

Table des matières

Résumé	1
Remerciements	2
Table des matières	3
Introduction	Erreur ! Signet non défini.
L'infini chez les présocratiques	8
L'infini chez Anaximandre	10
<i>L'utilisation de l'αρχή</i>	11
<i>Introduction de l'ἀπειρον</i>	12
<i>Les mondes innombrables</i>	15
<i>Anaximandre et Parménide</i>	16
<i>Aristote contre Anaximandre</i>	17
<i>Une autre interprétation possible</i>	20
<i>Conclusion : L'infini d'Anaximandre</i>	23
L'infini chez Parménide.....	25
<i>Les deux voies de recherche</i>	26
<i>L'Être</i>	28
<i>L'Être et le néant</i>	31
<i>La pensée et l'Être</i>	33
<i>Conclusion</i>	33
L'infini chez Anaxagore.....	35
<i>Les homéomères</i>	36
<i>Le vous</i>	39
L'infini chez Aristote	44
<i>Remarques préliminaires</i>	44
<i>Cinq arguments en faveur de l'existence sensible de l'infini et leur réfutation</i>	46
<i>Analyses de physiciens</i>	52
<i>Distinction acte/puissance</i>	54
<i>L'importance de la puissance</i>	55
<i>Différents sens de puissance</i>	56
<i>Puissance rationnelle et irrationnelle</i>	57
<i>L'acte précède la puissance</i>	58
<i>Reprise du problème</i>	59
<i>Dernières remarques sur l'infini chez Aristote : Anaximandre et Lévinas</i>	60
L'infini chez Plotin	63
<i>La pensée générale de Plotin</i>	64
<i>L'Un</i>	65
<i>L'infinité de l'Un</i>	67

<i>Le Nous, l'intelligence, ou le monde des formes</i>	71
<i>L'infinité du monde des formes</i>	72
<i>L'âme</i>	74
<i>La matière</i>	78
<i>L'infinité en nous</i>	79
<i>Rapprochement avec Parménide</i>	79
<i>Rapprochement avec Descartes</i>	81
<i>Rapprochement avec Lévinas</i>	83
<i>Originalité de Plotin, question de transcendance</i>	84
<i>Conclusion</i>	87
L'infini dans la modernité	89
L'infini chez Descartes	90
<i>L'infini</i>	92
<i>Passage vers le corps</i>	96
<i>Dualité ?</i>	98
L'infini chez Lévinas	100
<i>Le solipsisme</i>	100
<i>Désir de l'autre</i>	103
<i>L'infinité du sujet</i>	104
<i>Le langage</i>	106
<i>Naissance d'une nouvelle éthique</i>	107
<i>Conclusion</i>	109
Conclusion	110
Bibliographie	114

«L'infini, mon cher, n'est plus grand-chose, - c'est une affaire d'écriture. L'univers n'existe que sur le papier.»

-Paul Valéry- «Monsieur Teste» p.107

Que savons-nous aujourd'hui de l'infini ? Le premier venu affirmera qu'il ne s'agit que d'une abstraction mathématique, un autre n'y verra qu'un mot ne renvoyant à rien. Pourquoi s'embarasser l'esprit en tentant de comprendre une notion aussi vague et sans doute inutile. Ne devrions-nous pas consacrer nos énergies à résoudre des problèmes plus urgents et surtout plus concrets ? Mais attention, ne s'agit-il pas là d'un *sophisme du concret mal placé*, pour utiliser l'expression de Whitehead ? Les notions que l'on nomme à tort abstraites parce que méconnues telle que l'être, le néant, l'infini, la totalité, ne sont pas vides de sens ou inutiles. Au contraire, il s'agit là de ce que l'humain possède de plus réel, de plus significatif, de plus universel et donc de plus concret. Ces notions ont d'ailleurs une influence sous-estimée sur notre manière de concevoir le monde et guident bien souvent nos actions.

Tous les grands auteurs, des présocratiques aux plus modernes, se sont attardés à un moment ou à un autre, au concept d'infini. La première difficulté qui survient lors de l'étude de l'infini est bien entendu sa multiplicité de sens. Au-delà des différentes interprétations des auteurs, l'infini semble offrir une ambiguïté interne provenant de sa propre nature. Une

première interprétation, que nous devons à Aristote, affirmera que l'infini est ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose. L'infini en ce sens ne peut atteindre la plénitude et reste à jamais incomplet, inachevé, infini. Cependant, une seconde interprétation possible affirme l'infini comme ce en dehors de quoi il n'y a rien, étant plus grand par nature que toute autre chose. En effet, il va de soi que rien ne saurait limiter l'infini. Au-delà de ces deux grandes interprétations, certains le conçoivent comme un substrat indifférencié demandant à recevoir une détermination, alors que d'autres lui assignent la tâche de déterminer, soit une autre réalité, soit une autre forme de l'infini lui-même. On l'associe tantôt au parfait, tantôt à l'imparfait. On le rattache parfois au divin, alors que d'autres fois on lui réserve une affiliation avec la matière et même au mal. Il va sans dire que toutes ces conceptions possibles de l'infini peuvent mener à la confusion.

D'une manière générale, on peut dire que la philosophie grecque antique considère l'infini comme quelque chose d'imparfait et d'inachevé alors que la modernité l'associe habituellement à la perfection. Cependant, il faut être prudent avec de telles généralisations puisqu'elles ne correspondent pas à tous les auteurs. En fait, la plupart des auteurs n'ont pas une définition tranchée de l'infini, mais présentent plutôt une prédominance soit de l'aspect positif, soit de l'aspect négatif de l'infini. Tout au long de ce travail, nous serons sensibles à ces nuances.

Nous nous arrêterons particulièrement sur la philosophie d'Anaximandre, d'Anaxagore, d'Aristote, de Plotin, de Descartes et de Lévinas. Bien entendu, ce choix n'est pas exhaustif, mais nous avons tenté de consacrer nos efforts à des auteurs de diverses époques ayant particulièrement marqué notre compréhension de l'infini.

Cette étude servira donc en premier lieu à éclaircir notre compréhension du concept d'infini chez différents auteurs, mais nous ne nous bornerons pas à des études herméneutiques. Par ce travail nous cherchons à offrir une compréhension du monde et non celle d'auteurs, nous n'hésiterons donc pas à sortir du cadre historique ou stylistique si nous en voyons la nécessité.

L'infini chez les présocratiques

Comment l'homme en est-il venu à se questionner sur l'infini ? On peut en trouver une indication dans l'étymologie même du mot selon Marcel Conche :

La terre et la mer sont, pour un Grec archaïque, ce qu'on ne peut parcourir d'un bout à l'autre et dont on ne peut faire le tour (απειριτος pourrait venir de α-πειρι-τιτος, «dont on ne peut faire le tour», Chantraine, Dict., p.96). Le Grec archaïque a donc, semble-t-il, la notion de l'infini comme ce qui n'est pas seulement immense, mais qui est sans fin.¹

Bien entendu, il s'agissait à cette époque d'une réalité concrète et non de l'infini abstrait thématé par les philosophes. Devrait-on comprendre ce «sans fin» comme un sans limites, comme une forme de perfection permettant de toujours aller plus loin ou comme quelque chose d'inachevé, voire d'inachevable qui se dilue infiniment et qui porte donc la marque de l'imperfection. Déjà dans la formation du mot, on peut noter cette ambiguïté caractéristique de l'infini qui oppose en un même concept l'idée d'illimité et d'inachevé, de perfection et d'imperfection. Comme nous l'avons déjà mentionné en introduction, la modernité voit l'infini, de façon générale, comme l'illimité et le positif, alors que dans la

¹ Marcel Conche, *Anaximandre, Fragments et témoignages*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, p.71

Grèce antique, l'infini est habituellement perçu comme quelque chose d'imparfait et d'inachevé.

Il semble que tous les présocratiques aient placé, consciemment ou non, l'infini au centre de leur philosophie. Thalès, père de la philosophie, impliquait déjà implicitement l'infini dans son premier principe. En effet, pour que tout puisse venir de l'eau, il faut affirmer que cette substance est illimitée et inépuisable, donc infinie. Aristote fait remarquer qu'il en est de même avec la plupart des physiciens (comprenant Thalès, Anaximandre, Anaxagore, Démocrite, Empédocle et peut-être bien d'autres). En fait, même s'ils changeaient la réponse, les physiciens conservaient la même question de départ : celle posée par Thalès. Chercher de quoi est fait le monde, c'est chercher une substance première qui se doit d'être infinie, soit en grandeur, soit en quantité, soit en puissance, afin d'expliquer l'immense diversité (pour ne pas dire la diversité infinie) du monde.

Si l'on est en droit de reconnaître l'utilisation de l'infini chez tous les présocratiques tel qu'on vient de le mentionner, nous devons par contre garder à l'esprit qu'Anaximandre fut le premier à lui donner une place centrale dans sa philosophie, et ce, tout à fait consciemment.

Anaximandre [...] a dit que le principe – c'est-à-dire l'élément – des êtres est l'infini [...]. Il dit que ce n'est ni l'eau ni aucun autre de ceux que l'on dit être les «éléments», mais une certaine autre nature infinie, de laquelle naissent tous les cieux et les mondes en eux : mais «ce d'où il y a, pour les êtres, génération, c'est en cela qu'a lieu aussi la destruction, selon ce qui doit être, car ils se rendent justice et réparation, les uns aux autres, de leurs mutuelles injustices, selon l'assignation du Temps», comme il le dit en termes plutôt poétiques.²

Comment en arriva-t-il à proposer l'infini comme explication première du monde là où ses prédécesseurs préféraient parler d'une matière sensible (par exemple l'eau chez Thalès ou le feu chez Héraclite) ? Comment Anaximandre réussit-il à extraire un concept philosophique aussi puissant et abstrait d'un simple adjectif servant à désigner une très grande étendue ($\alpha\text{-}\pi\epsilon\iota\sigma\iota\text{-}\iota\tau\omicron\varsigma$) ?

Afin de nous guider dans l'interprétation des fragments d'Anaximandre, nous utiliserons *Anaximandre, Fragments et Témoignages* de Marcel Conche. Cependant, il faut noter dès maintenant qu'à travers l'histoire de la philosophie, deux interprétations distinctes se

² Simplicius, *in Phys.*, p.24, 13-21 (*Dox.*, p.476, 4-11 = *Vors.* 12 A 9, 4-8 + B1, *in* Marcel Conche, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, Presses universitaires de France, 1991, p.157

sont formées au sujet de l'infini d'Anaximandre. La première interprétation fait de l'infini une substance première semblable à celle des physiciens quoique beaucoup plus abstraite. De ce point de vue, Anaximandre s'inscrirait tout naturellement dans la lignée de ses prédécesseurs. La seconde interprétation possible considère l'infini comme ce de quoi vient le monde, comme une réalité ayant produit le monde et les mondes et se trouvant ainsi au-delà de ces mondes. Marcel Conche préférant clairement la seconde interprétation, nous reviendrons à la fin de cette section sur la première en nous aidant d'autres commentateurs.

L'utilisation de l'αρχή

Selon Marcel Conche, l'infini n'est pas le seul concept qu'Anaximandre ait apporté en terrain philosophique. Il serait également le premier à utiliser l'*αρχή* en un sens philosophique, s'en servant comme cible afin de guider ses recherches. L'*αρχή* devint à partir de ce moment ce qu'il fallait trouver et ce qu'il fallait comprendre. Si les philosophes avant lui cherchaient ce de quoi était fait le monde, avec Anaximandre, cette recherche se tourne vers l'*αρχή*.

Si l'on traduit *αρχή* par «principe», il faut penser ce dont provient toute chose, ce dont dérive tout ce qu'il y a, à savoir pas seulement ce qu'il y a maintenant, mais ce qu'il y a eu et ce qu'il y aura, qui n'est donc pas lui-même un être, comme tout être sujet à devenir, mais qui se tient à la source de l'être, ni temporelle, car il n'est pas sujet à passer, ni intemporel, car il est source vivante.³

Anaximandre devait donc trouver la source à l'origine de tout ce qui est en se basant sur certains critères très précis tirés de sa compréhension de l'*αρχή*. Cette source devra être

³ Marcel Conche, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, Presses universitaires de France, 1991, p.57

éternelle puisqu'elle ne peut avoir ni de commencement ni de fin. Par contre, elle ne peut être hors du temps puisqu'elle est source vivante et créatrice. Doit-on voir ici une anticipation de l'éternité telle que la définira plus tard Parménide, éternité incertaine restant dans le domaine de la pérennité ?

Il faut également noter que l'utilisation de l'*ἀρχή* pousse Anaximandre à dévier de la recherche traditionnelle des présocratiques. Il ne s'agit plus de trouver une substance première, mais bien un principe premier. La recherche de ce de quoi est fait le monde est remplacée par celle de ce de quoi vient le monde. En ce sens, on peut comprendre pourquoi Aristote ne nomme pas directement Anaximandre comme l'un des physiciens.

Seul l'*ἀπειρον* pouvait répondre à ces deux critères, et ce, de par sa propre nature. «Mais l'infini, qui ne saurait avoir une origine, puisque ce serait sa limite (il y aurait l'origine d'un côté, lui de l'autre, et il ne serait pas in-fini), ne peut venir de l'origine. Reste qu'il soit lui-même l'Origine.⁴» Pour les mêmes raisons, l'infini ne saurait avoir de fin ou de principe. L'*ἀπειρον* semble donc tout désigné pour répondre aux critères de l'*ἀρχή*.

Introduction de l'ἀπειρον

Anaximandre semble à plusieurs endroits établir une équivalence entre l'*ἀπειρον* et la *φύσις*, c'est du moins l'avis de Marcel Conche. On peut facilement comprendre ce rapprochement de par la position qu'occupe l'infini dans la philosophie d'Anaximandre comme générateur universel, comme source d'où la totalité émerge.

⁴ Ibid., p.60

À l'infinité de la nature s'oppose la finité de tout étant. L'être des étants s'inscrit entre les deux limites du commencement et de la fin, de la naissance et de la mort. La nature n'a ni commencement ni fin. Or, de la physis, exempte de naissance et de mort, proviennent toutes choses qui ont naissance et mort.⁵

Nature et infini englobent tous les êtres, rendant possible leur existence. «Être signifie être fini, c'est-à-dire commencer dans ce qui ne commence pas, finir dans ce qui ne finit pas. Mais cela signifie aussi commencer grâce à ce qui ne commence pas, finir grâce à ce qui ne finit pas.⁶» Que peut être ce qui englobe toutes choses, ce qui produit toutes choses ? Dire que l'ἀπειρον est la φύσις ne nous révèle pas directement ce qu'est l'ἀπειρον, mais nous pouvons en déduire certaines propriétés essentielles. «Cette physis qu'est l'ἀπειρον, étant à l'origine (le principe) des êtres – de tous les êtres –, n'est pas elle-même un être. Elle n'est donc pas assujettie à ne plus être, et peut être dite «éternelle et sans vieillesse», αἰδιος καὶ ἀγήρω.⁷» L'infini est donc, de cette manière, au-delà de l'être ou du moins au-delà des étants. Cela peut nous faire penser à Lévinas, pour qui «d'autrement qu'être», l'absolument autre, est au-delà de l'ontologie et donc au-delà de l'être, mais nous y reviendrons plus loin. Il faut cependant être prudent ici et ne pas utiliser des concepts qui n'apparaîtront que plus tard avec Parménide. Anaximandre possédait-il réellement les concepts nécessaires afin d'établir une réalité éternelle derrière les étants ?

Cette fonction de toile de fond créatrice est cependant révélatrice de l'importance qu'accordait Anaximandre à l'infini.

Étant «immortel et impérissable» (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), «éternel et invicillissable (αἰδιον καὶ ἀγήρω), l'infini répond à la définition du divin. Mais il n'est pas seulement divin, il est le divin (το θειον). Du divin, il a les caractères, et rien d'autre ne les a. Ces caractères se présentent

⁵ Ibid., p.85

⁶ Ibid., p.60

⁷ Ibid., p.82

d'ailleurs comme nécessaires et suffisants, et donc exclusifs d'autres caractères : la conscience, la personnalité ne sont nullement requises. L'infini est le divin, ce n'est pas une divinité. Et, comme il est à lui seul tout le divin, il n'y a plus de place pour des êtres divins non infinis, les «dieux».⁸

Anaximandre lui-même n'identifie pas directement l'infini au divin, mais l'on peut effectivement en arriver à cette conclusion à partir des caractéristiques qu'il donne de l'infini. Cette association de l'infini au divin nous force naturellement à concevoir l'infini d'Anaximandre comme étant illimité et non pas inachevé, définition que l'on réserve pourtant, d'une manière générale, aux philosophes modernes. Marcel Conche utilise un autre argument afin de démontrer que l'infini d'Anaximandre est illimité et non pas inachevé : «Pour qu'il y ait toujours des générations nouvelles, pour que des êtres puissent naître et mourir indéfiniment et que le renouvellement de la vie soit sans terme, il faut une réserve infinie, de pouvoir générateur.⁹» Nous pouvons facilement reconnaître dans ce besoin du «sans terme» la croyance grecque selon laquelle le monde n'a ni commencement ni fin. Pourtant, comme le montre Marcel Conche, il y a dans la pérennité d'Anaximandre une originalité face à la pensée grecque traditionnelle :

Ce qu'il faut voir derrière l'argument d'Anaximandre, c'est donc, semble-t-il, le refus du retour éternel – refus indissociable d'un autre refus et d'une autre affirmation : le refus de l'éternité du monde, l'affirmation de la pluralité infinie des mondes.¹⁰

Cette idée, nous le verrons à présent, est une conséquence inévitable du concept d'infini qui ne saurait accepter aucune limite aussi éloignée soit-elle.

⁸ Ibid., p.62

⁹ Ibid., p.75

¹⁰ Ibid., p.77

L'infini est donc source, non pas seulement de notre monde, mais d'un nombre infini de mondes. Cette conclusion doit se comprendre comme une nécessité sans laquelle on ne peut rendre intelligibles les enseignements d'Anaximandre.

La thèse de mondes innombrables naissant et périssant à l'infini dans l'espace et le temps ne sera pour lui, lorsqu'il aura trouvé, dans l'*ἀπειρον*, le principe d'où est sorti ce monde-ci, qu'une conséquence inévitable qu'il faut accepter. Car, l'*ἀπειρον* n'étant assujéti à aucune condition d'espace et de temps, il est impossible d'expliquer, à partir de lui, la naissance d'un monde sans expliquer aussi la naissance de beaucoup d'autres. Seule la thèse de la pluralité infinie des mondes est cohérente avec la conception anaximandrienne de l'archè. Si donc on n'accepte pas les témoignages au sujet des *ἀπειρον κόσμοι*, on s'interdit, par là même, toute intelligence philosophique de la doctrine, car, entre l'infini, d'une part, comme principe, et, d'autre part un monde aussi particulièrement déterminé que le notre, un passage direct ne se peut concevoir.¹¹

L'infini comme premier principe exige que tout ce qui a la possibilité d'exister, existe d'une manière ou d'une autre, sans quoi il faudrait expliquer pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement. Autrement dit, il faudrait expliquer pourquoi ce possible-ci existe alors qu'une infinité d'autres n'existent pas. Cette philosophie d'Anaximandre présente également la nouveauté d'expliquer la réalité à partir de la nécessité, mais en laissant place à la contingence. La nécessité dicte les conséquences d'un premier principe infini, mais seule la contingence peut expliquer que nous nous retrouvions dans ce monde-ci plutôt qu'un autre. Cette contingence met cependant en péril toute intelligibilité de notre monde puisque l'on peut alors répondre à «Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement ?» par un simple «Parce que nous nous trouvons dans un monde où les choses sont ainsi».

¹¹ Ibid., p.126

Reste à savoir de quelle manière l'infini produit ces mondes. Doit-on penser qu'il contient en lui tous les possibles, qu'il ne fait que les organiser de manière toujours nouvelle en créant des mondes ?

Est-ce à dire que les *ὄντα* soient déjà présents, en puissance, dans la nature, sous forme de germes innombrables ? Nullement : ce serait donner de la *γένεσις* une interprétation post-parménéidienne. La *γένεσις* d'Anaximandre n'est pas le passage de la puissance à l'acte. Elle est actualisation, mais de ce qui prend forme dans cette actualisation même. La génération est la donation de la forme : non le venir-au-jour d'une forme préexistante, mais le processus de génération d'une forme que la nature va ensuite laisser être au jour. La notion de «forme» n'a, du reste, pas de sens dans la nuit obscure de la nuit infinie. Elle suppose la délimitation et le trait – qui sont visibles. Le visible sort de l'invisible – où il ne se trouvait pas déjà. Et le visible dans son ensemble ne fait qu'un avec tout ce qui est.¹²

Parménide, au temps d'Anaximandre, n'avait toujours pas imposé son fameux «De rien, rien ne vient» à la raison. Ce dernier pouvait donc se permettre de poser un effet (les mondes innombrables) qui soit plus grand que sa cause (l'infini). Pour Anaximandre, les êtres ne sont aucunement en puissance (dans l'*ἀπειρον*) avant d'être en acte, ils surgissent plutôt du néant de l'infini, le visible surgit de l'invisible. Si l'on peut dire que l'effet est plus grand que la cause c'est en ce sens que les mondes innombrables ne sont pas contenus en l'infini qui produit ce qu'il n'a pas. Afin d'expliquer cela, Marcel Conche parle d'une fissure dans l'infini de laquelle sortiraient, par éjection, les contrariétés afin de créer les mondes. Mais ces contrariétés ne sont pas expulsées une après l'autre et ajoutées à un monde, elles sont données tout d'un coup puisque chaque être n'existe que par rapport aux autres.

