; au contraire la preuve dite ontologique survivra à la *Meditatio* V non tant du fait du nom divin qu'elle mobilise (parfait ou infini), mais du fait de son fonctionnement même : lire, à même un *concept* (accessible à la *mens*) la position d'une existence, c'est-à-dire se soumettre à l'univocité triomphante<sup>33</sup>. La disparition de la preuve par l'infini, même si se maintient le nom même d'infini, signale la perte de l'éventuelle charge non métaphysique de l'infini.

31. Sur ce point, cf. J.-L. MARION, « Création des vérités éternelles. Principe de raison. Spinoza, Malebranche, Leibniz », dans *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 2002, chap. VI.

32. Sans doute faudrait-il excepter ici Fénelon ; cf. sur ce point L. DEVILLAIRS, *Fénelon. Une philosophie de l'infini*, Paris, Cerf, 2007.

33. Sur ce point, cf. les dernières pages de J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*, et la vigoureuse étude d'E. Scribano, *L'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 2002. Nous montrerons prochainement comment l'infini, de support de la preuve *a posteriori* dans la *Meditatio* III, deviendra après Descartes le support d'une preuve *a priori* — alors même que *jamais*, avant Descartes, la preuve ontologique n'avait mobilisé l'infini : il faudra repérer ici l'effet décisif du moment cartésien.

Ainsi, à deux reprises, la charge non métaphysique de l'infini s'est trouvée refermée. 1) Apparue à la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle pour rétablir la distance maximale entre Dieu et le bienheureux qui pourtant doit pouvoir connaître son essence (d'après É. Tempier), l'infinité divine finit par résorber cette distance en intégrant la métaphysique, voire en l'endossant excellemment. Certes, chez Scot et Suarez, et peut-être déjà chez Henri de Gand, l'infini et le fini sont distants de la plus grande distance possible<sup>34</sup> ; mais cette « plus grande distance possible » est creusée à l'intérieur même du *conceptus entis*, différence *au sein du même* : la métaphysique n'admet pas d'autre qu'elle-même, elle ne peut penser la différence que repliée sur l'être lui-même. Loin de s'opposer à la transcendance, la métaphysique l'accueille en elle, et par là même la nie en lui faisant sa place. 2) Rouverte par Descartes en 1630 et peut-être en 1641, l'échappée rendue possible par l'infini se referme à nouveau chez les cartésiens : la rationalité se fait univoque, interdisant, là encore, l'écart entre le fini et l'infini, c'est-à-dire autant la doctrine de la création des vérités éternelles que la preuve *a posteriori*.

\*  
\* \*

Concluons. S'imposent à présent trois paradoxes : le grand écart de l'infini cartésien répète les deux définitions de la métaphysique chez Descartes (I) ; cette tension même fait voir à l'échelle d'une pensée (celle de Descartes) une contradiction à l'échelle de l'histoire de la métaphysique : l'infini l'ouvre, l'infini la ferme (II) ; enfin, historiquement situé, l'infini apparaît, puis disparaît, pour ainsi dire *clignote* au gré des échappées que la métaphysique est capable de s'ouvrir à elle-même (III). — Ces trois paradoxes construisent donc une question structurellement articulée : l'infini est ainsi le *concept en question*, autant parce que c'est de lui qu'il est question, que parce qu'il met en question la possibilité même du concept. Descartes l'aura magistralement fait voir.

---

34. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude « Henri de Gand : la *protensio* et le tournant de l'infini », *Les études philosophiques*, 91, 4 (2009), p. 477-503.