Ainsi, un être n'est qu'en se réfléchissant multiples fois sur les êtres qui sont au monde, au même monde, et il se définit par sa place et son rôle dans cet ensemble : le monde. En vertu de

¹² Ibid., p.129

cette solidarité ontique, la *γένεσις* sera la *γένεσις* du monde dans son ensemble. Il y aura un seul processus qui ira se différenciant.¹³

On peut entendre dans cette définition une équivalence entre être et paraître puisque «être» devient synonyme d'«être pour les autres», d'«être par rapport aux autres», d'«être disponible au regard». Il ne s'agit cependant pas d'un paraître pour un sujet, mais bien d'un paraître en soi : [l]'existence d'une chose dépend de sa réflexion sur les autres choses.

Anaximandre fait donc apparaître plus qu'il n'y a au départ et établit une équivalence entre exister et être perçu. Cela suffit, selon Marcel Conche, pour voir en lui l'adversaire théorique de Parménide :

Or qui Parménide visait-il ? Quel était son adversaire ? Sans doute Anaximandre, pour qui les étants, organisés en cosmoi, surgissent de l'infini dans lequel il ne préexiste en aucune manière, pour qui il y a donc bien une genèse des étants à partir du non-étant – puisque l'*ἀπειρον* n'est ni l'être, ni un étant.¹⁴

Aristote contre Anaximandre

Comme pour la plupart des présocratiques, c'est Aristote qui nous fournit la majorité des textes d'Anaximandre. Nous retrouvons donc dans la *Physique* et à quelques autres endroits, des fragments des textes originaux d'Anaximandre qu'Aristote analyse pour établir sa propre définition de l'infini sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. Pour l'instant, il importe de dégager quelques points de controverse entre Aristote et Anaximandre. Marcel Conche, dans son ouvrage consacré entièrement à Anaximandre, relève brillamment les

¹³ Ibid., p.130

¹⁴ Ibid., p.145

différentes interprétations possibles des fragments d'Anaximandre qui peuvent mettre en doute celle d'Aristote et ainsi apporter un véritable débat entre les deux auteurs.

Commençons par explorer les trois possibilités proposées par Aristote. Tout d'abord, Aristote propose de comparer l'*άπειρον* et la *ύλη*. «J'appelle matière ce qui, par soi, ne peut être dit ni un quelque chose, ni d'une certaine quantité, ni être désigné sans aucune autre des catégories par lesquelles l'être est déterminé.¹⁵» dit-il. Il ajoutera que la hylè est inengendrée et indestructible puisqu'elle est nécessaire à toute génération et à toute corruption. Nous sommes forcés de reconnaître une certaine similitude avec l'*άπειρον* d'Anaximandre, mais la comparaison s'arrête là. En effet, la *ύλη* est essentiellement différente de l'*άπειρον* puisqu'elle n'est pas, au contraire de cette dernière, une réalité en soi. La matière aristotélicienne n'est pas une substance en soi, mais seulement une réalité dépendante de ce qui est réel, alors que la source génératrice de tout que propose Anaximandre possède une réalité totalement indépendante de ce qu'elle génère. «L'indétermination de l'apeiron est donc tout autre que l'indétermination de la hylè. La matière reçoit sa détermination de l'extérieur, alors que l'apeiron est, en soi, une puissance active de détermination.¹⁶» De plus, la matière aristotélicienne est passive, elle ne possède pas en elle la *δύναμις*, elle n'est puissance que par sa possibilité de pâtir et d'être mû de l'extérieur. L'*άπειρον* d'Anaximandre est, au contraire, une puissance active puisqu'il est responsable de la génération des êtres. «Anaximandre conçoit en effet la génération (*γένεσις*) des êtres comme se produisant “par séparation des contraires sous l'effet du mouvement éternel”¹⁷». Pour cette raison, nous ne pouvons établir une équivalence entre la hylè aristotélicienne et l'apeiron d'Anaximandre. En fait, «si

¹⁵ Ibid., p.88, citant Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 20-21

¹⁶ Ibid., p.89

¹⁷ Idem.

l'apeiron est le principe externe des choses engendrées, et s'il est principe de mouvement (du mouvement générateur des mondes), à lui s'applique la définition aristotélicienne de la puissance active¹⁸».

D'autres passages d'Aristote peuvent laisser croire qu'Anaximandre voyait l'infini comme un intermédiaire entre les éléments.

Tous les physiologues (*οἱ περὶ φύσεως πάντες*) mettent, sous l'infini (*ἀπειρον*), une autre nature (*φύσις*), prise dans ce qu'on nomme les «éléments» (*τὸν λεγόμενον στοιχείων*), comme l'eau, l'air ou leur intermédiaire (*τὸ μεταξύ τούτων*).¹⁹

Marcel Conche démontre, malgré les nombreux commentateurs qui soutiennent le contraire, que ce n'est pas Anaximandre qui est visé par cet intermédiaire que mentionne Aristote.

Cela, Aristote le sait fort bien, puisqu'il parle de «cet infini, que certains [sc. Anaximandre] assurent être l'archè» (De Gen. Et Corr, II, 1, 329 a 12-13), mais, précisément, il croit que l'infini ne peut être l'archè sans être un corps infini. C'est pourquoi il juge la position d'Anaximandre «absurde» (*ἀτοπον*, Phys, 208 a 3). Par «tous les physiologues», il ne faut donc pas comprendre «tous - y compris Anaximandre», mais : tous ceux qui ont sur le sujet une opinion raisonnable, dont il y ait à tenir compte – Anaximandre étant exclu.²⁰

Aristote suppose finalement que l'apeiron d'Anaximandre soit une sorte de mélange comme cela est le cas pour Anaxagore.

Au reste, cette vision de l'apeiron d'Anaximandre comme d'un *ὄν δυνάμει* doit être laissée à Aristote : la notion d'«être en puissance», au sens du stagirite, ne saurait se trouver chez Anaximandre, car elle suppose Parménide. Elle est destinée à permettre de penser le devenir tout en tenant compte du principe parménidien, que l'être ne saurait venir du non-être. Dans ces conditions, la notion de *μυγα* signifie qu'Aristote voit Anaximandre à travers Parménide.²¹

¹⁸ Ibid., p.90

¹⁹ Ibid., p.91

²⁰ Idem.

²¹ Ibid., p.96

Bref, «l'apeiron n'est ni la matière (hylè) des choses, ni un intermédiaire (metaxu) entre tel et tel élément (comme l'eau et le feu, ou entre l'eau et l'air, etc.), ni un mélange (migma)²²». Aristote semble donc dans une impasse. D'où vient cette confusion ? C'est qu'il trouve absurde l'idée d'une substance en acte absolument indéterminée puisque selon lui être en acte demande nécessairement une détermination et cette détermination devient une limitation. L'apeiron interprété comme une substance première aboutit nécessairement à ce problème. Cela est une raison supplémentaire d'interpréter l'apeiron d'Anaximandre comme ce de quoi vient le monde plutôt que ce de quoi est fait le monde comme le fait Aristote.

S'il est difficile de bien saisir le rôle de l'infini dans la génération du monde, c'est encore une fois parce que l'on perçoit Anaximandre à travers les principes de Parménide, ce qu'il faut se garder de faire si l'on veut pouvoir préserver toute la valeur de la théorie d'Anaximandre.

Une autre interprétation possible

Nous avons jusqu'à maintenant interprété l'infini d'Anaximandre comme transcendant le monde. Bien que cette interprétation soit plutôt convaincante comme nous venons de le voir, il existe une autre manière de l'interpréter. Soit l'infini est au-delà de l'être, c'est-à-dire transcendant le monde, comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant, soit il est une substance première, se trouvant dans le monde, au sens des physiciens. L'infini serait alors une sorte de toile de fond rendant possible tout ce qui existe. Cependant, cela semble improbable puisqu'Anaximandre ne connaissait pas Parménide. Il ne lui serait donc pas venu à l'esprit de

²² Ibid., p.87

chercher une existence éternelle capable de rendre compte de la réalité par sa seule présence. Le fait qu'Anaximandre ne connaissait pas Parménide remet également en question l'interprétation de l'infini que nous avons vu jusqu'à maintenant avec Marcel Conche. En effet, comment pouvait-il proposer un principe au-delà de la métaphysique alors que celle-ci ne fut découverte que postérieurement. L'au-delà du monde que perçoit Marcel Conche chez Anaximandre ne saurait donc être plus que le dépassement du monde sensible ou bien qu'un dépassement très confus, ne sachant pas ce qu'il dépasse exactement.

Regardons un instant avec Heisenberg de quelle manière nous pourrions comprendre l'infini en tant que substance première :

L'idée de substance fondamentale fut ensuite poussée plus loin par Anaximandre, élève de Thalès, qui vivait dans la même ville. Anaximandre nia que la substance fondamentale fut l'eau ou aucune substance connue : il enseigna que la substance primordiale était infinie, éternelle, sans âge, et qu'elle embrassait le monde. Cette substance primordiale se transforme en les diverses substances qui nous sont familières. D'après Théophraste, Anaximandre aurait dit : « Là d'où naissent les choses, elles retournent comme il est juste, car elles s'octroient réparation et satisfaction l'une à l'autre pour leur injustice, suivant l'ordre du temps. » Dans cette philosophie, c'est l'antithèse de l'Étant et du Devenir qui joue le rôle fondamental ; la substance primordiale, infinie et sans âge, l'étant non différencié, dégénère sous des formes variées qui mènent à des luttes sans fin. Le processus du Devenir est considéré comme une dégradation de l'Étant infini, une désintégration dans la lutte, sanctionnée en fin de compte par le retour à ce qui n'a ni forme ni caractère. La lutte ainsi évoquée, c'est l'opposition entre le chaud et le froid, le feu et l'eau, l'humide et le sec, etc. La victoire passagère de l'un sur l'autre est l'injustice qu'ils expient finalement au cours du temps. D'après Anaximandre, il y a « mouvement éternel », création et disparition de mondes, passant de l'infini à l'infini.²³

Si nous acceptons une telle interprétation, nous nous trouvons confronté à la difficulté d'expliquer la croyance d'Anaximandre en des mondes innombrables. Certains commentateurs affirment qu'Anaximandre aurait en fait pensé aux étoiles, anticipant les découvertes postérieures des milliards (nombre que l'on devrait peut-être comprendre

²³ Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, trad. Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p.53-74

comme infini) de galaxies que nous connaissons désormais. Aujourd'hui nous sommes forcés de reconnaître que ces galaxies appartiennent toutes au même monde, mais cela ne pouvait certainement pas se concevoir au temps d'Anaximandre. En fait, tout dépend de ce que signifie «monde». Dans son livre consacré à Parménide, Marcel Conche nous en donne une définition :

Si l'on entend par «monde» (*cosmos*) l'ensemble de ce qui se donne à nous dans l'offrande sensorielle, l'origine radicale de ce monde est à chercher, pour Parménide comme pour Anaximandre, dans la nature, la φύσις, comprise comme force de vie croissante et décroissante.²⁴

Nous pouvons également remarquer que dans cet extrait, Marcel Conche semble redonner à l'infini d'Anaximandre une signification immanente.

Si l'on peut interpréter l'infini d'Anaximandre comme une matière première indéterminée, celle-ci doit cependant rester active puisqu'elle crée les mondes, par éjection certes, mais certainement pas comme quelque chose qui demanderait une force extérieure pour lui donner forme. Suivant ce que comprend Heisenberg de l'infini d'Anaximandre, l'infini serait une matière malléable capable de se donner forme à elle-même. Ce n'est que plus tard, avec Philolaos, que l'infini prendra un sens absolument passif, demandant l'organisation d'un principe supérieur afin de s'élever. C'est également à ce moment que l'infini deviendra quelque chose de mauvais :

L'infini est le principe matériel et passif, multiple, divers et changeant, intelligible et mauvais : il s'oppose au principe fini, qui introduit en lui l'ordre et la vie, l'unité, l'identité et la stabilité, l'intelligibilité et la bonté. Le cosmos est le résultat de leur union.²⁵

²⁴ Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 23

²⁵ Henri Guyot, *L'infinité Divine*, Paris, Félix Alcan, 1906, p.11

Conclusion : L'infini d'Anaximandre

Que peut-on conclure au sujet de l'infini chez Anaximandre ? L'infini est manifestement pour lui un mouvement éternel, une source de vie, une vitalité inépuisable. « La vitalité d'un être est limitée, mais la vitalité qui est à la source des êtres est illimitée. Le processus de génération est un processus de limitation : l'infini se finitise. Et chaque fois que cela se produit naît un monde.²⁶» Les mondes proviennent donc du néant et retournent au néant. L'infini donne et reprend la vie. «L'homme – tel est son hybris – entend séparer le vivre et le mourir, avoir l'un sans l'autre; mais c'est fausement, et injustement, qu'il rêve d'immortalité.²⁷» L'*aiou* que l'on traduit généralement par «temps» exprime bien cette idée. L'*aiou* se distingue de *xpónoc* (aussi généralement traduit par «temps») par son caractère de destiné, de commencement entraînant nécessairement une fin.

L'*aiou* signifie ce cycle de la vitalité où le commencement et la fin se rejoignent dans le rien. Mais si la fin signifie l'épuisement de la vitalité, c'est seulement de telle vitalité, d'une vitalité déterminée. La vitalité infinie se détermine en de nouveaux cycles.²⁸

Il est assez difficile de définir clairement l'infini d'Anaximandre à partir du vocabulaire aujourd'hui généralement associé à l'infini. Cela s'explique par le fait qu'Anaximandre fut le premier à thématiser l'infini philosophiquement, sa pensée était donc confuse.

Henri Guyot propose que cette dualité de sens que nous retrouvons chez Anaximandre se trouve déjà chez les pythagoriciens et relève les mêmes difficultés dans l'interprétation :

De prime abord, le rôle de l'Infini demeure équivoque. Celui-ci est quelquefois en même temps la matière dont les choses sont faites et le principe qui les fait ; tantôt en tout cas, il est l'élément limité et tantôt l'élément limitant. Cependant, un examen attentif le montre plutôt

²⁶ Marcel Conche, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, Presses universitaires de France, 1991, p.150

²⁷ Ibid., p.86

²⁸ Ibid., p.150

comme indéterminé en lui-même et subissant l'action déterminante d'un autre principe. L'infini devient avec les premiers Pythagoriciens l'élément imparfait.²⁹

D'ailleurs, certains textes affirment que Pythagore lui-même aurait été l'élève d'Anaximandre, mais on se heurte dans ce cas à des problèmes de chronologie. Cette remarque suggère plutôt une similitude dans les doctrines. Peut-on penser, comme chez les pythagoriciens, que l'infini aurait eu chez Anaximandre un double rôle, réconciliant les deux interprétations que nous avons vues et offrant une explication du monde à deux principes, l'un passif, recevant les formes d'un autre principe qui lui serait actif ? Ou peut-être s'agit-il simplement de deux fonctions distinctes d'une même réalité. Ce que nous conservons des écrits d'Anaximandre ne nous permet pas de trancher définitivement la question, mais chacune de ces possibilités sera explorée par les philosophes à un moment ou un autre de l'histoire, apportant chaque fois de riches développements.

²⁹ Henri Guyot, *L'infinité Divine*, Paris, Félix Alcan, 1906, p.6

Parménide fut sans doute l'un des penseurs les plus influents de toute l'histoire de l'occident. S'il ne s'intéresse pas directement à l'infini, c'est a contrario, par l'affirmation de la perfection de la finitude, que Parménide devient essentiel à notre présente étude. On ne conserve malheureusement que très peu de ses écrits, mais nous connaissons sa philosophie.

La philosophie grecque retourna pendant un certain temps aux concepts de l'Un, avec les enseignements de Parménide, lequel vivait à Élée dans le sud de l'Italie. Sa contribution la plus importante à la pensée grecque a peut-être été d'introduire un raisonnement parfaitement logique en métaphysique : «On ne peut connaître ce qui n'est pas, ni l'énoncer; car ce qui peut être pensé et ce qui peut exister sont une même chose.» Donc, seul l'Un existe et il n'y a ni devenir ni disparition. Pour des raisons logiques, Parménide niait l'existence du vide; il supposait que tout changement demande un espace vide et il rejetait donc le changement comme étant une illusion.³⁰

La découverte de Parménide est en fait plus grande que ne le pensait Heisenberg. Les philosophes avant lui, appelés physiciens par Aristote, cherchaient la matière première, c'est-à-dire une substance ultime capable de produire tout ce qui existe. Et cette matière devait se trouver dans le monde et donc être sensible. Parménide, en redéfinissant l'être, ne s'intéressant qu'aux réalités purement intelligibles, ne fait pas seulement introduire un principe purement logique en métaphysique, il découvre la métaphysique. C'est un nouveau

³⁰ Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, trad. Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p.53-74

départ pour la philosophie. Examinons à présent cette découverte et la redéfinition de l'être que nous propose Parménide qui sera problématique pour la plupart des philosophes postérieurs, particulièrement pour ceux qui s'intéressent au concept d'infini.

Les deux voies de recherche

Il y a chez Parménide deux voies de recherche possible, celle de la vérité et celle de la $\delta\omicron\chi\alpha$. La seconde, celle de la $\delta\omicron\chi\alpha$, que l'on identifie habituellement comme la voie du peuple ou la sagesse populaire, est rapidement écartée par le philosophe et même comparée à un labyrinthe.

Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être; il est en effet être, le néant au contraire n'est pas : voilà ce que je t'enjoins de considérer. Avant tout, tiens-toi bien à l'écart de cette voie de recherche; mais ensuite de cette autre avec laquelle se font illusion les mortels qui ne savent rien, doubles têtes; car c'est l'absence de moyens qui meut, dans leur poitrine, leur esprit errant; ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles hébétés, foules indécises pour qui l'être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi. Tous sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe.³¹

En réalité, Parménide ne rejette pas la voie de la $\delta\omicron\chi\alpha$ comme étant pur non-sens ou complète fausseté. Cette voie ne présente tout simplement pas de certitude logique capable de résister au changement et au temps.

Pour les mortels, le monde *est*. Mais ce qui est disparaissant n'est pas vraiment : il semble être. Le discours qui explique le monde semble vrai. Mais ce n'est que semblance, non en ce sens qu'un autre discours cosmique (celui d'un devancier de Parménide ou un autre) serait plus vrai, car il est aussi «vrai» que peut l'être un discours sur le monde sensible, mais en ce

³¹ Parménide, *Le poème de Parménide, Fragment VI*, Traduit et présenté par Jean Beaufret, Paris, P.U.F., 1955, p.77-93.

sens que, contrairement à la Vérité, celle énoncée par la Déesse (Θεά, 1.22) dans la première partie du Poème, il est, comme son objet même, à la merci du Temps.³²

Marcel Conche voit dans cette compréhension de la doxa, une radicalisation du flux d'Héraclite, l'imposant au monde lui-même, le rendant périssable et lui retirant ainsi son caractère de pérennité. Ce n'est donc plus les objets du monde qui sont soumis au flux perpétuel, mais leur organisation en monde.

La première «radicalisation» parménidienne de la pensée d'Héraclite a consisté, disions-nous, sans aller jusqu'à supprimer la notion de «monde», comme le voulait Zeller (p.50), à faire naître et mourir le monde lui-même, de façon que non seulement toutes choses sensibles, mais leur organisation en monde, leur être-monde, soient entraînés dans le flux héraclitéen.³³

L'autre voie, celle de l'être, que Parménide indique comme la voie de la vérité, est celle de la logique pure, celle de l'identification de la pensée et de l'être. Par ce choix, Parménide exclut immédiatement le devenir et le changement et donc, par le fait même, la multiplicité puisque la pensée est une et que la véritable logique n'est pas soumise au changement. L'être est donc un et immobile, mais nous reviendrons sur ces caractéristiques de l'être. Il est important de noter qu'à partir de ce moment, Parménide ramène tous les questionnements à la question de l'Être, le reste étant rejeté dans le domaine de la *δοξα*. On peut déjà imaginer comment le concept d'infini posera problème dans un tel contexte. L'infini, en effet, ne se laisse pas comprendre par la pensée et menace l'adéquation de la pensée et de l'être. Il est également difficile de réduire l'infini à une unité. Nous reviendrons sur cette problématique dans la section réservée à la philosophie de Plotin. Examinons à présent cette voie de la vérité en détails.

³² Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 29

³³ Ibid., p. 30

Parménide nous exhorte, nous l'avons vu dans le fragment cité plus haut, à penser de l'étant l'être. Qu'est-ce que l'être ? Et comment est-il la clef de la vérité ? Parménide lui-même nous indique comment le trouver : l'être se trouve dans les étants, ou plutôt derrière les étants. «Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être [...]»³⁴. *Ἀλήθεια* en grec ancien, signifie «vérité», mais aussi dévoilement. Autrement dit, le terme suggère qu'il y a un voile sur la vérité qu'il nous faut soulever ou percer du regard. La voie de la vérité de Parménide serait, dans ce sens, une recherche de l'être par-delà le voile des étants, non parce que le voile n'existe pas, mais parce qu'il est en mouvement constant. Demander qu'est-ce que l'être revient donc à demander ce qu'il y a derrière le monde des étants. Pourtant, Marcel Conche affirme : «[...] c'est passer non pas à côté mais très loin de la découverte de Parménide : celle de l'être dont il n'y a pas à demander ce qu'il est, car ce mot ne signifie rien de plus que ceci : il y a»³⁵. Il propose donc de traduire l'être de Parménide par cette expression «il y a» et rien de plus. Sans doute s'agit-il plus d'une interprétation de la philosophie de Parménide que d'une traduction. Si nous pouvons garder des réserves quant à l'emploi de ce terme, nous pouvons tout de même en conserver l'enseignement que nous devons principalement à Lévinas et Heidegger avant lui. Au sujet de l'«il y a» de Lévinas, Jean-Marc Narbonne dira : «[l]'Il y a traduit en effet ce qui, par-delà nombre de variations, n'introduit en réalité aucun changement»³⁶. L'expression pointe donc la neutralité du théâtre de l'étant. L'être est le lieu de l'étant, en un sens ontologique, non spatial. L'étant est ce qui produit le changement et les variations, l'être quant à lui reste toujours un, immobile, sans génération ni corruption

³⁴ Parménide, *Le poème de Parménide, Fragment VI*, Traduit et présenté par Jean Beaufret, Paris, P.U.F., 1955, p.77-93.

³⁵ Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 30

³⁶ Jean-Marc Narbonne, *Lévinas et l'héritage grec*, Paris, J. VRIN, 2004, p.20

possible. Ainsi, on peut comprendre que Marcel Conche utilise ce terme de l'«il y a» afin d'évacuer le contenu de l'Être, afin de bien en marquer la distinction des étants. D'ailleurs, il accepterait sans doute la comparaison avec le théâtre :

En droit, la Présence peut accueillir des étants à l'infini. Les étants adviennent, séjournent un moment dans le Lieu unique et inébranlable (μονογενές τε και ατρεμές, 8.4) du séjour, et disparaissent. Ainsi, tout bouge, mais le il y a, la Présence, le Site, ne bouge pas.³⁷

Il faut cependant prendre garde de ne pas concevoir l'être comme un lieu illimité où se produiraient des étants limités. Une telle vision se rapprocherait des pythagoriciens ou plus tard de Plotin, mais ce n'est pas ce qu'avait en tête Parménide, loin de là.

Dès lors, l'être parménidien est «sans commencement ni fin», ce n'est pas au sens où ce qu'il y a, a, par rapport au moment présent, existé depuis un temps «infini» a *parte ante*, et existera durant un temps «infini» a *parte post*. Rien de tel. Toute infinité est bannie : elle n'a sa place qu'au plan du devenir; et, ici, Parménide ne contredit pas Héraclite : son point de vue est simplement tout autre (il sera même plus héraclitéen qu'Héraclite, puisque, pour lui, le cosmos lui-même est soumis à la génération et à la destruction). Si l'être est «sans commencement ni fin», c'est que ces notions, qui concernent les étants en devenir et le devenir lui-même, sont, par rapport à lui, dénuées de sens, comme elles le seraient, par exemple, pour une figure géométrique ou un nombre.³⁸

L'être est sans commencement ni fin, non pas parce qu'il est infini, mais parce qu'il est hors du temps. D'ailleurs, nous pourrions nous demander si l'infini peut exister hors du changement. L'infini en acte est-il possible ? L'être est simplement éternel. Si nous pouvons penser que certains prédécesseurs de Parménide avaient une certaine compréhension confuse de l'éternité, c'est Parménide qui le premier en parle en termes clairs. Le monde entier, l'ensemble des étants, est périssable et soumis aux effets destructeurs du temps, mais au-dessus de ce monde d'apparence se trouve une autre forme de réalité réellement éternelle :

³⁷ Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 36

³⁸ Ibid., p. 154

En sens opposé, la seconde «radicalisation» consiste en ceci que la pensée parménidienne vise à se fonder dans une éternité plus incontestable que celle consentie au monde par Héraclite, car se tenant dans un «maintenant» (vvv, 8.5) qui n'est plus le maintenant temporel, au lieu de n'être rien de plus que la durée sempiternelle du temps.³⁹

Cet être éternel, étant hors du temps et rejetant absolument le néant, ne saurait admettre le mouvement. L'être est par conséquent fini au sens d'achevé et de parfait, puisqu'il ne saurait admettre l'infini. En effet, l'infini est un processus, un mouvement exigeant le néant, ce qui est impossible pour Parménide.

Lorsque Parménide qui, du reste, combat un tel dualisme, affirme avec tant d'insistance la limitation de l'étant et son affinité avec la lumière, il est clair qu'il se fraie son chemin propre entre le monisme de la théorie milésienne de l'*apeiron* et le dualisme pythagoricien du *péras* et de l'*apeiron* ; d'une part, en refusant aux Milésiens que l'Être véritable soit illimité et en le considérant comme limité ; d'autre part, en tenant le monde, où la limite et l'illimité se combinent, pour pure apparence.⁴⁰

Selon ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, nous pourrions demander ce que fait Parménide des sciences et surtout des mathématiques ? Font-elles partie de la doxa ou de l'être ? Les sciences portant sur les étants sont à reléguer à la doxa, cela ne fait aucun doute. Ce qu'elles peuvent nous apprendre ne sera vrai que tant et aussi longtemps que l'étant sur lequel elles portent restera inchangé. Qu'en est-il des mathématiques ? Ne sont-elles pas éternelles ? Oui, mais elles sont multiples, c'est la science des nombres. Nous sommes donc forcés de les rejeter de l'être. Doit-on en déduire que les mathématiques sont soumises au changement, appartenant à la doxa ? Les vérités mathématiques perdront-elles un jour leur vérité ? C'est ce qu'on est en droit de supposer selon la philosophie de Parménide.

³⁹ Ibid., p. 30

⁴⁰ W. Jaeger, *À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, traduit de l'allemand, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, ch. VI, p.99-117 ; et 239-242.

Ainsi, Parménide ne s'intéresse qu'à l'Être qu'il affirme être inengendré, impérissable et un.

Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler à savoir qu'il est ; et sur cette voie, il y a des signes en grand nombre indiquant qu'inengendré, il est aussi impérissable; il est en effet de membrure intacte, inébranlable et sans fin ; jamais il n'était ni ne sera puisqu'il est maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant; quelle génération peut-on rechercher pour lui ?⁴¹

L'être est un et achevé, il n'a besoin de rien d'extérieur à lui et rien ne saurait lui être extérieur. L'être est donc fini et cette finition lui apporte, selon Parménide, la perfection. Pourtant, il faut noter, comme nous venons de le voir, qu'il possède «une membrure intacte, inébranlable et sans fin». Nous pourrions croire que cette membrure est d'une certaine manière infinie puisqu'elle est sans fin, mais ce n'est pas le cas puisque Parménide affirme continuellement que la perfection de l'être lui provient de sa finitude. Qu'elle est donc cette limite de l'être ?

L'être est enclos dans les liens de la «limite». La longueur d'un voyage est limitée=finie : il serait possible de voyager plus longtemps et d'aller plus loin. Ce n'est pas le limité en ce sens que l'être est «limité», car, nous le savons, aucun *plus* n'est pour lui possible. Il est ατελεύητος (de τέλος, achèvement), c'est-à-dire qu'il n'est pas «à achever», l'étant déjà : il est déjà «complet», «parfait»; οὐκ ατελεύητον est synonyme de τέλειον.⁴²

Ce que veut signifier Parménide c'est que l'être ne permet pas l'extérieur, il refuse le néant et ce refus est concrètement ce qui limite l'être.

Qu'en est-il des «limites» de l'être ? Ces limites ne peuvent être ni internes puisque l'être est continu, ni externes puisque l'être est sans extérieur (il n'y a pas autre chose que lui, qui serait

⁴¹ Parménide, Fragment VIII, Trad. Jean Beaufret

⁴² Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 159

au-delà). Les étants, eux, s'entre-limitent, et ces limites sont muables. Les limites de l'être sont immuables. Chez Héraclite, le Temps éternel (*αἰών*) est porteur du destin, c'est-à-dire de la limitation pour les vies mortelles. La génération et la destruction signifient le constant renouvellement des limites. Mais les limites de l'être sont fixées par des liens sur lesquels le devenir et le Temps n'ont pas de prise. L'être est à l'abri de la puissance du Temps. De quelle «limitation» s'agit-il ? Non plus de limites empiriques ou ontiques, mais d'une limitation ontologique. L'être est, de part en part, refus du non-être (qui ne lui est pas «extérieur», n'étant rien : sa limite tient à ce qu'il n'est qu'être, ni plus ni moins. Entre l'être et le non-être, il n'y a pas de *tertium quid* : une nécessité ontologique fixe l'être comme une borne pour lui-même. Cette nécessité est celle de l'identité, de l'impossibilité de devenir autre.⁴³

L'infini se définissant habituellement comme «ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose» il doit, selon les principes de Parménide, être nécessairement inachevé et imparfait. L'infini requiert le néant pour exister, il lui faut un potentiel qui implique ce néant. L'être de Parménide est pur acte, toutes potentialités additionnelles le diviserait. Refusant le néant, il devait reléguer l'infini à l'imparfait. Si l'être devenait infini, nous devrions le considérer comme inachevé et alors demander ce qui lui manque : «[i]nachevé, il manquerait «de tout» parce qu'il ne se divise pas : il est un tout indivisible pour lui-même⁴⁴». C'est donc par nécessité, par sa propre nature que l'être est fini : «[a]nankè étreint l'être et lui impose la limite, le *περας*, à la fois pour lui interdire l'*ἄπειρον*, le «sans fin», et l'en protéger⁴⁵».

Les conséquences de cette redéfinition de l'être proposée par Parménide et ce refus catégorique du néant sont énormes et peuvent éclairer bien des problèmes que rencontrent encore aujourd'hui les métaphysiciens qui n'ont pas entendu son enseignement, ou qui le remettent en doute.

La question : «Pourquoi les choses sont-elles ainsi plutôt qu'autrement ?» est légitime et elle sous-tend, dans la deuxième partie du Poème, l'explication cosmogonique ; mais la question «Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ?» est vide de sens, car elle implique l'impossible prise en considération du non-être.⁴⁶

⁴³ Ibid., p. 154

⁴⁴ Ibid., p. 160

⁴⁵ Ibid., p. 158

⁴⁶ Ibid., p. 35

Cela dit, il reste à savoir pourquoi Parménide pose une équivalence entre l'Être et la pensée : « de même, lui, est à la fois penser et être⁴⁷ ». Ce qui est exprimé par là est en fait l'intelligibilité de l'être, en même temps que la non-intelligibilité du néant. Il n'y a pas de pensée possible sans l'être, il n'y a donc pas de pensée possible du néant. Marcel Conche offre une lecture du fragment qui va dans le même sens : « [...] "le même est à la fois penser et être" (fr. 3), signifie que "le même" – soit le penser, soit l'être – est à la fois les deux, ce qui maintient leur distinction⁴⁸ ».

Doit-on établir une pure équivalence entre l'être et le penser ? Pas tout à fait puisque l'être est vide, tel que nous l'avons vu avec l'« il y a ». La pensée serait-elle vide ? Cela serait absurde. On doit donc comprendre que la pensée porte sur les étants, ceux-ci reposant immanquablement sur l'être. Il y a donc d'un côté la pensée qui porte sur les étants et de l'autre l'être qui est le théâtre de ces étants. L'un peut-il exister sans l'autre ? Que penserait la pensée s'il n'y avait pas d'être ou que serait l'être si ces étants n'étaient pas pensés ? Il serait complexe et hasardeux de tenter une réponse. Retenons plutôt ceci : Le néant est impensable, voilà le plus profond enseignement de Parménide.

Conclusion

Bref, Parménide tranche sur ses prédécesseurs en proposant un nouveau niveau de réalité. L'être est supérieur à l'étant parce qu'il est éternel et il est éternel parce qu'il ne saurait

⁴⁷ Parménide, Fragment III, Trad. Jean Beaufret

⁴⁸ Parménide, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996, p. 161

être différent de ce qu'il est, l'être ne saurait devenir non-être, il n'en a pas la possibilité. L'être refuse le néant, il est achevé et fini, sa finitude résultant justement de ce refus de l'autre et lui procurant la perfection. Associer ainsi la perfection à la finitude plutôt qu'à l'infini semble parfaitement logique : est parfait ce qui est achevé, un et immuable, aucun défaut ne le forcera jamais à bouger ou se modifier. Cette position ne sera pourtant reprise par aucun philosophe postérieur (hormis Zénon bien entendu) et pour cause : si cette théorie est cohérente, elle reste inapte à expliquer le monde en mouvement que nous connaissons. Il faut cependant noter que Parménide ne nie pas l'existence possible de l'infini, mais il ne lui réserve qu'une existence illusoire au même rang que tout ce qui se trouve dans le monde du changement. Cette philosophie, sans doute la plus critique de toute à l'égard de l'infini marquera, comme nous le verrons, tout les philosophes postérieurs.

Parménide avait prononcé sa sentence, l'être est, le non-être n'est pas. L'être est intelligible, seule existence possible, le néant n'est rien étant impensable. À partir de cela, le mouvement et donc tout le monde sensible sont relégués à l'opinion et totalement ignorés. C'est sur ce fond convaincant, mais éminemment trompeur que s'insère la philosophie d'Anaxagore. Comment rétablir le mouvement tout en respectant les règles logiques établies par son prédécesseur ? Bien qu'on ne conserve que très peu des écrits d'Anaxagore, il n'en reste pas moins qu'il possède l'une des plus intéressantes philosophies de l'infini, se trouvant à l'orée d'une ère nouvelle en philosophie. Une partie de cet intérêt vient sans aucun doute de la nouveauté du système à deux niveaux qu'il proposa, mais aussi du rapprochement qu'il est possible d'établir entre cette philosophie et la physique moderne. Nous nous attarderons dans cette section à deux points majeurs de la philosophie d'Anaxagore. Tout d'abord, nous examinerons le concept d'homéomères, substance première que le philosophe affirme être en nombre infini, puis nous nous arrêterons sur le *νοῦς*, principe supérieur et organisateur du monde, qu'il affirme être également infini.

Hegel présente le problème et la solution d'Anaxagore en ces termes :

Il avait pour principe, comme les Éléates : le semblable ne procède que du semblable; il n'y a pas de passage possible dans l'opposé, pas de réunion possible des opposés : «Rien ne naît de rien». Tout changement n'est donc pour lui que la séparation et réunion du semblable; le changement en tant que changement véritable serait un devenir à partir du néant de soi-même. «Ce qui était là auparavant», mais de façon invisible, en soi. La naissance est donc seulement «un devenir à partir de ce qui est déjà de l'étant, de ce qui est déjà présent, mais qui est imperceptible pour nous en raison de sa petitesse». ⁴⁹

On peut naturellement reconnaître la puissante problématique de Parménide qui fut développée par la suite par Zénon et qui marqua toute la pensée des Éléates. Comment Anaxagore pouvait-il arriver à expliquer le changement et la diversité infinie du monde tout en respectant ces principes, en évitant le néant ? «Comment du non-cheveu le cheveu proviendrait-il et la chair de ce qui n'est pas chair? ⁵⁰» Le changement devait s'expliquer par réunion et séparation de ce qui est déjà là, comme cela était toujours le cas en physique atomique au siècle dernier. D'ailleurs, Démocrite, père de cette physique atomique, est à bien des égards très près de la philosophie d'Anaxagore. Cependant, Anaxagore ne pouvait accepter le principe d'émergence de notre science moderne et devait expliquer de quelle manière une chose en devenait une autre, sans que cette autre chose n'apparaisse du néant, par simple assemblage de particule. Il refusait qu'une propriété nouvelle apparaisse, que d'une addition de moins survienne le plus.

Comme il recherchait une réalité première, capable de tout expliquer, il lui fallait une certaine substance capable de devenir toute chose, d'où l'idée des particules infiniment petites contenant en elles toutes choses. «En toutes choses se trouve une multiplicité de

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, trad. Pierre Gamiron, Paris, Vrin, 1971, p.197-228.

choses, et des quantités égales de choses discriminées se rencontrent aussi bien dans les grandes choses que dans les petites.⁵¹» Chaque chose se trouve ainsi cachée en chaque chose, impossible à détecter en raison de sa petitesse. Anaxagore expliquait l'invisibilité de ces réalités par les limites de nos capacités humaines: « [é]tant donné la faiblesse de nos sens, nous ne sommes pas à même de disposer d'un critère du vrai⁵²». Il nomma ces particules élémentaires homéomères :

Cet autre principe est célèbre sous le vocable d'homéoméries (*ομοιομερη*); c'est-à-dire que l'existant, la matière individuelle (quelque chose tel que les os, le métal, la chair, etc...) se composerait essentiellement de parties semblables à lui-même, qui seraient en même temps non-sensibles (*αιδεια*).⁵³

Un objet quelconque serait donc composé d'une infinité de parties infiniment petites semblables à lui-même. L'éléphant n'apparaîtrait alors que parce qu'il se trouve en cet endroit plus de parties d'éléphants que d'autre chose. Si l'on peut dire qu'il y a une infinité d'homéomères composant chaque chose, c'est que pour Anaxagore, la division n'a pas de fin :

Il n'y a pas non plus un dernier degré de petitesse parmi ce qui est petit, mais il y a toujours un plus petit; car il est impossible que ce qui est cesse d'être par la division. Mais il y a toujours quelque chose de plus grand dans ce qui est grand, et il est égal en quantité au petit, et, comparée avec elle-même, chaque chose est à la fois grande et petite.⁵⁴

On peut interpréter ce passage de plusieurs façons différentes. Évidemment, par rapport à soi-même, une chose ne peut être ni grande ni petite, puisque la grandeur est une réalité relative demandant une mesure de comparaison. De plus, une chose est grande par

⁵⁰ Anaxagore, DK Fragment X, Trad. Jean Voilquin

⁵¹ Anaxagore, DK Fragment VI, Trad. J.P. Dumont

⁵² Anaxagore, DK Fragment XXI, Trad. J.P. Dumont.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971, p.197-228.

⁵⁴ Anaxagore, DK Fragment III, Trad. Aug. Reymond

rapport à quelque chose de plus petit, mais est petite par rapport à quelque chose de plus grand. Cela peut signifier deux choses, soit il n'est pas pertinent de parler de grandeur dans le cas des homéomères, n'étant ni grands ni petits, l'affirmation de deux contraires pour une même réalité venant en dénoncer la caducité, soit la division à l'infini produit une forme d'abîme où chaque étape de la division peut marquer un nouveau départ, chaque partie de l'infini étant elle-même infinie. Dans cette seconde hypothèse, on serait justifié de demander si les parties semblables formant un éléphant sont elles-mêmes des éléphants, chaque homéomère est-il un univers en soi ? Rien de tel ne se trouve chez Anaxagore, qui semble prendre le monde sensible, notre monde, comme la référence, stoppant la possibilité d'un abîme. Cependant, Anaxagore évoque également l'existence de mondes parallèles, qui ajoute à l'hypothèse que des mondes se trouvent dans des mondes. En effet, au fragment quatre, selon l'ordre de Diels-Kranz, Anaxagore parle d'hommes ayant habités des cités comme les nôtres, ayant cultivé la terre comme nous et ayant leur propre soleil et leur propre lune. La question est donc de savoir si l'infinité des homéomères est une simple addition sans fin de particules, ou un véritable fond continu, ontologiquement infini permettant que tout un univers se retrouve dans une simple goutte d'eau ? On peut également se demander si un homéomère n'est pas infini en soi. Nous avons vu qu'il y a de tout en tout, mais quel est ce tout ? Est-ce une totalité fixe, ou une forme de puissance comprenant l'infinité des possibles ? Bien que cela ne se retrouve nullement chez Anaxagore lui-même, on peut voir qu'il était très près de l'idée de puissance qui fera la force d'Aristote un peu plus tard.

Bien que l'on puisse interpréter de diverses façons la philosophie d'Anaxagore concernant les homéomères, il est sans doute plus prudent d'en rester à une compréhension générale et plus fidèle à l'auteur. Heisenberg résume bien cette conception traditionnelle des homéomères d'Anaxagore :

Anaxagore souligne l'idée de mélange, l'hypothèse que tout est causé par le mélange et la séparation ; il suppose l'existence d'une variété infinie de «grains» infiniment petits, qui composent toutes choses. Ces grains n'ont rien à voir avec les quatre éléments d'Empédocle, ce sont des grains d'une diversité infinie; mais ils sont mélangés puis séparé à nouveau et c'est ainsi que se produit tout changement. La doctrine d'Anaxagore permet pour la première fois une interprétation géométrique du terme «mélange»: étant donné qu'il parle de grains infiniment petits, ce mélange peut se décrire comme le mélange de deux sortes de sables aux couleurs différentes; ces grains peuvent changer en nombre et en position. Anaxagore part de l'hypothèse que tous les grains se trouvent dans tout, seule la proportion peut en changer d'une chose à une autre. Il dit : «Toutes choses se trouvent dans tout; il n'est pas non plus possible qu'elles soient séparées, mais chaque chose comporte une part du tout». L'univers d'Anaxagore est mis en mouvement non par l'Amour et la Haine, comme dans Empédocle, mais par le *Nous*, ce que nous pouvons traduire comme étant «l'Esprit». ⁵⁵

Cela peut naturellement faire penser encore une fois à la théorie atomique, à la différence que les atomes sont indivisibles et simples alors que les homéomères sont divisibles à l'infini et contiennent en eux toute chose.

Le nous

Bien entendu, Anaxagore ne pouvait en rester là, il devait expliquer d'où provenaient le mouvement et l'organisation des homéomères en monde. C'est pour répondre à ces questions qu'il proposa ce qui fut une révolution pour la philosophie, un point tournant et décisif dans notre compréhension du monde : le *nous*, l'Intellect. Nous nous retrouvons alors avec deux principes, ce qui est tout à fait nouveau. D'un côté, disons en bas, nous avons un mélange infini d'homéomères et de l'autre côté, disons en haut, nous avons l'Intellect. «Mais rien ne se sépare absolument ; une chose n'est pas distincte entièrement d'une autre, sauf le

⁵⁵ Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, trad. Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p.53-74

vous. Le vous tout entier est identique, à la fois le plus grand et le plus petit.⁵⁶» Nous pourrions objecter qu'une telle dualité avait été pressentie par Anaximandre qui donnait deux fonctions à l'infini, l'une comme matière indéterminée, l'autre comme principe créateur et organisateur, mais cela ne restait que de l'intuition confuse et nous ne pourrions être certain de cette dualité. Parménide semblait également offrir une certaine forme de dualité, mais refusa de s'occuper du monde du changement, affirmant même qu'il ne s'agissait que d'une illusion. Ce que l'on retrouve chez Anaxagore est donc tout à fait nouveau puisqu'il établit clairement un système à deux niveaux, tous deux étant parfaitement intelligibles.

Hegel relève chez Aristote une définition du vous se trouvant chez Anaxagore : «Plus loin, Aristote cite cette définition d'Anaxagore : "le vous est pur, simple, sans passion", c'est-à-dire sans être déterminé de l'extérieur par autre chose, "sans mélange, et sans communauté avec quoi que ce soit d'autre"⁵⁷». Le vous est donc une réalité, un penser totalement séparé et autonome et donc sans matérialité. Sa simplicité est sans doute son caractère le plus marquant et le plus décisif. Le vous n'est pas divisible, il est un, il n'est donc pas corruptible ni soumis au changement, ce qui le rend éternel. De plus, le vous est infini : «Les autres choses participent à une partie de chaque chose; mais l'Intellect, lui, est illimité, maître absolu et n'est mélangé à aucune chose, car il existe seul et par lui-même⁵⁸». Il est assez difficile de saisir de quelle manière l'Intellect est illimité. Les homéomères eux sont infinis en nombre et en division, ce qui semble être le contraire du vous. Son infinité doit donc s'interpréter comme une puissance illimitée et une continuité simple qui n'a tout simplement aucune dimension, capable de régner sur toutes choses sans en faire partie. Ces caractéristiques

⁵⁶ Anaxagore, DK Fragment XII, Trad. Jean Voilquin

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, trad. Pierre Gamiron, Paris, Vrin, 1971, p.197-228.

⁵⁸ Anaxagore, DK Fragment XII, Trad. J.P. Dumont

seraient suffisantes pour faire du *νοῦς* une divinité, mais Anaxagore va plus loin en affirmant qu'il est responsable de l'organisation du monde.

Celle-ci, tout d'abord, n'a porté que sur une faible partie, puis elle s'est étendue davantage et s'étendra encore plus. Tout ce qui est mélangé, et séparé, et distinct, tout a été connu du *νοῦς*. De quelle façon tout doit être et de quelle façon tout a été et n'est pas maintenant, de quelle façon tout est, c'est le *νοῦς* qui l'a mis en ordre (*πάντα διούσμησι νοῦς*).⁵⁹

Ce qui est frappant, c'est sans doute la progressivité de l'action du *νοῦς*. S'il est éternel, son action ne devrait-elle pas de tout temps avoir déjà été accomplie? Comment expliquer que le processus soit encore en cours? De plus, comment expliquer qu'un principe totalement séparé organise ce dont il est séparé?

Si en effet il n'existait pas par lui-même, mais se trouvait mêlé à quelque chose d'autre, il participerait à toutes les choses, pour peu qu'il soit mêlé à une seule, puisque en toute chose se trouve renfermée une partie de chacune des choses, ainsi que je l'ai dit plus haut. En outre, les choses auxquelles l'Intellect se trouve mêlé lui feraient obstacle, de telle sorte qu'il n'exercerait pas son empire sur chaque chose de la même façon qu'il peut le faire en vertu de son existence seule et par soi.⁶⁰

Si l'Intellect se mélangeait avec un seul homéomère, il serait automatiquement mélangé à tout ce qui existe. Le *νοῦς* doit donc être séparé de toute chose, mais il se trouve pourtant en certaines choses. «Il dit clairement : En toute chose se trouve renfermée une partie de chacune des choses, excepté l'Intellect; mais seules certaines choses renferme aussi l'Intellect.⁶¹» On peut facilement conclure qu'Anaxagore fait référence aux hommes. De quelle manière l'Intellect se trouve-t-il en nous? La réponse ne se trouve pas chez Anaxagore, mais nous pourrions dire dans un vocabulaire qui n'existait pas au temps d'Anaxagore, que nous participons à l'Intellect, que nous y accédons d'une certaine manière,

⁵⁹ Anaxagore, DK Fragment XII, Trad. Jean Voilquin

⁶⁰ Anaxagore, DK Fragment XII, Trad. J.P. Dumont

⁶¹ Anaxagore, DK Fragment XI, Trad. J.P. Dumont.

sans que ce contact soit matériel ou possessif. Euripide, que l'on considère généralement comme le disciple Anaxagore, parle du *νοῦς* en nous comme du Dieu. Ceci peut nous faire penser au Christianisme bien entendu (l'homme fut créé à l'image de Dieu), mais aussi à Plotin, Descartes, Lévinas et sans doute à bien d'autres. Il faut donc noter que dès l'apparition d'un principe supérieur et détaché, l'on retrouve en l'homme un lien avec ce principe donnant à l'homme un statut particulier dans l'univers.

On aurait pu s'attendre, comme le firent les Anciens, à ce qu'Anaxagore utilise ce principe organisateur pour expliquer le reste de l'univers, l'organisant selon un bien ou le Bien de l'Intellect, mais ce n'est pas le cas. Il n'y a aucune indication sur la manière dont l'Intellect organise les homéomères et cela n'est pas dû à une perte de documents à travers l'histoire. Hegel rappelle dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que Socrate, dans les mots de Platon, aurait été pris d'enthousiasme la première fois qu'il entendit la philosophie d'Anaxagore et qu'il s'empressa de poursuivre son étude, mais qu'il fut grandement déçu.

Quant à l'idée qu'Anaxagore aurait montré l'entendement dans l'univers, qu'il aurait en d'autres termes conçus ce dernier comme un système rationnel, - non seulement il n'y en a nulle trace, mais les Anciens disent expressément qu'il en est resté à cette affirmation générale comme lorsque nous disons que le monde, la nature est un grand système, que le monde est sagement organisé, ou est d'une façon générale raison. Cela ne nous avance pas en quoi que ce soit pour comprendre la réalisation de cette raison, ou cette sagesse du monde.⁶²

Hegel fait cependant remarquer que la finalité ainsi recherchée par les Anciens n'est pas celle des objets en soi, mais bien celle d'une relation à autre chose, hors d'elle, et qui ne la concerne pas. Le *νοῦς*, à cette étape de l'évolution de la pensée, malgré les attentes de

⁶² G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971, p.197-228.

Socrate et de Platon, n'aurait pas à rendre compte de chaque étant, de chaque détail de la réalité, mais seulement de la tendance générale de l'univers vers une organisation rationnelle en elle-même, non pour le bien de l'homme.

Nous nous retrouvons avec Anaxagore avec un système à deux niveaux, à deux principes comme l'affirme Hegel :

Dans le passage essentiel Aristote dit : «Si quelqu'un disait qu'Anaxagore a admis deux principes», il se conformerait aux termes de ce dernier, bien qu'il ne s'explique pas nettement à ce sujet; - cela aurait l'air paradoxal, puisque selon la manière dont on se le représente généralement, le *νοῦς* est son principe, mais ce serait pourtant tout à fait juste.⁶³

Ces deux principes étant infinis, nous retrouvons chez lui les deux conceptions de l'infini. L'une positive que l'on retrouve dans le *νοῦς* n'ayant aucune limite et une puissance infinie, l'autre négative représentant l'indétermination d'une substance divisible à l'infini et demandant le secours d'un principe supérieur.

Si plusieurs questions restent en suspens avec la philosophie d'Anaxagore, il n'en reste pas moins qu'il ouvrit la voie, non seulement à un système à deux niveaux, mais également à une conception finaliste de l'univers, ainsi qu'à l'atomisme de Démocrite et à l'idée de puissance que l'on retrouve chez Aristote. Quoique toujours confuses, il met en place des voies de recherches nouvelles qui auront après lui une fécondité formidable.

⁶³ Idem.

L'infini chez Aristote

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, Aristote reste notre source principale en ce qui a trait aux écrits des présocratiques. Nous retrouvons en effet, en *Physique* III, un rappel des différentes opinions de ses prédécesseurs au sujet de l'infini. C'est à travers cette analyse extrêmement rigoureuse qu'il établira sa propre conception de l'infini. Dans cette section, nous suivrons pas à pas les réflexions d'Aristote qui se trouvent en *Physique* III. Nous nous intéresserons également aux notions d'«acte» et de «puissance» si importante à la pensée d'Aristote en général, mais particulièrement, à notre avis, pour la compréhension de l'infini. Cela fait, nous regarderons les conclusions d'Aristote face aux différents arguments qui auront été avancés avant de conclure sur quelques considérations d'ensemble.

Remarques préliminaires

Aristote débute son étude de l'infini à partir des écrits de Platon. « [H]ors du ciel il n'existe aucun corps, ni même les Idées du fait qu'elles ne sont même pas quelque part,

pourtant il pense que l'infini existe à la fois dans les choses sensibles et dans les Idées⁶⁴». Cette courte interprétation de Platon nous en dit long. Tout d'abord, on peut remarquer qu'Aristote voit une totalité fermée chez Platon, un ciel hors duquel il n'existe aucun corps, ce qui, on peut le présumer, ne laissera pas de place à l'infini. Ce point est particulièrement intéressant en rapport avec l'interprétation plotinienne de Platon qui voit plutôt chez lui le Bien au-delà de l'être et donc au-delà du ciel. Nous verrons un peu plus loin la manière dont Plotin interprète l'infini chez Platon. Pour l'instant gardons seulement à l'esprit que d'entrée de jeu, Aristote imagine Platon dans une position délicate en affirmant à la fois l'existence sensible de l'infini et un ciel fermé.

Dans la suite du développement, Aristote fait remarquer, comme nous en avons déjà fait mention plus haut, que tous les présocratiques lient leur première substance à l'infini. En effet, les présocratiques sont forcés d'affirmer l'infinité de leur principe, soit en quantité ou en puissance puisque cette substance peut prendre toutes les formes possibles. Des présocratiques, Aristote tire deux remarques qui guideront la suite de ses recherches concernant l'infini.

Tout d'abord, l'infini est avant tout un «sans limite» comme le suggère le α privatif devant $\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ dans $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ (infini). D'ailleurs, nous retrouvons le même phénomène en français puisque nous définissons l'infini comme ce qui n'est pas fini. Ainsi, théoriquement ou analytiquement, nous ne pouvons trouver aucune limite à l'infini, sans quoi cette limite le rendrait fini. Aristote remarque également que l'infini ne peut être ni engendré, ni corruptible puisque ce qui est engendré doit se diriger vers un but qui lui est limite alors que ce qui est corruptible a nécessairement une fin qui lui est dans ce cas-là également limite.

⁶⁴ Aristote, *Physique* III (203a 5-10) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 172

Après ces quelques remarques préliminaires, Aristote établit les cinq arguments principaux en faveur de l'existence sensible de l'infini, arguments qu'Aristote réfutera un peu plus loin dans son développement. Ici, par un souci de brièveté, mais surtout de clarté, nous ferons violence à la disposition du texte choisie stratégiquement par Aristote en faisant suivre immédiatement chacun des arguments de leur réfutation.

Tout d'abord, fidèle à la tradition grecque, Aristote reconnaît l'infinité effective du temps. En effet, pour la majorité des penseurs grecs antiques, pour ne pas dire tous, le temps n'a pas de commencement ni de fin. Les civilisations naissent, se développent puis disparaissent dans un mouvement cyclique sans fin. Cette façon de voir le temps présente l'énorme avantage de ne pas avoir à répondre à des questions telles que : «Qu'y avait-il avant le temps ?» ou bien «Qu'arrivera-t-il à la fin des temps ?» ou mieux encore à la question «Pourquoi le temps a-t-il commencé à exister ?» Aristote ne réfute pas cette forme de l'infini, mais il mentionne que ce que nous en saisissons ne demeure pas. Il est vrai que le passé n'est plus et que le futur n'est pas encore, cependant cela n'est pas suffisant pour réfuter l'existence de l'infinité du temps. En effet, Aristote tient pour principe que dans l'éternité il n'y a pas de différence entre être en puissance et être en acte. Le temps, bien que n'étant pas toujours présent, est bien infini. Aristote ne semble donc pas réfuter l'argument du temps, mais nous y reviendrons un peu plus loin et nous montrerons qu'Aristote redéfinit le temps par rapport à l'espace et au mouvement, ce qui lui permet de ne pas admettre de forme sensible de l'infini par l'argument du temps.

Le second argument vient de la grandeur. Toute grandeur continue peut être additionnée à sa propre grandeur indéfiniment. À l'inverse, toute grandeur continue peut être divisée en son centre, puis chacune des parties peut à son tour être divisée en son centre et ce de manière infinie. Il semble donc que la grandeur soit infinie par addition et par division. Un peu plus loin par contre, Aristote fait remarquer une certaine confusion entre le nombre et la grandeur.

Mais il est aussi rationnel que dans le domaine du nombre il y ait une limite quand on tend vers le minimum alors qu'on dépasse toujours par accroissement n'importe quel nombre, mais que pour les grandeurs ce soit l'inverse ; dans le sens du moins on va en deçà de n'importe quelle grandeur, alors que dans le sens du plus il n'existe pas de grandeur infinie.⁶⁵

Que veut dire Aristote ici ? Nous pouvons trouver au premier chapitre des *Catégories* la définition de paronyme qui est ici très importante. Pour Aristote, les nombres sont des paronymes, c'est-à-dire qu'ils ne sont qu'une simple répétition de l'unité et non une réalité en soi. Il poursuit :

La cause en est que l'unité, quelle qu'elle soit, est indivisible (par exemple un homme est un homme unique et non plusieurs), or le nombre est plusieurs unités et une quantité de telles choses, de sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter à l'indivisible (en effet, «trois» et «deux» sont des termes paronymes, et il en est de même pour chacun des autres nombres) [...]⁶⁶

Nous pouvons alors comprendre comment l'unité est la limite du nombre.

Le cas de la grandeur est totalement inverse.

Et l'infini par addition existe de la même façon en puissance, lui dont nous disons qu'il est d'une certaine manière la même chose que l'infini par division. Car il sera toujours possible de prendre quelque chose à l'extérieur, qui pourtant ne dépassera pas toute grandeur – à la façon

⁶⁵ Aristote, *Physique* III (207b 1-5) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 194

⁶⁶ Ibid, p. 194

dont, par la division, on dépasse toujours en petitesse toute grandeur déterminée – et sera toujours plus petit. De sorte que dépasser toute grandeur par addition n'est pas possible même en puissance, sauf s'il existe un infini en entéléchie par accident, à la manière dont les physiologues prétendent que le corps extérieur au monde, dont la substance est air ou quelque chose d'autre de ce genre, est infini.⁶⁷

Il y a en effet une différence de nature dans l'opération de division de la grandeur et celle de l'addition de la grandeur. La division a comme point de départ une grandeur déterminée qu'elle peut toujours diviser en elle-même. Dans le cas de l'addition des grandeurs, on doit prendre une grandeur extérieure à celle que l'on a au commencement. Le résultat est donc plus grand que les prémisses, mais comme il est toujours possible de recommencer, il y a toujours une grandeur déterminée plus grande. La plus grande de toutes ces grandeurs ne sera donc pas infinie, mais déterminée, car l'ajout d'une grandeur présuppose l'existence d'une grandeur déjà plus grande.

Un peu plus loin, Aristote expliquera également que la grandeur ne saurait être infinie puisque chacune de ses parties serait alors infinie. Cette conclusion est inévitable si l'on considère l'infini à la fois comme une substance et un principe. Si une substance infinie était divisible, nous aurions plusieurs infinis, ce qui est manifestement impossible.

Le troisième argument est tiré de la transition infinie entre la génération et la corruption. Si ce qui est engendré ne l'était pas d'une source infinie, la corruption aurait tôt fait de tout faire basculer dans le néant. Aristote répond assez facilement à cet argument en affirmant qu'« [...] il est possible que la génération d'une chose soit la corruption d'une autre, le tout étant fini⁶⁸ ». La réfutation est assez convaincante, mais ne devons-nous pas alors supposer une sorte de mouvement infini activant ce processus ? Aristote pourrait alors répondre que le mouvement n'est pas un être sensible, mais une espèce de relation et que

⁶⁷ Aristote, *Physique* III (206b 15-24) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 191

⁶⁸ Aristote, *Physique* III (208a 9) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 198

toute son argumentation tente précisément de démontrer l'impossibilité pour l'infini d'être un être sensible.

Le quatrième argument affirme « [...] que ce qui est limité se termine toujours par rapport à quelque chose, de sorte que, nécessairement, il n'y aura pas de limite ultime si nécessairement toute chose se termine toujours par rapport à une autre⁶⁹ ». Il est en effet difficile de sortir de ce cercle de limite. Aristote répond pourtant à cet argument : « De plus, dit-il, le toucher est différent du fait d'être fini. En effet, le premier est un relatif et est quelque chose (car tout toucher est un toucher de quelque chose), et cela est un accident de telle chose finie, alors que le limité n'est pas un relatif⁷⁰ ». Qu'est-ce à dire ? Si nous comparons le toucher auquel Aristote fait référence à un oignon, on peut comprendre que chaque couche est limitée par la couche suivante et si l'univers était fait sous ce modèle, cette régression n'aurait pas de fin. Nous pouvons également penser que le toucher est en fait une opposition de forces. Dans ce cas, il est vrai que la première force sera limitée par la seconde qui lui est opposée, mais la limitation sera accidentelle et relative. En distinguant le toucher du limité, Aristote évite le problème d'une régression infinie puisqu'il peut supposer une autre forme de limitation que le toucher. Reste à savoir de quelle manière le limité peut ne pas être relatif. Posséderait-il sa propre limite ? On peut bien entendu penser ici à la manière dont l'Être de Parménide est limité comme nous l'avons vu précédemment. Ne pas avoir d'extérieur était une forme de limite suffisante chez Parménide, nous pouvons donc penser qu'il en est de même chez Aristote.

Le cinquième argument en faveur d'une forme sensible de l'infini peut être tiré des conclusions de notre propre pensée. Comme nous l'avons déjà démontré, la pensée ne trouve pas de limite dans les cas du nombre et de la grandeur, on peut donc déduire que

⁶⁹ Aristote, *Physique* III (203a 20) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 176

l'univers lui-même n'a pas de limite puisque nous sommes incapables d'en concevoir une. Aristote répond à cela : « [...] il est étrange de se fier à la pensée, car ce n'est pas du côté de la chose que se trouve l'excès ou le défaut, mais du côté de la pensée⁷¹ ». Où s'arrête le pouvoir de notre pensée ? Jusqu'à quel point s'applique-t-elle à la réalité ?

Par la raison, nous comprenons donc qu'il est toujours possible de diviser une grandeur ou d'ajouter un nombre toujours plus grand, mais cela n'est vrai que dans la raison. Même l'imagination est incapable de se représenter de telles réalités, nous les comprenons : mais ne pouvons pas les imaginer.

L'expérience nous le démontre, nous sommes en mesure de déduire et même de prévoir certains phénomènes grâce à la pensée. Peut-on déduire l'existence de l'infini ? Peut-on déduire l'existence réelle d'un être à partir de la pensée ? Prenons l'exemple de la montre que nous propose Einstein.

Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison.⁷²

En physique ou en astronomie moderne, nous voyons le même processus dans certaines théories qui déduisent l'existence de certains corps célestes ou atomiques à partir de formules mathématiques. En est-il ainsi de l'infini ? Pouvons-nous déduire son existence sensible du simple fait que nous ne trouvons pas de limite au nombre et à la grandeur ? Le passage de la pensée à l'être est-il possible ? Aristote semble affirmer que non puisqu'il

⁷⁰ Aristote, *Physique* III (208a 11) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 198

démontre que ce n'est pas parce que nous pensons être plus grands que la cité que nous le devenons. Certes, cela est vrai. Cependant, ne doit-on pas faire une différence entre imaginer quelque chose et déduire quelque chose ? Il est évident que ce que l'on imagine ne devient pas réalité que parce qu'on l'a imaginé, mais, comme nous l'avons déjà mentionnés, ne peut-on pas déduire l'existence de certains êtres, de par leur nécessité ?

Cette question nous rappelle évidemment la preuve ontologique de l'existence de Dieu de Descartes. Celui-ci affirmait que Dieu devait exister, puisque Dieu est parfait et qu'il est plus parfait d'exister que de ne pas exister. La même chose pourrait être dite de l'infini. Ne pas exister dans le monde sensible serait en effet une limite pour l'infini et comme l'infini n'a pas de limite nous sommes forcés d'en reconnaître l'existence sensible. La pensée a-t-elle le pouvoir de faire de telles déductions ? Pouvons-nous déduire l'existence de l'infini ou de Dieu de la même manière que nous déduisons les propriétés essentielles d'un triangle ? Certains philosophes contemporains rejettent cette forme d'argumentation, comme le faisait déjà Aristote, en affirmant que l'existence n'est pas un prédicat logique. Cette belle formule n'apporte malheureusement pas beaucoup d'éclaircissements au problème puisqu'elle signifie simplement que nous ne pouvons pas attribuer le prédicat de l'existence à un être à partir d'une déduction logique de la pensée.

Aristote répond donc à tous les arguments en faveur de l'existence sensible de l'infini. Mais Aristote n'en reste pas là et démontre les incohérences qui ressortiraient de l'existence sensible de l'infini.

⁷¹ Aristote, *Physique* III (208a 14) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 198

Tout simplement, Aristote débute cette partie de son argumentation en rappelant qu'un corps, par définition, est ce qui est limité par une surface. «S'il est vrai, en effet, que la définition du corps c'est "ce qui est limité par une surface", il n'existera pas de corps infini, qu'il soit intelligible ou sensible [...]»⁷³. Si cette définition devrait suffire à rejeter l'idée que l'infini serait un corps, Aristote poursuit malgré tout dans une analyse qu'il attribue aux physiciens

Aristote émet l'hypothèse que l'infini sensible existe réellement. Dans ce cas, demande-t-il, sera-t-il divisible ou indivisible ? En d'autres mots, nous pourrions demander si l'infini serait un être homogène ou hétérogène. S'il est divisible, il sera par le fait même composé et donc hétérogène puisque pour Aristote « [...] l'unité, quelle qu'elle soit, est indivisible [...]»⁷⁴. Dans ce cas, on doit se demander si ses parties sont en nombre infini, si elles le sont toutes ou si certaines parties sont en nombre infini et d'autre non. Nous sommes alors forcés de reconnaître que chaque partie est infinie, sans quoi celles qui sont infinies détruiraient, par leur puissance infinie, celles qui ne le seraient pas. Nous nous retrouvons alors avec plusieurs infinis qui forcément se limitent les uns les autres, ce qui est absurde pour les raisons que nous avons déjà mentionnées.

⁷² Einstein et Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, Flammarion, Champs, Paris, 1982, p. 34

⁷³ Aristote, *Physique* III (204b 5) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 180

⁷⁴ Aristote, *Physique* III (207b 5) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 194

L'autre possibilité serait de considérer l'infini comme étant simple et homogène. Selon l'hypothèse que nous examinons à présent, nous devons nous demander où se trouverait cette substance infinie. Aristote a pour principe que toute chose revient éventuellement à ce qu'elle était avant d'être telle qu'elle est. Idée que possédaient sans doute déjà certains présocratiques qui proposaient comme première substance des réalités visibles telles que l'eau de Thalès ou même l'air d'Anaximène que l'on peut connaître sans voir. Selon ce principe, nous devrions donc retrouver dans la nature cette substance infinie à l'état pur.

De plus, cet élément finirait inexorablement par tout englober et redevenir un seul bloc de semblable. Comment, dans un tel contexte, pourrions-nous expliquer le mouvement et la différence ? Nous pouvons aussi penser, comme le suggère Pierre Pellegrin en note de bas de page de sa traduction des textes d'Aristote, que si une telle substance simple infinie existait, l'absence de contraire rendrait impossible le changement.

Dans le cas des physiologues qui, comme Anaximandre, posent une réalité plus fondamentale au-delà des éléments. S'il n'y a qu'une réalité fondamentale, il ne peut y avoir de changement, puisque cela suppose des contraires. Le raisonnement d'A. suppose admise la thèse selon laquelle un corps infini serait, s'il existait, à lui seul le tout de l'être.⁷⁵

L'univers serait dans cette optique un tout immobile et non l'univers en mouvement que nous connaissons.

Finalement, Aristote pose la question de savoir pourquoi l'infini devrait être une chose en soi alors que ce dont il est une propriété essentielle tel le nombre et la grandeur ne sont pas eux-mêmes quelque chose en soi.

⁷⁵ Aristote, *Physique* III Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 183

De plus, comment est-il possible que l'infini soit quelque chose en soi, alors que ce n'est le cas ni du nombre ni de la grandeur, réalités dont l'infini est une propriété essentielle ? Car il est encore moins nécessaire <qu'il soit une chose en soi> que le nombre et la grandeur <le soient>⁷⁶.

Distinction acte/puissance

À partir de tout ce que nous avons dit, nous sommes forcés de reconnaître que l'infini n'est pas une chose en soi. L'infini ne peut effectivement pas exister en acte puisqu'il serait alors achevé et donc fini. On ne peut cependant pas nier absolument son existence puisque maintes absurdités découleraient. Nous nous retrouvons alors dans une position difficile. Fidèle à son propre enseignement, Aristote résout le problème en proposant une distinction entre être en acte et être en puissance et affirme que le cas de l'infini ne présente pas la possibilité de devenir un être en acte au contraire d'un bloc de pierre qui est en puissance une statue et qui pourrait éventuellement devenir cette statue.

[Q]uand, les choses ayant été déterminé ainsi, aucune des deux hypothèses ne se révèle possibles, il est besoin d'un arbitre, et il est évident que l'infini en un certain sens existe et en un autre n'existe pas. En fait, «être» se dit d'une part en puissance, d'autre part en entéléchie [acte] [...]⁷⁷.

Comme la distinction entre acte (ou entéléchie) et puissance semble ici jouer un rôle capital, nous allons prendre le temps d'étudier cette distinction et ses implications dans le cas de l'infini.

⁷⁶ Aristote, *Physique* III (204a 15) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 179

⁷⁷ Aristote, *Physique* III (206a 10) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 188

Comment peut-on définir la notion de puissance chez Aristote ? Malgré l'importance de celle-ci dans toute son œuvre, il reste difficile de donner une définition claire de la puissance. Disons tout d'abord que la puissance existe en rapport avec l'acte, c'est-à-dire qu'il s'agit du potentiel d'un certain être à devenir tel ou tel acte. L'exemple le plus classique est sans doute celui de la vue. Il y a tout d'abord la capacité en puissance d'un homme qui a la vue de voir, puis cet acte même, le voir actuel. Ainsi, celui qui a les yeux fermés ne voit pas en acte, mais garde en lui la possibilité de voir ou autrement dit la puissance de voir. C'est grâce à cet exemple qu'Aristote rejette la critique des Mégariques qui refusaient la distinction entre l'acte et la puissance. Ces derniers posaient également en absolu le principe de non-contradiction et allaient jusqu'à l'appliquer aux propositions futures, ce qui avait pour conséquence de ruiner les notions de possible et de devenir. Dans cette optique, le monde serait entièrement déterminé et en quelque sorte achevé puisque même le futur serait donné dans le présent. Pourtant, si la puissance n'existait qu'en acte, nous serions forcé d'affirmer qu'il n'y a de sensible que lorsqu'il est senti. Quelle existence aurait alors cet être lorsqu'il n'est pas senti ? De même, toujours selon la théorie des Mégariques, le sentant ne pourra avoir la faculté de sentir que s'il est en train de sentir : « [s]i donc est aveugle l'être qui ne voit pas, alors qu'il est dans sa nature de voir, au moment où il est dans sa nature de voir, et quand il existe encore, les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également⁷⁸ ». Par ces absurdités, nous sommes forcés de reconnaître avec Aristote l'existence de la puissance.

⁷⁸ Aristote, *Métaphysique* Φ (1047a 5-10) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.491

Mais n'en restons pas là et essayons de comprendre plus en détail ce qu'est cette puissance. Aristote en *Métaphysique* Δ distingue trois formes de puissance. Le premier sens, celui du sens commun et du langage, renvoie à la capacité d'un être de mouvoir ou d'être mû : « [...] la définition proprement dite de la première espèce de puissance sera bien : un principe de changement dans un autre être ou dans le même être en tant qu'autre⁷⁹ ». D'un côté nous avons la puissance de mouvoir un être, qu'Aristote nomme puissance active, mais de l'autre nous avons un être qui a la puissance d'être mû, ce qu'Aristote nomme la puissance passive.

À partir de cette première forme de puissance, nous pouvons en obtenir une deuxième qui est « [...] la faculté d'achever une chose comme il convient, ou selon la [libre] volonté qu'on en a⁸⁰ ». Pour ce cas, Aristote donne pour exemple la capacité d'un orateur à mouvoir son auditoire ou non, ou bien la capacité d'un artiste à bien réaliser une statue. On retrouve donc ici aussi un principe de changement.

La troisième forme de puissance est un peu plus complexe. Il s'agit de la capacité à se maintenir : « [...] car lorsqu'une chose est brisée, broyée, tordue, en un mot lorsqu'elle est détruite, ce n'est pas apparemment parce qu'elle peut, c'est au contraire parce qu'elle ne peut pas, et qu'il lui manque quelque chose⁸¹ ». Si nous affirmons que cette forme est plus problématique, c'est qu'elle ne se présente pas de prime abord comme un changement possible, mais comme une absence de changement. Comment expliquer que la puissance semble référer à deux significations contradictoires. Peut-être devons-nous voir la puissance

⁷⁹ Aristote, *Métaphysique* Δ (1020a 4) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.188

⁸⁰ Aristote, *Métaphysique* Δ (1019a) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.188

⁸¹ Idem., p.188

de se maintenir comme un mouvement dans lequel un être se conserve lui-même à travers le temps et les différentes forces qui tentent de le corrompre. On pourrait penser dans ce sens à un être vivant qui absorbe son environnement afin de se préserver.

Puissance rationnelle et irrationnelle

Aristote ajoute une autre distinction intéressante entre la puissance rationnelle et la puissance irrationnelle. La puissance irrationnelle est celle des êtres inanimés et produit toujours le même effet dès que les conditions nécessaires sont présentes. On peut penser à de la poudre à canon qui explose inévitablement en présence d'une source de chaleur suffisante. On retrouve par contre chez les êtres animés une forme de puissance rationnelle. Cette puissance se distingue de la première en ce qu'elle peut produire ou non l'un des deux contraires.

En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe de mouvement, de sorte que, du même principe, l'âme fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'une l'autre à la même raison.⁸²

Doit-on considérer l'infini comme une puissance rationnelle ou irrationnelle ? On serait tenté de le considérer comme une puissance irrationnelle, mais alors quelles conditions lui manquerait-il pour se réaliser et passer à l'acte ? L'infini serait-il incapable de passer de la puissance à l'acte parce que l'une de ses conditions serait impossible ? Quelle serait cette

⁸² Aristote, *Métaphysique* Φ (1046b 20-24) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.487

condition ? Affirmer cela serait cependant rendre accidentelle la nature purement puissante de l'infini, ce qui est inconcevable.

L'acte précède la puissance

Si Aristote s'attarde davantage à la puissance qu'à l'acte c'est parce que ce dernier est immédiatement évident et fait partie de notre quotidien. Cependant, quelques précisions peuvent être amenées pour éviter la confusion. Tout d'abord, Aristote insiste sur le fait que l'acte précède la puissance. On peut y voir un éloignement très direct de la doctrine de Platon puisque qu'Aristote donne par là toute la primauté au monde sensible.

Que selon la notion, l'acte soit antérieur, cela est évident : c'est parce qu'il peut s'actualiser que ce qui est puissant, au sens premier, est puissant. Par exemple, j'appelle capable de construire, celui qui peut construire ; doué de la vue, celui qui peut voir; visible, ce qui peut être vu.⁸³

Mais ce n'est pas tout, l'acte est premier en un autre sens : « [...] d'un être en puissance un être en puissance est toujours engendré par un autre être en acte : ainsi, l'homme est actualisé par l'homme, le musicien, par le musicien, il y a toujours un moteur premier et le moteur existe déjà en acte⁸⁴ ». Troisièmement, l'acte est premier par rapport à la puissance en ce sens qu'il en est la finalité et qu'il possède la forme.

⁸³ Aristote, *Métaphysique* Φ (1049b 10-15) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.508

⁸⁴ Aristote, *Métaphysique* Φ (1049b 24-27) Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992, p.508

Cette primauté de l'acte sur la forme cause problème dans le cas de l'infini puisque qu'il ne peut en aucun cas s'actualiser. On ne peut pas non plus dire qu'il fut engendré par un autre infini en acte puisqu'il ne fut pas engendré et qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini. Finalement, on ne peut non plus fixer l'actualisation de l'infini comme étant sa fin puisque devenir en acte pour l'infini signifierait sa propre destruction. Doit-on reconnaître l'infini comme une exception ? Il semble que oui. Comment cela est-il possible ? Aristote répondrait probablement que cela est possible puisqu'il s'agit d'une possibilité de notre esprit et non une réalité en soi. Pourtant, l'infini ne peut être réduit à une simple création de notre imagination, puisqu'il possède visiblement plus de réalité qu'une simple chimère. Le statut exact de l'infini semble donc confus.

Reprise du problème

Cela dit, voyons de quelle manière Aristote reprend les arguments du début. Concernant le nombre, Aristote ajoutera « de sorte que, existant en puissance et non en acte, le nombre conçu dépasse toujours néanmoins n'importe quel nombre déterminé⁸⁵ ». On peut donc concevoir un nombre infini, mais non le déterminer, l'infini n'existe donc, dans le cas du nombre, qu'en puissance.

Dans le cas de la grandeur, Aristote affirmera : « [d]e sorte que puisque aucune grandeur sensible n'est infinie, il n'est pas possible qu'il y ait dépassement de n'importe quelle grandeur déterminée, car alors il y aurait quelque chose de plus grand que le ciel⁸⁶ ». Ce

⁸⁵ Aristote, *Physique* III (207b 10-12) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 195

⁸⁶ Aristote, *Physique* III (207b 20) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 196

n'est donc également qu'en puissance que toute grandeur peut être dépassée et jamais en acte.

Par rapport au temps, Aristote ajoute une note intéressante qui s'accorde parfaitement avec sa définition du temps qui se trouve en Physique IV et qui disqualifie le problème de l'infinité du temps.

[...] l'infinité n'est pas la même chose dans les domaines de la grandeur, du mouvement et du temps, comme s'il était une nature unique, mais ce qui est postérieur se dit par rapport à ce qui est antérieur : on parle de mouvement parce que la grandeur qui est le support du mouvement à été soit altérée soit augmentée, et le temps est défini par l'intermédiaire du mouvement.⁸⁷

Le temps ainsi défini comme l'intermédiaire de deux positions dans un mouvement ne peut donc pas être infini puisqu'il se limite à cet intermédiaire. Encore une fois, ce n'est que potentiellement que le temps est infini en ce sens que l'on peut toujours imaginer un intervalle de temps plus grand qu'un certain autre déterminé.

Dernières remarques sur l'infini chez Aristote : Anaximandre et Lévinas

Qu'est donc l'infini pour Aristote ? « [...] l'infini se trouve être le contraire de ce qu'on dit. En effet, il n'est pas ce qui n'a rien à l'extérieur de soi. Mais c'est ce dont quelque chose est toujours à l'extérieur de lui : c'est cela l'infini.⁸⁸ » À qui Aristote oppose ici sa propre définition ? En fait, il nous présente l'infini comme quelque chose d'imparfait et d'inachevé et refuse l'idée que l'infini soit une réalité englobant l'ensemble de ce qui existe, il refuse donc de concevoir l'infini comme une perfection ultime. Nous pouvons donc penser qu'il

⁸⁷ Aristote, *Physique* III (207 24-29) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 196

⁸⁸ Aristote, *Physique* III (207a 1-2) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 192

s'oppose ici à Anaximandre puisqu'il fut le seul, avant Aristote, à considérer l'infini comme une perfection. Refusant de considérer Anaximandre comme l'un des physiciens et prenant le temps d'explorer les possibilités de sa philosophie de l'infini dans le détail, nous sommes en mesure de croire qu'Aristote voyait en Anaximandre un ennemi théorique de taille à qui il se devait de répondre.

Cette redéfinition de l'infini est également très intéressante dans le cadre de notre présente étude puisqu'elle oppose deux conceptions de l'infini qui continueront à s'affronter dans toute l'histoire de la philosophie jusqu'à Lévinas. Nous reviendrons à ce dernier dans une section consacrée à sa conception de l'infini, mais nous pouvons déjà mentionner qu'il souhaitait dépasser les limites de la totalité grâce à l'infini, c'est-à-dire qu'il voulait, au contraire d'Aristote, établir l'infini comme une réalité en soi ayant toujours quelque chose à l'extérieur d'elle-même, ouvrant ainsi les horizons de la réalité.

Aristote ajoutera un peu plus loin :

En effet, l'infini c'est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance, mais pas en entéléchie, mais qui est divisible à la fois dans le processus d'exhaustion et dans celui inverse d'addition, et c'est une totalité définie non pas par soi, mais relativement à quelque chose d'autre.⁸⁹

Encore ici, par cette insistance sur l'impossibilité de l'infini de s'achever en totalité, on pourrait voir chez Aristote un prédécesseur de Lévinas. Cette impossibilité abstraite chez Aristote se trouve concrétisée et contextualisée chez Lévinas dans le cadre de la relation entre Moi et Autrui. En effet, celui-ci affirme que l'infini se trouve dans cette relation, en ce sens que ma connaissance de l'autre, aussi parfaite soit-elle, ne parviendra jamais à rétablir la

⁸⁹ Aristote, *Physique* III (207a 23-24) Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 193

totalité en ramenant le différent au même. Il s'agit d'une distance infranchissable. Mais le fait que la totalité soit inatteignable, c'est-à-dire jamais en acte, ne la rend pas pour autant imparcourable. Cela est vrai chez les deux auteurs, on peut apprendre à connaître l'autre de la même manière que l'on peut dépasser toute grandeur déterminée, mais l'aboutissement ultime de ce processus restera toujours en puissance, jamais en acte. La totalité reste à jamais percée par l'infini.

Bien entendu certaines réserves sont à émettre dans cette comparaison de l'infini chez Aristote à celle qui se trouve chez Lévinas. Tout d'abord, chez Aristote, l'infini n'aboutit pas du tout à des enjeux éthiques. Aristote ne place aucunement l'Autre ou un Dieu à l'extrémité de l'infini comme semble le faire Lévinas. Si l'infini est pour lui inatteignable, son achèvement n'existant qu'en puissance, il n'y a rien «au bout» du processus.

Ayant systématisé ce qui était jusque-là abstrait et confus, et l'ayant transmis aux philosophes suivants, nous pourrions évidemment comparer la philosophie de l'infini que nous retrouvons chez Aristote à celle de bien d'autres auteurs et nous le ferons plus en détail avec Plotin, Descartes et Lévinas.

L'infini chez Plotin

S'il fut oublié, ou sous-estimé pendant un temps, Plotin reçoit aujourd'hui toute l'attention qui lui revient. Père du Néoplatonisme, il propose bien plus qu'un simple commentaire de Platon bien que lui-même se disait platonicien. En fait, sa compréhension de Platon est si profonde et particulière qu'il lui arrive même de s'éloigner du maître afin de mieux en comprendre les intuitions fondamentales. Le résultat est une philosophie métaphysique originale qui marquera le monde intellectuel jusqu'à nos jours. L'importance que Plotin accorda au *Parménide* de Platon fut particulièrement riche en développements. Il reprit ce que plusieurs percevaient comme un simple argument logique, à savoir que le Bien devait être au-delà de l'être, et en fit le sommet de sa philosophie : L'Un au-delà de l'être. La métaphysique plotinienne est fort complexe et parfois obscure bien que l'on sente chez lui un désir de clarté et de précision. Chaque idée, chaque extrait est un reflet de l'œuvre entière. Cela s'explique par une surprenante cohérence de l'œuvre, cohérence qui ne peut apparaître qu'en se confrontant aux textes directement. Certains commentateurs parlent même d'osmose pour décrire de quelle manière l'on peut arriver à comprendre la vision métaphysique du monde de Plotin.

When one is reading the Enneads, it becomes clear that it would almost not be too much to say that the whole philosophy of Plotinus can be deduced from every individual sentence, or that a prerequisite for understanding any of the Enneads is to have read all of them. For Plotinus introduces the reader into a new and sometimes strange world, knowledge of which seems to be acquired by osmosis.⁹⁰

Il n'est pas facile d'aborder une telle philosophie, encore moins en tentant d'en faire ressortir un aspect particulier qui se retrouve très souvent disséminé dans l'œuvre entière. Nous proposons à présent de prendre le concept d'infini, sujet de notre étude, comme fils d'Ariane afin d'explorer l'entièreté de la métaphysique plotinienne. Ce choix peut certainement être remis en question, mais il peut également être défendu. Tout d'abord, Rist et d'autres commentateurs font remarquer que l'Un, premier principe de Plotin, trônant au-dessus de tout son système métaphysique, est infini. Cela se trouve également très clairement chez Plotin lui-même. Cependant, très peu d'auteurs en ont envisagé les conséquences. Il est de notre avis que l'infinité de l'Un est l'une de ses caractéristiques essentielles et que cela se répercute dans tout le système métaphysique de Plotin. Nous explorerons donc la philosophie de Plotin en tentant d'y déceler à chaque étape la présence de l'infini.

La pensée générale de Plotin

Avant de nous lancer dans une explication du rôle de l'infini dans la métaphysique de Plotin, il importe d'en rappeler les grandes lignes. Il reste encore aujourd'hui assez difficile de définir clairement l'univers plotinien puisqu'il s'agit d'un univers en mouvement, s'écoulant perpétuellement. Nous tenterons donc de définir chaque grande partie de la métaphysique plotinienne, sans toutefois entrer dans des détails qui deviendraient rapidement contestables

⁹⁰ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 247

et qui ne seraient en outre pas pertinents dans le cadre de notre recherche actuelle. Cela fait, nous nous arrêterons sur le rôle et la place de l'infini dans chacune des hypostases.

Il y a dans la philosophie de Plotin trois grandes hypostases : l'Un, premier principe au-delà de l'être, l'Intellect, que l'on peut associer au *νοῦς* d'Anaxagore ou plus justement au monde des idées de Platon, et l'âme du monde qui contemple le monde des idées et crée le monde matériel par cette contemplation. Tout au bas de cet édifice métaphysique se trouve la matière, substance maléfique provenant de l'Un, mais ayant échappé au système pour se retourner contre lui.

L'Un

Il est facile, par un simple exercice de logique, de comprendre la prédominance ontologique de l'unité. On peut tout d'abord constater l'unité d'un objet particulier, bien qu'il soit fait de différentes parties. Puis, nous pouvons reconnaître l'unité de cet objet et d'autres objets semblables ou du même genre, ensuite l'on peut remonter jusqu'à l'unité de l'ensemble des êtres ou jusqu'à l'unité de l'être et l'on se retrouve alors forcé de reconnaître que l'unité contient l'Être. L'unité est partout et contient toute chose, y compris l'Être. Par cela, il faut entendre que l'unité que l'on nomme l'Un est au-delà de l'Être. Ce chemin de pensée est accessible à tous même sans l'apport de textes philosophiques. Pourtant, à cette simplicité de logique s'ajoute la complexité de véritablement comprendre le sens d'«être au-delà de l'Être». Ne pourrait-on pas dire que l'unité est en réalité l'une des caractéristiques abstraites de l'Être et que de parler de l'Un serait en fait parler de l'Être ? Ce que Plotin

nomme l'Un est-il malgré tous ses efforts, l'Être ? Non, affirme-t-il lui-même : «[c]ar chacun des êtres dont on dit qu'il est *///* être, est un dans la mesure où il comporte son être ; moins il est, moins il a d'unité et plus il est plus il a d'unité⁹¹». L'unité apporte donc l'être et non l'inverse. De plus, l'Un se distingue essentiellement de l'Être puisque celui-ci contient tous les êtres et est donc multiple. L'Un contient également les êtres, mais seulement en ce sens qu'il en est le principe et la source, il ne les contient pas en lui telle une forêt contient ses arbres, mais bien tel un artiste contient ses œuvres. Plotin rejette également l'idée que le multiple soit déjà présent d'une manière confuse dans l'Un. D'une certaine manière, Plotin refuse l'hypothèse d'Anaxagore et plus directement du Panthéisme, l'Un se trouve dans les êtres, mais non l'inverse. (voir 5.3.I5.3I) «L'Un n'est pas pour lui l'indéfini tracé en creux ou l'en-creux du quelque chose, mais l'au-delà positif et insaisissable de toutes choses⁹²».

Malgré cela, Plotin reste très prudent quant à l'appellation de l'Un. Certains pourraient demander, avec raison d'ailleurs, comment l'on peut arriver à nommer ce qui est au-delà de l'être, comment peut-on en avoir une connaissance ? Nous reviendrons plus tard sur ce point dans une section consacrée à la comparaison de la philosophie de Parménide et Plotin, mais prenons le temps ici de mettre en garde contre la dénomination de l'Un. Ce n'est qu'en constatant ce dont l'Un est la cause que l'on peut parler de l'Un, de la même manière que l'on peut déduire toute autre cause de ses effets. Plotin affirme lui-même :

Pourtant, nous ne pouvons trouver de termes propres, non seulement pour les affirmer de lui, mais même pour parler de lui ; c'est que les choses sont postérieures à lui, si belles et vénérables qu'elles soient ; car il est le principe de toute chose (bien que, en un autre sens, il ne soit pas principe).⁹³

⁹¹ Plotin, *Ennéades* VI, 9 [8] 1, 27-29

⁹² Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p. 165

⁹³ Plotin, *Ennéades* VI, 8[39] 8, 6-10

On pourrait dire, en utilisant le langage de Lévinas, que l'Un est absolument autre, c'est-à-dire que rien de ce monde ne lui ressemble ou même ne s'en rapproche. Nous n'avons directement accès qu'aux êtres alors que l'Un est au-delà de l'être. Malgré ces difficultés, Plotin choisit «l'Un» comme étant la meilleure appellation possible et continue à énoncer à son sujet ce qu'il croit pertinent, non pas comme vérité absolue, mais afin de nous indiquer une vérité innommable. «Que nos paroles servent du moins d'impulsion pour nous élever à lui et le saisir ; alors, on le contempera, mais sans pouvoir en dire ce que l'on veut.⁹⁴»

L'infinité de l'Un

Nous le voyons à plusieurs reprises dans les textes de Plotin, l'Un est infini. D'ailleurs, Rist et Guyot, tous deux commentateurs de Plotin, ne manquèrent pas de noter l'importance de l'infinité de l'Un. Guyot affirme :

Le Principe premier est infini (ἀπειρον) parce qu'il est un et que rien en lui ne peut être limité par quoi que ce soit. (Μηδέ εἶχειν πρὸς ὅρμητι τινὶ τῶν αὐτοῦ). Son unité le soustrait à la mesure et au nombre (οὐ μεμέτρηται οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἔχει) Il n'a donc aucune figure, puisqu'il n'a ni parties ni forme.⁹⁵

Cela dit, peut-on établir une totale équivalence entre l'infini et l'Un ? Et si cela est le cas, doit-on déduire par opposition une équivalence entre la multiplicité et la finitude ? C'est du moins ce qu'en pense J.M. Rist. Il explique que l'Un rend possible l'unité des êtres qui ne

⁹⁴ Plotin, *Ennéades* VI, 8 [39] 19, 1-5

⁹⁵ Henri Guyot, *L'infinité Divine*, Paris, Félix Alcan, 1906, p.164

sont en réalité que des unités multiples (one-many), autrement dit des unités divisibles, des assemblages. Plotin considère ce type d'être comme fini, c'est-à-dire comme limité et périssable. En terme scientifique, l'on pourrait dire que l'infini est la source d'où provient l'émergence, permettant à quelque chose de nouveau d'apparaître par une addition de partie.

Au contraire, l'Un est uniquement un, il ne contient en lui aucune dualité et aucune division possible («Son unité le soustrait à la mesure et au nombre»). En effet, quelle limite pourrait-on trouver à l'Un, étant au-delà de toutes limites et tout puissant ? D'où proviendrait cette limite ? Rist propose donc, suivant ceci, que la qualification «au-delà de l'être» attribué à l'Un signifie en réalité être au-delà des êtres finis, l'Un est un être infini.

Both alternatives are in fact ruled out by Plotinus himself in 5.5.11.2-3, where we read that the one 'is limited neither in relation to others, nor in relation to himself'. Given this clear text, there is no alternative but to say that he is simply infinite.⁹⁶

Selon cette conception, l'Un serait toujours un être en ce sens qu'il posséderait une forme d'existence, mais une existence particulière et différente de toutes les autres formes d'existences, une existence infinie.

Jean-Marc Narbonne va dans le même sens en s'appuyant sur Schürmann :

En ce sens, poursuit Schürmann, lorsque Plotin postule que l'Un est au-delà de l'être, il signifie qu'il est au-delà de l'être entendu comme limite (πέρας), tant et si bien que la désignation du premier principe chez Plotin par le vocable «un» n'est au fond nullement différente de celle que l'on retrouve dans un commentaire plus tardif du Parménide, où il est identifié à l'être au sens infinitif, à savoir au το εἶναι qui est au-delà de toutes les formes particulières d'existence.⁹⁷

⁹⁶ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 28

⁹⁷ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.153

Cette lecture audacieuse de ces commentateurs risque de faire basculer la primauté de l'Un pour la ramener à l'Être, ce qui serait bien entendu trahir la pensée de Plotin. Une critique de cette position pourrait en effet postuler un être plus abstrait englobant la possibilité de l'être infini, le plaçant au-delà de l'infini. Cependant, cette stratégie consistant à considérer le mode d'existence de l'Un comme réel, mais totalement différent des êtres (finis) permet d'éviter plusieurs difficultés dont celle qui pousse énormément de commentateurs à accuser l'Un d'être un non-existant, un non-être. Rist va plus loin en proposant que cette lecture que peu de commentateurs ont vue soit en fait inscrite dans le langage même des Grecs.

And in view of the general Greek use of 'Being' to mean 'finite Being', the prima facie meaning of the phrase 'beyond Being' should be 'infinite Being'.⁹⁸

Les conséquences d'une telle lecture sont considérables et doivent être prises en considération.

Antérieurement au fini et supérieur à lui se trouve donc l'infini qui, pour ne pouvoir être reconduit à l'entitatif au sens ordinaire du terme, n'en demeure pas moins la cause effective et la source objective – quoiqu'en soi in-objectivable – de la totalité du fini qui est.⁹⁹

L'infini étant la source du fini, l'in-objectivable étant objectivement supérieur à l'objectivable, nous devons reconnaître l'infini comme un pont entre deux pans de réalité, entre deux formes de connaissances totalement différentes. Nous reviendrons plus loin sur la connaissance possible de l'Un, mais nous devons immédiatement noter de quelle manière l'Un semble régner sur un monde auquel il n'appartient pas. L'unité première rend possible

⁹⁸ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 25

⁹⁹ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.158

le monde de la multiplicité en l'unifiant. Cela signifie, sous l'aspect de l'infini, que le limité est limité par l'illimité.

Comment est-ce possible ? De quelle manière l'illimité, l'infini, peut-il être responsable du limité ? C'est qu'il y a sous cette apparence de jeu de mots une plurivocité du terme «infini». L'Un est infini au sens de ce qui n'a pas de limite et il est un au sens où il ne saurait être divisé. Pourtant, la définition traditionnelle de l'infini est «ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose», ce qui demanderait à l'infini de se trouver à l'intérieur de quelque chose de plus grand. Mais l'infini de Plotin n'est pas en processus, il ne se réalise pas et si certains peuvent affirmer que l'infini se finitise en créant les hypostases, ce n'est que par analogie. En réalité, l'Un est responsable des réalités inférieures, non pas en ce sens qu'il les crée, mais plutôt en ce sens qu'elles viennent à l'être pour lui. Jean-Marc Narbonne nous rappelle à ce sujet Lévinas : « [...] un infini qui ne se forme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement¹⁰⁰ ». On pourrait également dire, dans une autre perspective, que le monde se retire de lui puisque l'Un n'est manifestement pas disposé au mouvement, ce qui peut nous faire penser à Anaximandre pour qui l'infini crée les mondes comme par éjection, selon l'explication de Marcel Conche.

Il ne faut donc pas comprendre l'infinité de l'Un au sens où il y aurait toujours quelque chose en dehors de lui, mais plutôt comme ce qui n'a pas de limite. Le premier principe de Plotin est Un, mais en même temps il se déborde lui-même, ou mieux dit, il est tellement puissant (infiniment puissant) que le monde vient à l'être pour répondre à sa puissance, le néant se soumet devant lui et ouvre l'être. Ce qui à première vue semble encore

¹⁰⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003, p.107

une fois être un jeu de mots renferme une contorsion intellectuelle poussant la logique et la raison à leur limite, les forçant à sortir de leur cadre habituel de l'être. Voilà ce qu'exige la philosophie plotinienne de la raison et les riches conséquences de l'union de l'unité et de l'infini au-delà de l'être.

Nous pouvons, à partir de ce que nous avons vu, établir une équivalence entre l'Un et l'infini bien que les deux appellations en expriment une particularité. Nous emploierons donc à partir de maintenant, dans cette section consacrée à Plotin, l'une et l'autre expression sans distinction afin de bien garder à l'esprit cette équivalence qui nous semble capitale.

Le Nous, l'intelligence, ou le monde des formes

Sous ce premier principe qu'est l'Un se trouve-le nous. Comment celui-ci apparaît-il ? De quelle manière l'Un est-il responsable de cette apparition ? Cette première production de l'Un est sans doute la plus mystérieuse et la plus intéressante en ce sens que c'est à cette étape qu'apparaît l'être. L'Un, au-delà de l'être, produit l'être. Doit-on y voir une contradiction de Parménide pour qui «Rien ne naît de rien.» ? Nous pouvons désormais comprendre que cette question n'est pas légitime puisque être au-delà de l'être pour l'Un ne signifie en aucun cas qu'il n'a pas d'existence. Il faut donc dire que l'être fini vient de l'être infini. Aucun néant n'est impliqué. Nous prendrons cependant le temps un peu plus loin de comparer la philosophie de Parménide à celle de Plotin.

Cette première hypostase, ce monde des idées que l'on retrouvait déjà chez Platon, est composée d'êtres, c'est-à-dire d'une multiplicité d'idées éternelles, immuables et

inchangeables. Cette hypostase est donc une unité éternelle, mais une unité fragmentée en idées. Cependant, seule l'âme peut apercevoir cette multiplicité lors de sa remontée contemplative puisque l'Intellect en lui-même est une unité, formée de parties certes, mais chacune d'entre elles étant éternelles, immuables et essentielles, c'est l'ensemble qui prime sur la multiplicité des parties.

L'infinité du monde des formes

L'Un étant responsable de l'apparition de cette copie de lui-même, nous devrions en retrouver la trace en cette copie. Pourtant, étant des êtres et étant multiples, ils ne pourront manifestement pas être infinis. La question est donc de savoir d'où vient la finitude des étants.

If we sum up then the characteristic antitheses which describe the world of finite Beings, the world of Forms, we can say that these Beings are both finite and infinite, that each of them partakes of Sameness and Otherness, of Unity and Multiplicity.¹⁰¹

Puis quelques chapitres plus loin Rist poursuit son explication :

The realization of a product of the One will entail its own delimitation, and the existence of the 'others' will entail their finitude. They will not be infinite in themselves or in their power, as the One is, and the measure of their powerlessness will be the measure of their inferiority.¹⁰²

Les idées occuperaient donc un statut particulier, à la fois finies et infinies, unes et multiples ou pour reprendre le vocabulaire de Rist les mêmes et autres (Sameness and

¹⁰¹ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 32

¹⁰² *Ibid.*, p. 75

Otherness). La première difficulté que nous avons rencontrée consistait à expliquer de quelle manière l'infini pouvait être responsable du fini, à présent il nous faut expliquer de quelle manière un être peut à la fois être fini et infini.

Leur finitude s'explique facilement de par leur éloignement de l'Un et de par leur limitation mutuelle, mais comment leur attribuer l'infini, signe de leur provenance ? Doit-on leur reconnaître l'infinité en tant qu'ensemble, seraient-elles infinies en nombre ? Sans doute, puisque de toute évidence on ne pourrait pas dénombrer les idées, mais nous ne pouvons en rester là.

En effet, l'infinité des idées peut se comprendre autrement. Chaque idée particulière doit posséder une part d'infini puisqu'elle est une et participe de l'unité. Limitée de toute part par les autres idées, chaque idée reste infinie en elle-même en ce sens qu'elle se conserve elle-même, son infinité l'unifie de la même manière qu'une infinité de points adjacents est unifiée, en continu, qui ne saurait être divisé sans devenir autre. L'infinité permet la continuité et ainsi l'unité. De plus, les idées, ou plutôt l'ensemble du *vous* est éternel, non en ce sens qu'il n'a ni commencement ni fin, mais plutôt en ce sens qu'il n'est aucunement soumis au temps. L'unité du *vous* et de chacune de ses parties est donc également apparente face à la multiplicité du temps.

Troisième et dernière hypostase du système métaphysique de Plotin, l'âme est le pont reliant le monde intelligible au monde sensible. Émile Bréhier rappelle Plotin lui-même :

Elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire ; elle a une portion d'elle-même qui est divine ; mais, placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même. (IV, 6, 31.)¹⁰³

En plus d'occuper ce rang d'intermédiaire, pas tout à fait dans le monde sensible ni dans le monde intelligible, sans toutefois être hors de ceux-ci, l'âme possède la particularité de pouvoir voyager d'un niveau cosmique à l'autre : « [...] l'âme est la puissance de parcourir d'un bout à l'autre la chaîne des réalités et de s'assimiler à chacune d'elles par une série de transformations¹⁰⁴ ». Bien entendu, l'âme est une réalité éternelle et immuable, et par conséquent Plotin se retrouve confronté à la difficulté d'expliquer à la fois le mouvement et l'éternité.

Pour résoudre ce problème, Plotin attribuera à l'âme différentes facultés. La première, la plus importante selon Plotin, sera purement contemplative des idées. Plotin nommera cette première partie, que l'on peut facilement concevoir comme éternelle, l'âme du monde ou l'âme universelle. La seconde partie ou faculté de l'âme semble être plus accidentelle quoiqu'elle porte le poids de l'explication du monde sensible. Il s'agit cette fois d'une faculté active que Plotin nomme Logos : «Logos in general is the offspring of Nous through the

¹⁰³ Plotin, *Énéades IV, 6, 31*, cité et traduit par Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.48

¹⁰⁴ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.48

undescended part of the soul : it descends to matter¹⁰⁵». Voyons à présent ces deux facultés de plus près.

L'âme est une force contemplative de l'Un et possède le pouvoir de remonter à sa source. Mais avant que cela soit possible il faut expliquer la relation qui existe entre l'Âme universelle et les âmes particulières. Comment expliquer cette fragmentation, et comment expliquer le retour à l'unité si cher à Plotin ? «C'est que chaque âme est en puissance dans tous les êtres, et c'est par là qu'elle a de l'unité avec les autres âmes.¹⁰⁶» Émile Bréhier ajoutera que l'actualisation de cette puissance se fait par la contemplation. Il semble donc que la clef de l'élévation de l'âme, de son retour à l'unité se trouve dans la contemplation du monde intelligible.

Cette unité n'est donc point comme l'unité abstraite d'un point ; elle est plutôt l'union d'âmes qui, par leur sommet, participent toutes à la même contemplation intelligible. Mais nous ignorons notre unité, parce que nous regardons hors de l'être dont nous dépendons.¹⁰⁷

Les âmes possèdent donc une possibilité d'union entre elles lorsqu'elles atteignent leur plus haut degré. Mais cette remontée ne s'arrête pas là. Pour Plotin, l'âme peut devenir une avec ce qu'elle contemple, c'est-à-dire le monde intelligible. Une fois cela accompli, il lui est également possible de se tourner vers l'Un et de s'unir à lui en rejetant la multiplicité des idées pour atteindre la pureté de l'unité. Cette union est si parfaite (si elle ne l'était pas, elle fractionnerait l'Un, ce qui est impossible) que l'âme s'oublie elle-même et ne peut donc pas se souvenir de cette union lorsqu'elle redescend. Il est assez difficile de bien saisir de quelle

¹⁰⁵ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 98

¹⁰⁶ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.62

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.62

manière cette dernière étape est possible puisqu'il s'agit pour Plotin d'une expérience mystique que seuls les initiés ont la capacité de comprendre :

Only the One itself and the mystic in union with him have knowledge of this kind. Its 'object' is the infinite and indescribable. As of the One itself, so of its knowledge, Plotinus would presumably have to say : 'He who has seen it knows what I mean.'¹⁰⁸

Ce qu'il faut retenir est bien entendu la possibilité pour l'âme et donc pour l'homme de connaître l'Un ou l'Infini, mais par une expérience mystique tout à fait différente de la connaissance scientifique ou philosophique. Cette expérience est un senti, une connaissance de premier plan ressemblant aux perceptions ou encore mieux aux émotions.

Au sommet de la remonté ontologique trône donc un principe tout différent de sa production qui n'a pas à répondre aux exigences de l'ontologie et de la logique froide et que Plotin nomme l'Un, mais qui sous cet aspect se comprend mieux sous le nom de Bien.

Reste encore à expliquer pourquoi l'âme, par le *λογος*, se détournerait de sa contemplation de l'intelligible pour descendre dans la matière et l'organiser. En fait, ce n'est pas exactement ce qui se produit puisque l'âme, étant éternelle, ne peut se mouvoir ou subir de changement. On se retrouve alors avec un problème similaire à celui qui se posait lorsqu'est venu le temps d'expliquer de quelle manière l'Un pouvait être responsable de la venue à l'être du monde. La solution est cependant différente. Nous savons que pour Plotin «l'action n'est qu'une ombre de la contemplation et de la raison»¹⁰⁹. Comment expliquer alors que l'âme puisse s'abaisser à sculpter la réalité ? Nous avons vu que toute l'activité de l'âme se résume à la contemplation de l'intelligible :

¹⁰⁸ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p.52

¹⁰⁹ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.56

L'être qui contemple produit un objet à contempler ; les géomètres, par exemple, produisent des figures en contemplant. Mais moi (c'est la nature qui parle), je n'en trace aucune ; je contemple, et les lignes des corps se réalisent, comme si elles tombaient de moi.¹¹⁰

La nature est donc une production de l'âme, ou plutôt elle est une partie de l'âme que Plotin associe au logos. Le rôle du logos est donc, d'une certaine manière, de sauver la matière en lui donnant une forme, d'introduire la détermination dans l'indéterminé, l'infini dans l'indéfini. Peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire qu'à elle revient le rôle de récupérer la matière qui s'est échappée du système ?

Une fois cela expliqué, le système de Plotin pourrait sembler suffisant et complet. Cependant, il reste à expliquer la présence même de l'âme dans le monde, c'est-à-dire l'âme humaine. L'âme ne fait pas qu'organiser le monde par la contemplation, elle y descend !

Cette descente de l'âme dans la matière est sans doute l'un des points les plus délicats du système de Plotin. Comment expliquer la chute d'une réalité éternelle ?

L'âme ne se contente pas de rayonner ; elle est attirée par le reflet qu'elle a produit. Si certaines restent immobiles, «d'autres sont attirées par le reflet brillant qu'elles produisent sur les choses qu'elles éclairent... ; retenues à leur corps elles sont enchaînées par des liens magiques et toutes entières possédées par leur sollicitude pour la nature du corps» (IV, 3.17).¹¹¹

C'est donc par une sorte de péché originel, par égoïsme ou narcissisme, que l'âme se détourne de l'Un pour plonger vers son propre reflet dans la matière. Nous n'avons pas, dans le cadre de ce travail, à nous aventurer davantage dans ces considérations religieuses et hautement symboliques puisque nous n'y voyons pas l'influence de l'infini.

¹¹⁰ Plotin, *Ennéades III, 8, 3, 4*, cité et traduit par Émile Bréhier, in *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.56

¹¹¹ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.66

Il serait tentant, à la suite de ce que nous avons vu du système métaphysique de Plotin, de considérer la matière comme la dernière étape dans la dégradation de l'Un. Dans ce cas la matière serait ce qu'il y a de plus éloigné de l'Un et donc du Bien, ce qui en expliquerait le côté malin que lui reconnaît Plotin. Le mal ne serait alors pas une force en lui-même, seulement une indifférence, une insignifiance face au Bien. Quoiqu'intellectuellement suffisant, du moins en apparence, il faut se garder d'interpréter la matière de cette façon. La matière plotinienne ressemble en effet à la matière indéterminée d'Aristote puisqu'elle reçoit sa forme de l'âme qui la contemple, mais à la différence de celle d'Aristote, la matière de Plotin possède une puissance active que Plotin qualifie de maléfique, puissance qu'il croit nécessaire d'opposer à la puissance de l'Un. Comment est-ce possible ?

Dans la philosophie de Platon, cette caractéristique de la matière est encore plus marquée puisque celle-ci est responsable de tous les malheurs et des imperfections du monde. D'où provient cette matière ? Le mal est-il une production du Bien ? C'est là le problème classique du mal. Comment expliquer la présence du mal dans le monde s'il existe un dieu, ou si l'on place le Bien comme principe premier ? Plotin ajoute : «[s]i la matière est éternelle, il est impossible, puisqu'elle existe, qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de le recevoir¹¹²».

Nous sommes forcés de considérer la matière comme une production de l'Un qui se serait échappée du système. Puis cette matière aurait rapidement été entourée par ce système tentant de la récupérer, mais celle-ci se serait alors retournée contre l'Un, de sa propre initiative, pour lui opposer sa puissance propre. Il est assez difficile de comprendre ce qu'est

¹¹² Plotin, *Énéades*, IV, 8, 6, cité et traduit par Émile Bréhier, in *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.65

la matière pour Plotin exactement. Étant l'opposition de l'Un et donc du Bien, la matière représente le Mal. Faudrait-il comprendre qu'étant opposée à l'infini, la matière serait une force de finition, de limitation. Cela s'accorderait en effet avec l'expérience que nous avons de notre propre matérialité.

L'infinité en nous

Nous avons vu précédemment que l'infini se trouve en chacune des hypostases, la matière s'opposant à ce système. Nous avons également vu que l'âme possède la faculté de voyager d'un niveau à l'autre, allant même jusqu'à chuter en la matière pour former l'homme. Il est donc possible pour l'homme de connaître l'Un de par sa meilleure partie. Pour ce faire, l'homme doit se centrer sur lui-même, sur son propre centre afin de le faire coïncider avec le «centre des centres» pour reprendre l'expression de Rist. À partir de ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, il est possible d'établir des parallèles avec d'autres auteurs fort éclairants autant pour la philosophie de Plotin que pour la leur. Examinons donc cette connaissance possible de l'Un.

Rapprochement avec Parménide

La question est en fait de savoir comment il est possible de connaître l'Un puisqu'il est au-delà de l'être. Afin de bien comprendre le problème, il est utile de se rappeler Parménide et sa conception de l'être, conception qui fut adoptée et adaptée par bon nombre

de philosophes, y compris Platon et Plotin. Depuis Parménide, l'Être est ce qui est éternel et qui ne peut donc pas être soumis au changement. Cela a ultimement pour conséquence de réduire l'être à un seul bloc homogène, ce qui rend difficilement compte de la réalité du changement.

Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler à savoir qu'il est ; et sur cette voie, il y a des signes en grand nombre indiquant qu'inengendré, il est aussi impérissable; il est en effet de membrure intacte, inébranlable et sans fin ; jamais il n'était ni ne sera puisqu'il est maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant; quelle génération peut-on rechercher pour lui ?¹¹³

Aussi, comme nous l'avons vu lorsque nous avons abordé Parménide, l'être s'identifie chez lui à la pensée et donc seul ce qui peut être pensé peut posséder l'existence. («Le même, lui, est à la fois penser et être.¹¹⁴») Il n'y a pas de pensée possible du néant et rien qui ne saurait être pensé ne peut exister. Dans le cas de Plotin, l'Un est au-delà de l'Être et ne peut donc pas, selon ce principe, être pensé. La pensée de Parménide est bien entendu extrémiste et fait rapidement stagner la philosophie, qui ne peut plus rien dire. D'ailleurs, tous les penseurs postérieurs (à l'exception de Zénon bien entendu), tentèrent de contourner la philosophie de Parménide, tout en tenant compte de ses principes, afin d'expliquer le monde des phénomènes et du changement. Ainsi, Plotin, proposant un principe au-delà de l'être, responsable de tous les êtres jusqu'à la matière, dépassait la philosophie de Parménide pour l'intégrer dans un cadre plus large. L'être demeure éternel, mais il est fragmenté en différentes parties reconnaissables par la raison. Rien n'est réfuté puisque l'Un au-delà de l'être ne peut pas être connu par la raison. Ce n'est que par une expérience mystique que l'on peut connaître l'Un.

¹¹³ Parménide, Fragment VIII, Trad. Jean Beaufret

¹¹⁴ Parménide, Fragment III, Trad. Jean Beaufret

Il y a cependant un point important sur lequel les deux philosophies ne s'accordent pas. Pour Parménide, la perfection est clairement associée au fini, à l'achevé et à l'être, alors que pour Plotin, la perfection est infinie et se trouve avec l'Un, au-delà de l'être. Cela a pour conséquence de placer la logique et la pensée de l'être au premier plan de la philosophie dans le cas de Parménide alors que Plotin se trouve à soumettre tout ceci à la pensée mystique et religieuse. Cependant, il est possible d'intégrer Parménide au système plotinien sans lui faire violence. En effet, Plotin ne contredit aucunement Parménide en ce qui concerne l'Être, mais il propose une instance supérieure capable d'englober l'Être d'une manière tout à fait étrangère à Parménide. Le roi de Parménide est détrôné, mais le royaume reste en grande partie inchangé. Cela permet à Plotin d'intégrer le monde du changement tout en tenant compte de la rigueur analytique de Parménide. De plus, il faut ajouter que Parménide lui-même ne rejetait pas le monde du changement comme faux, seulement, il était pour lui impossible d'en parler, étant inconnaissable par la raison.

Rapprochement avec Descartes

Maintenant que nous comprenons mieux l'enjeu de la question, essayons de voir comment une connaissance de l'Un est possible. Guyot affirme que « [l']incognoscibilité du principe premier a pour cause son infinité¹¹⁵ ». Malheureusement, il n'explique pas cette affirmation... Peut-être devons-nous entendre ici les arguments de Descartes selon lesquels l'idée de l'infini ne peut atteindre ce à quoi elle renvoie. Cette intuition est amplifiée par Rist

¹¹⁵ Henri Guyot, *L'infinité Divine*, Paris, Félix Alcan, 1906, p.175

lorsqu'il explique que nous pouvons arriver à une certaine connaissance de l'Un parce qu'il est déjà présent en nous.

By what *επιβολη αθροα* can we know the One ? And the answer is that we can know it by means of what is like it in ourselves. In other words, as we should expect from the *επιβολη* itself, it is only the One in us that enables us to know the One itself. *επιβολη* is then, for the Epicureans, both *αθροα* and a turning of the self back upon itself.¹¹⁶

Nous reviendrons un peu plus loin sur cette idée d'intuition simple (*επιβολη αθροα*). Pour l'instant, attardons-nous davantage à la présence de l'infini en nous. Descartes arrive à la conclusion que Dieu doit exister en remarquant en lui la présence de l'idée de l'infini dont il ne peut être l'origine étant un être fini. Nous arrivons donc à connaître Dieu à partir de l'idée de l'infini en nous qui doit provenir d'un être infini. Chez Plotin, la connaissance de l'Un, être infini, est possible à partir de notre propre unité, c'est-à-dire, selon ce que nous avons vu jusqu'à présent, à partir de la trace de l'infini en nous. Le mouvement opéré est donc très semblable dans les deux cas, mais certaines précisions s'imposent.

Tout d'abord, Descartes n'assimile nullement l'infinité à l'Un, jamais il ne parle de Dieu comme d'une unité première indivisible (du moins pas à cette étape de son développement). Alors que chez Plotin l'unité est aussi importante, sinon plus, que l'infini dans la compréhension du divin, chez Descartes cette notion est absente. De plus, on doit noter que Descartes reste toujours sur le plan conceptuel afin d'obtenir une connaissance du divin alors que pour Plotin l'Un et la connaissance que l'on peut en avoir font partie d'un système ontologique complexe. Il faut également ajouter que pour Plotin, l'homme est à la fois fini et infini, fini de par son corps matériel et divisible, infini de par son unité manifeste et par son accès au *νοϋς* grâce à l'âme. Au contraire, pour Descartes, l'homme est

¹¹⁶ J.M. Rist, *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967, p. 51

essentiellement et uniquement fini. Il ne connaît l'infini que par l'idée qu'il en reçoit de Dieu, la présence de l'infini en l'homme n'est qu'une idée.

Ces précisions apportées, il n'en reste pas moins que Plotin semble être le précurseur de ce mouvement de transcendance ayant pour point de départ cet accès à l'infini que les philosophes contemporains ont tant exploité.

Rapprochement avec Lévinas

Nous possédons donc en nous une trace de l'infini, trace nous donnant accès à une forme de connaissance de l'infini et donc de l'Un. Cette connaissance, nous l'avons vu, ne peut pas être une science ou une connaissance objective, mais plutôt une forme d'expérience directe et intime, une *επιβολη αθροα*, une intuition simple.

En amont de la superstructure de l'être et de toute superstructure concevable, trône donc une infinie simplicité qui restaure la distance de la connaissance à l'objet, puisqu'il s'agit avec elle d'un «objet» en lui-même in-objectivable, que l'on peut sans doute expérimenter et dont on peut reconnaître en soi la trace, mais qu'on ne peut jamais connaître comme tel.¹¹⁷

Sans doute pouvons-nous voir ici un prédécesseur de Lévinas qui remplaça l'ontologie par l'éthique comme philosophie première. Objet inconnaissable, in-objectivable, l'Un reste par contre expérimentable, s'apparentant à une forme d'émotion ou de senti. C'est en ces termes que Lévinas parlera de l'infini, concept qu'il affirme avoir repris de Descartes, mais que l'on sent fortement inspiré de Plotin, surtout en ses conclusions. Vérité plus solide

¹¹⁷ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivit de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p. 165

que toute connaissance d'un objet extérieur, cette expérience de l'Un-infini, de l'Un-Bien, peut en effet ouvrir la voie à une éthique du ressenti au-delà des règles ontologiques de la connaissance traditionnelle. Jean-Marc Narbonne rappelle un peu plus loin Lévinas et confirme cette similitude entre les deux auteurs : «[s]i penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée¹¹⁸». L'infini, tel l'Un, n'est pas connu comme un objet extérieur, nous l'expérimentons à partir de la trace que nous retrouvons à l'intérieur de nous même, tel la trace de l'Un en l'individu chez Plotin ou l'idée de l'infini en nous chez Descartes... Étant en nous, étant une partie de nous, c'est une expérimentation de premier plan qui nous permet d'y accéder, sans intermédiaire, sans déformation, sans interprétation, expérimentation s'apparentant davantage à un senti qu'à une connaissance qui demanderait un objet extérieur à connaître.

Dans les trois cas, chez Plotin, Lévinas et Descartes, nous assistons à l'instauration d'un mode de «connaissance» qui tranche sur tout le reste et qui dépasse le cadre logique de la philosophie de Parménide, l'instauration d'une forme de connaissance de quelque chose d'autre que l'être.

Originalité de Plotin, question de transcendance

Comme nous venons de le voir, Plotin inspira de nombreux auteurs après lui, directement et indirectement. On pourrait maintenant se demander ce qui est propre à Plotin, c'est-à-dire ce qui le distingue de ses prédécesseurs. Bien entendu, Plotin présente de nombreux développements originaux concernant certains détails de sa métaphysique, mais

¹¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003, 232

quelle est l'intuition première derrière sa pensée qui rende Plotin digne d'être classé parmi les plus grands philosophes ?

Examinons tout d'abord de quelle manière les présocratiques comprenaient le monde :

Le caractère archaïque de telles spéculations présocratiques se manifeste en ceci que c'est un élément lui-même physique du monde qui doit également servir de base d'explication pour tout ce qui existe dans le monde : cela vaut évidemment pour l'eau chez Thalès de Milet, l'air chez Anaximène, le feu chez Héraclite, les éléments chez Empédocle, mais aussi pour l'infini d'Anaximandre, les homéomères d'Anaxagore et les atomes de Démocrite.¹¹⁹

Anaximandre se distingue peut-être un peu du groupe puisque son infini peut être interprété, nous l'avons vu, comme étant hors du monde, hors des mondes puisqu'il les crée. Cependant, on peut aussi comprendre l'infini d'Anaximandre comme une indétermination première au sens de la matière d'Aristote ou du feu d'Héraclite. De ce point de vue, l'on doit reconnaître que l'infini d'Anaximandre est un élément du monde. Quelle interprétation doit-on choisir ? Sans doute les deux puisqu'il s'agit d'une pensée confuse, découvrant quelque chose de tout à fait nouveau. Il faut donc être prudent et ne pas interpréter définitivement Anaximandre à la lumière des questionnements modernes. Instinctivement, il avait peut-être pressenti l'idée d'un principe transcendant, mais il ne disposait pas des concepts nécessaires pour exprimer clairement cette intuition. D'ailleurs, Anaximandre ne faisait pas face à la rigueur de Parménide, il pouvait donc se permettre de poser une réalité au-delà de l'être sans avoir à expliquer comment cela était possible. Après Parménide, la transcendance semblait impossible, c'est d'ailleurs la conclusion d'Aristote. Ce n'est donc qu'avec Plotin que la question de la transcendance prend tout son sens et son importance.

¹¹⁹ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivit de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.19

«Rien, avait souligné Aristote, n'est antérieur à soi-même». Chercher pourquoi une chose est elle-même, pourquoi une chose est ce qu'elle est, déclarait-il, c'est ne rien chercher du tout ! Or Plotin est, dans l'histoire de la philosophie, l'auteur à partir duquel il devient légitime de demander ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est elle-même, d'interroger ce qui rend possible, en d'autres termes, la position même de l'existence, ou si l'on préfère, l'existence elle-même, envisagée dans sa positivité première.¹²⁰

Plotin ose demander une explication à l'être et trouve dans l'infini une transcendance capable de fournir cette explication.

Mais le point culminant de cette onto-théologie n'est ni un étant à proprement parler, ni un dieu - du moins au sens ordinaire de ce terme - mais un *ἀπειρον*, un infini qui à la fois précède, fonde et excède le fini.¹²¹

La nature du premier principe est donc une et infinie à la fois. Il s'agit d'une unité constituée du Bien ayant une puissance infinie. Du point de vue humain, c'est l'infini qui permet de dépasser l'être et d'atteindre une transcendance explicative de l'être. Regardé dans l'autre sens, c'est l'infinité de l'Un-Bien qui lui permet de se dépasser lui-même tout en restant une unité absolue. Analogiquement, l'Un est comparé au centre d'un cercle. C'est ce centre qui fournit l'unité et donc l'existence même du cercle. Dans notre monde, l'Un se trouve en chaque être et est le principe de leur unité, de leur continuité. Similairement, c'est l'unité d'une infinité de points qui permet de faire apparaître une droite. Cet infini ne provient évidemment pas des points eux-mêmes, mais manifestement d'un principe extérieur devant leur être antérieur.

¹²⁰ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivit de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.17

¹²¹ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivit de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.166

L'originalité première de Plotin est donc de proposer une explication de l'être, de toute la réalité en fait, explication demandant une transcendance passant par l'infini et respectant les exigences de la raison imposée par Parménide.

Plotin n'interrompt donc aucunement la recherche classique du fondement ; il en approfondit bien plutôt le genre et lui communique une dimension nouvelle, celle d'une réflexion arc-boutée sur l'infini.¹²²

Conclusion

Cette manière d'expliquer le monde est bien différente de ce que nous connaissons aujourd'hui, mais comporte l'énorme avantage d'expliquer notre monde, celui que l'on voit et que l'on connaît et non pas une réalité physique vide de signification comme ont tendance à le faire les sciences modernes. Le système de Plotin ne cherche pas à disséquer pour comprendre, mais bien plutôt à voir l'ensemble :

Cette physique spiritualiste est dans l'opposition la plus radicale qu'on puisse concevoir à toute physique d'esprit mécaniste. Ne jamais envisager les parties comme les véritables éléments du tout, mais comme les productions du tout ; considérer par conséquent, l'idée ou la production du tout comme plus réelle que les parties elles-mêmes, tels sont ces principes. Et ils aboutissent à établir entre les parties de l'univers des liaisons de nature purement spirituelle ; ainsi, le monde sensible devient transparent à l'esprit, et les forces qui l'animent peuvent rentrer dans le grand courant de la vie spirituelle.¹²³

Peut-on voir ici une conséquence de l'utilisation de l'infini comme premier principe ? Sans doute puisqu'il est impossible de diviser l'infini (chaque partie resterait égale au tout). L'infini pour Plotin est l'ultime unité et comprendre le monde c'est comprendre cette unité

¹²² Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivit de «Henôsis» et «Ereignis»*, Paris, J. VRIN, 2001, p.166

¹²³ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968, p.57

qui assemble les parties et les lie par un lien qu'on ne peut qualifier que de magique. Envisager les parties comme plus réel que le tout c'est ultimement aboutir à la matière, cet indéfini sans forme et sans signification qui ne saurait en aucun cas expliquer l'organisation du monde.

L'infini dans la modernité

Sur le plan de la pensée, la modernité marque un renversement de notre compréhension de la réalité. En effet, depuis le cogito cartésien, la connaissance ne débute plus par le monde, mais par notre esprit. Les conséquences et les interprétations possibles de ce bouleversement sont aussi nombreuses qu'importantes. Il est de notre avis, et nous tenterons de le démontrer dans les pages qui suivent, que l'infini eut un rôle majeur à jouer dans ce renversement. En fait, il s'agit selon nous de la clef de voûte de toute la modernité. Comme il serait impossible d'être exhaustif étant donné le nombre impressionnant des philosophies de l'infini dans la modernité, nous avons choisi de nous arrêter sur deux auteurs en particulier. Nous avons tout d'abord choisi Descartes, généralement considéré comme le père de la modernité, puisqu'il donne une place centrale à l'infini dans sa philosophie. Nous avons également choisi de nous intéresser à la philosophie de Lévinas, auteur qui nous est contemporain et qui donne également une importance majeure à l'infini. En fait, comme nous le verrons, Lévinas offre un développement très semblable à celui de Descartes, mais arrive à des conclusions bien différentes. Nous proposons ici, non seulement d'examiner ce concept de l'infini si cher aux deux philosophes, mais également de voir quel rôle il joua pour ces deux philosophies moderne

Commençons tout d'abord par rappeler les grandes lignes de la pensée de Descartes afin de bien voir quel rôle peut jouer l'infini dans sa philosophie. Constatant que ses sens étaient faillibles, Descartes chercha à obtenir une première vérité indubitable sur laquelle il pourrait fonder une philosophie nouvelle. Pour ce faire, il s'imposa le doute hyperbolique comme méthode, laquelle consiste à rejeter tout ce qui n'est pas clair et distinct. Si l'on peut parler du doute comme d'une méthode, c'est que Descartes ne propose pas un scepticisme mort ou un relativisme facile, mais bien une recherche active dans le but de trouver une première vérité fondatrice. On pourrait se demander si ces critères de clarté et de distinction, autrement dit de certitude, n'ont pas influencé la suite de son travail et si ces critères sont justifiés. Nous ne pourrions pas explorer ces questions dans le cadre de ce travail, car elles ne portent pas directement sur notre présent sujet d'étude. Cependant, il est intéressant de noter que le lieu de vérification de la certitude se trouve en nous, dans notre monde intérieur, dans notre âme, tout comme une émotion ou un sentiment. La connaissance ne relève donc pas chez lui d'une simple identification à un objet, mais d'une expérience de premier plan comme c'est le cas chez Plotin par rapport à la connaissance de l'Un.

Nous connaissons tous la suite du développement qui découle directement de ce choix. Descartes doute de tout, mais ne peut pas douter qu'il doute et donc qu'il est. C'est à

partir de ce raisonnement qu'il énoncera son fameux : «Je pense, donc je suis» qui deviendra sa première certitude. Et un peu plus tard, il ajoutera :

[...] je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.¹²⁴

Voilà ce qui deviendra le célèbre dualisme cartésien. Plusieurs questions pourraient être ici soulevées. Qu'est-ce qu'une substance pour Descartes ? Celle-ci n'étant manifestement pas matérielle, de quelle manière existe-t-elle ? Peut-on déclarer ainsi l'indépendance de l'esprit sur la matière à partir de la non-participation de la matière dans le premier raisonnement ? De plus, il ne faut pas oublier que Descartes avait préalablement rejeté les sens dans sa recherche de la vérité. N'aurait-il pas pu dire : «Je sens, donc il y a». En effet, si les sens nous trompent, c'est bien parce qu'il y a quelque chose qui produit ce faux-semblant. Malgré ces quelques faiblesses du texte, Descartes n'en reste pas là et offre à maintes autres reprises une vision plus nuancée et, selon nous, plus juste de son raisonnement.

¹²⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p.54

L'infini

Mais avant de voir ces nuances, voyons tout d'abord de quelle manière Descartes justifie l'usage des sens et donne ainsi une certaine valeur et un droit de cité au monde externe. C'est précisément ici que se trouve le mouvement de pensée qui nous intéresse. S'il en était resté à sa première vérité, Descartes se serait trouvé enfermé en sa conscience, à l'intérieur de sa propre âme. Le solipsisme, que plusieurs considèrent comme un démon philosophique coriace, se cache et attend quiconque tente d'expliquer le monde à partir de son propre esprit. Descartes lui-même n'emploie pas ce terme, mais il voyait sans doute la difficulté d'atteindre le monde extérieur lorsque la réalité se fonde entièrement à partir du monde intérieur. Malgré le piège, Descartes ne devient nullement, comme certains le prétendent cependant, une proie facile au solipsisme. Au contraire, il découvre en lui l'idée de l'infini et c'est à partir d'elle qu'il pourra justifier l'usage des sens et éviter les pièges du solipsisme. Examinons un instant ce concept d'infini.

La thématique philosophique de l'infini n'est pas un apport nouveau de Descartes. Pourtant, de nos jours, nul ne pourrait aborder ce thème sans passer par les *Méditations métaphysiques* tant il en a marqué la compréhension. Nous pouvons dégager au moins deux significations du mot «infini» dans cette œuvre majeure de la philosophie moderne.

Le premier sens est celui exploité par les mathématiciens. Toute longueur peut être divisée en son centre en deux parties égales et chacune de ces parties peut elle-même être divisée en deux autres parties égales et ainsi de suite à l'infini. Un fait intéressant à noter ici est que, selon cet exemple classique, chaque partie de l'infini reste elle-même infinie. Ainsi,

chaque partie de l'infini reste égale au tout. Comment cela est-il possible ? Descartes s'intéresse brièvement au problème dans une lettre adressée à Monsieur le Révérend Père Marin. Selon ce que nous en comprenons, Descartes considérerait ce paradoxe de l'infini simplement comme l'une de ses propriétés particulières. Si cette réponse ne nous semble pas suffisante, nous ne sommes malheureusement pas en mesure d'en offrir une meilleure à partir des textes. Cependant, l'on peut penser à Plotin pour qui l'infini était un, et donc absolument indivisible. L'infini étant partout, ce que nous découvrons en découpant différents objets finis est en fait une seule et même réalité. Il n'y aura donc pas deux parties infinies, mais bien deux parties ayant en elles l'infini propre à leur unité.

Malgré la richesse et la fécondité philosophique de ce premier sens de l'infini, Descartes privilégie une autre voie afin d'éviter les pièges du solipsisme et ainsi d'être en mesure de développer sa philosophie. Ce second sens de l'infini est celui de la perfection. En effet, Descartes affirme que la perfection est ce qui n'a pas de limite, donc ce qui est infini. Nous pourrions dire que l'infini en soi et la perfection en soi sont en fait une seule et même réalité. Cette définition de l'infini comme «non-limité» nous renvoie rapidement à l'idée de Dieu qui ne peut logiquement posséder aucune limite. Doit-on identifier Dieu à l'infini ? Devrait-on reconnaître que pour Descartes, Dieu, infini et perfection représentent tous trois la même réalité ? Pas tout à fait selon l'auteur lui-même :

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.¹²⁵

L'infini est donc simplement l'une des caractéristiques de Dieu.

¹²⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, Paris, 1992, p.115

Comment expliquer que l'infini puisse être entendu en deux sens si différents ? D'un côté, nous avons l'infini dans la division sans fin de tout corps ou toute grandeur et de l'autre nous avons l'infini au sens de perfection qui rejette par nature toute division. Pourtant, il semble que nous retrouvions les deux sens dans tous les êtres. En effet, pour qu'un être soit divisible, il doit tout d'abord présenter une unité. Ainsi, nous retrouvons en chaque chose une possibilité de division infinie, mais également une forme de perfection, ou tout au moins une tendance à la perfection qui en explique l'unité.

Dans ce sens, Descartes affirmera : « [...] je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible¹²⁶ ». Une fois cela dit, ne sommes-nous pas tenté de reconnaître qu'il doit en être ainsi pour tous les objets ? Nous revenons alors à une théorie semblable à celle des formes séparées de Platon où la matière, imparfaite et divisible à l'infini, est organisée par une forme séparée, originellement parfaite, qui en constitue le but et l'unité.

Quoi qu'il en soit, c'est par cette idée de l'infini comme perfection que Descartes reconnaîtra l'existence de Dieu et par la suite celle du monde en effectuant son mouvement de transcendance de l'intériorité de l'âme à l'extériorité du monde. Rappelons rapidement de quelle manière il s'y prend. Descartes doute de tout, même des sens, mais ne peut douter qu'il doute et donc qu'il existe. Mais d'où lui vient cette capacité de douter ? Ne lui faut-il pas une base de comparaison afin de constater ses propres limites et imperfections ? C'est en effet ce que remarque Descartes. Pour reconnaître son manque, pour douter et désirer, il doit pouvoir se comparer avec l'infini et donc en avoir l'idée. Cette idée ne pouvant venir de lui-même, un être fini, elle doit venir de Dieu.

¹²⁶ Ibid., p.201

On pourrait ici objecter à Descartes que cette idée de l'infini pourrait lui venir de la simple négation de sa propre finitude. Descartes est très clair à ce sujet et refuse cette hypothèse. Selon lui, il est impossible de connaître l'infini à partir du fini, car l'infini possède plus de substance que le fini. Il faut voir ici une adhésion à l'idée que l'effet doit être proportionnel à sa cause ou, autrement dit, qu'on ne peut pas trouver le plus dans le moins. Ainsi pour Descartes, il est impossible d'arriver à l'infini par addition du fini. De plus, on ne saurait déduire plus de perfection de ce qui en a moins. Pour Descartes, la cause contient l'effet, mais l'effet ne contient pas la cause et ainsi, ce qui est le plus parfait est ce qui contient le plus de réalité (en puissance).

Et de là, il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait.¹²⁷

En fait, ce qui s'oppose le plus à l'infini cartésien n'est pas le fini, mais le néant. Le sans-limites s'oppose à ce qui possède toutes les limites, c'est-à-dire le néant. Le fini semble donc être un intermédiaire et posséder certaines limites. Toute la philosophie de Descartes se joue ici. Est-ce une réponse suffisante ? Est-il réellement impossible de connaître l'infini par nos propres moyens ? Le néant est-il le véritable contraire de l'infini ? Si c'est le cas, ne peut-on trouver en nous le néant ou son idée et par là expliquer la présence de l'idée de l'infini en nous ? Cette idée doit-elle nécessairement provenir de Dieu ? Nous y reviendrons avec Lévinas.

¹²⁷ Ibid., p.107

Un dernier point resterait à éclaircir quant à cette définition de l'infini. Peut-on réellement établir une équivalence entre l'infini et la perfection ? Descartes semble le croire. Pourtant, il n'utilise l'infini que pour expliquer de quelle manière cette idée est loin de ce dont elle est l'idée, pour en marquer la distance qui nous en sépare et l'impossibilité d'en atteindre une pleine compréhension. Descartes utilise donc cette face cachée de l'infini afin de la greffer à l'idée de perfection qui classiquement signifie «ce qui ne manque de rien». Il existe une énorme différence entre ne pas avoir de limite et ne manquer de rien. Tout au long de cette section, nous avons remis en doute cette équivalence entre infini et perfection, car nous croyons qu'il est légitime de soupçonner la présence du plus commun des sophismes, un paronyme.

Passage vers le corps

Croyant avoir prouvé l'existence de Dieu, d'un Dieu bon qui ne veut pas tromper, grâce à l'idée de l'infini, Descartes légitime l'utilisation des sens. Bien que ceux-ci soient faillibles, ils ne sont pas de prime abord trompeur puisqu'ils proviennent de ce Dieu. Revenons-nous au point de départ ? Pas tout à fait puisque Descartes a inversé l'intuition naturelle : Notre connaissance ne débute plus par les sens, mais par l'intellect, par l'âme. Il ne s'agit plus de comprendre le monde pour ensuite tirer les conclusions abstraites sur la nature du monde comme le faisaient les Anciens, mais bien de se recueillir sur soi, et donc sur l'intellect pour arriver à fonder rationnellement le monde. Cela amène aussi l'idée que le corps est possédé par l'âme, comme un attribut ou une partie négligeable. C'est précisément cette inversion qui poussera les successeurs de Descartes à parler d'un monde

« désenchanté », car l'homme n'en fait plus partie. L'humain en effet se retire dans son intériorité, dans son âme, et ne devient qu'observateur ou bien utilisateur du monde. Cette dernière idée comporte des conséquences énormes, surtout en éthique. Si ce monde n'est pas le nôtre, si nous en sommes détachés, nous pouvons nous permettre de le maîtriser et d'en faire ce que nous voulons.

L'erreur de Descartes, selon le commentateur Pierre Guenancia, est la suivante :

Si les sens nous trompent, c'est bien parce qu'ils sont, dans le monde constitué par des choses dites sensibles, la manière propre dont s'exerce ordinairement notre entendement. [...] Aussi est-ce l'entendement et lui seul qui commet des méprises et qui les corrige. Une condamnation de la sensibilité ou des sens serait une condamnation de l'entendement même.¹²⁸

On pourrait aussi objecter que de tenter d'expliquer le monde à partir de l'intellect, c'est-à-dire de lui donner un fondement a priori, comporte le danger de déformer la réalité pour lui imposer ces règles que nous trouvons, non pas dans le monde, mais dans notre raison. Il ne s'agit plus d'observer et de comprendre, mais de déduire et d'imposer. Cela dit, il reste, selon nous, que tout le travail honorable de Descartes consiste justement en cette tentative d'atteindre le monde extérieur, le sensible, à partir du monde intérieur, de l'âme, de passer d'une certitude interne à une connaissance externe, à l'inverse des sciences modernes qui aujourd'hui cherchent la conscience dans le corps. Il y a ici un pari à faire qui mérite notre attention. Il est possible que la conscience soit ainsi faite qu'elle puisse déduire le monde ; certains faits, comme les mathématiques, appuient cette idée, mais il est aussi possible qu'il y ait là une surestimation de notre capacité à comprendre la réalité a priori. Peut-on réellement comprendre l'un par l'autre ? Ne peut-on pas utiliser les deux procédés,

¹²⁸ Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p.23

empirique et rationnel, afin d'obtenir une image plus précise et plus fidèle de la réalité ? Sur ces deux modes de connaissance, Pierre Guenancia ajoute : « [d]'un côté une lumière qui fait voir, de l'autre une habitude qui fait croire, et, comme au milieu des deux, un sujet partagé entre ces deux registres différents d'évidences¹²⁹ ».

Dualité ?

Comme nous l'avons déjà mentionné, les propos de Descartes sont parfois plus nuancés qu'une simple dualité. Sous le questionnement répétitif d'Élisabeth, concernant l'union du corps et de l'esprit, Descartes finit par avouer qu'il est impossible de concevoir à la fois l'union et la séparation du corps et de l'esprit et par là il avoue qu'il s'agit d'abstractions utiles, mais non réelles. Il ajoute que puisque tous et chacun éprouvent l'union des deux, il vaut mieux concentrer nos efforts sur leur séparation. Cela montre bien que Descartes gardait à l'œil le concret, c'est-à-dire l'union de fait du corps et de l'esprit. Par contre, voulant répondre au questionnement d'Élisabeth, Descartes lui écrira :

Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme : car cela n'est autre chose que de la concevoir unie au corps.¹³⁰

Malheureusement, cela ne nous donne pas beaucoup plus d'explications sur le point de contact entre les deux et ne fait que nous replonger dans la problématique de départ. De

¹²⁹ Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p.31

¹³⁰ René Descartes, *Lettre à Élisabeth*, Egmond du Hoef, 28 juin 1643

quelle manière s'unissent l'âme et le corps ? Serait-ce grâce à l'infini qui, comme nous l'avons vu, permet de passer, dans la philosophie cartésienne, de l'esprit au corps et donc de l'unité de l'âme à la multiplicité du monde ? L'infini aurait-il le pouvoir d'unifier le multiple chez Descartes comme nous l'avons vu chez Plotin ? Le texte ne nous en dit pas plus sur le sujet, mais nous pouvons présager de quelle manière la philosophie de Plotin pourrait ici être utilisée afin de corriger celle de Descartes qui semble lui être complémentaire plutôt que révolutionnaire.

Bien que Lévinas lui-même reconnaisse qu'il se soit largement inspiré de l'idée de l'infini chez Descartes, les conclusions auxquelles il arrive sont bien différentes de ce dernier. Nous avons vu de quelle manière Descartes débutait sa philosophie et comment, de ce point de départ logique qu'est le cogito, il utilisait l'infini au sens de perfection ultime afin de reconnaître l'existence de Dieu et légitimer son point de départ, et par la suite réaffirmer la validité des sens et du monde extérieur. Nous verrons à présent de quelle manière Lévinas utilise les mêmes concepts et les mêmes cheminements sans toutefois arriver aux mêmes conclusions.

Le solipsisme

Chronologiquement, Lévinas débute sa philosophie sur le plan ontologique. Bien qu'il affirmera plus tard regretter ce choix, ses écrits de jeunesse utilisent un vocabulaire très marqué par l'ontologie. Ainsi, dans les premières pages de *Le temps et l'autre* on peut trouver une redéfinition de la «solitude» et de la «collectivité» comme formant des structures ontologiques indépendantes l'une de l'autre. Mettant de côté la collectivité à ce moment,

Lévinas prend le temps de définir la solitude. Il en parlera comme de l'unité indissoluble entre l'existant et son exister, autrement dit, comme de l'unité même du sujet. «On peut tout échanger entre êtres, dit-il, sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister.¹³¹» Cela est bien entendu teinté du cogito cartésien puisque c'est en fait le cogito que l'on ne peut pas partager.

Ce point de départ, que Lévinas reconnaît comme arbitraire, nous place en effet directement face à la problématique centrale de la philosophie cartésienne, c'est-à-dire le solipsisme. On se souvient que Descartes croit avoir dépassé cette problématique en remarquant que l'idée de l'infini, ne pouvant venir du moi, doit venir de l'extérieur. Par là, il pense prouver l'existence de Dieu mais, comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas aussi certain qu'il le croit. Pour Lévinas, « le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison [...] en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors¹³² ». Il s'agit donc ici d'un problème beaucoup plus fondamental et donc plus large et englobant que chez Descartes. Comment pouvons-nous sortir de l'universalité de la connaissance, autrement dit, comment pouvons-nous trouver quelque chose en dehors de la raison ? Dans les termes de Parménide, comment trouver quelque chose d'autre que l'être (seul objet de la pensée et donc de la raison) ? Comment sortir de la totalité qui nous apparaît avec Descartes et Lévinas si contraignante ?

¹³¹ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*[1947], 9^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004., p.21

¹³² Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*[1947], 9^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004., p.48

Le problème de la dualité corps/esprit cartésien est immédiatement déplacé vers une dualité intériorité/extériorité. Par la structure même de la raison, il y a, pour l'instant, impossibilité pour aucune chose d'être en dehors de celle-ci. L'intériorité lévinassienne est donc plus « permissive » si l'on peut dire que le concept d'esprit cartésien. Il ne s'agit plus de simplement rejeter les sens et par là même ce qui pourrait les produire, mais bien de remettre en doute la possibilité d'une extériorité au sens où nous l'avons définie. En effet, pour Lévinas si les sensations peuvent nous tromper c'est bien parce qu'elles sont réelles. On pourrait peut-être aller jusqu'à dire que pour Lévinas le « corps propre », c'est-à-dire le corps comme vécu, comme senti et ensemble de sensations, fait partie de l'intériorité. Lévinas ne vise donc pas seulement à démontrer l'existence du corps, mais bien de l'extériorité elle-même.

Dans un ouvrage plus mature, *Totalité et infini*, Lévinas décrit ainsi l'intériorité :

[...] la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puisent point leur signification dans l'histoire. L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est pendant, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible.¹³³

L'historien pointe du doigt des dates pour désigner l'apparition et la disparition d'un sujet, mais celles-ci n'ont aucune signification pour le sujet lui-même. C'est donc tout d'abord en redéfinissant le temps que Lévinas tentera de percer la totalité de l'être. Ce rôle sera cependant déplacé un peu plus tard vers le concept d'infini, mais nous y reviendrons.

¹³³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003, p.40

On pourrait se demander pourquoi le sujet, semblant se suffire à lui-même dans l'intériorité, recherche quelque chose d'autre ? Pourquoi tenter de percer la totalité ? En effet, l'intériorité, comme nous venons de la décrire, apparaît comme complète et autonome. « L'être séparé est *satisfait*, autonome et, cependant, recherche l'autre d'une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin - ni par le souvenir d'un bien perdu - une telle situation est langage¹³⁴ ». Nous reviendrons sur l'idée de langage plus loin. Pour l'instant nous pouvons nous interroger à savoir si le sujet est réellement autosuffisant. Nous avons vu précédemment que le sujet ne peut pas intégrer en lui son propre commencement et sa fin. N'y a-t-il pas là un manque, un mystère poussant au questionnement et à l'insatisfaction ? Suivant toute la philosophie de Lévinas, n'aurait-on pas pu dire que le sujet s'ouvre à l'Autre dans le but de se posséder plus complètement, d'englober, par l'Autre, son commencement et sa fin ? Ce n'est pas le chemin emprunté par Lévinas. Il voit plutôt dans le sujet, malgré sa satisfaction initiale un désir de l'Autre, de l'absolument autre. « Le Désir est désir dans un être déjà heureux : le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux¹³⁵ ». Ce Désir n'est pas accidentel ni temporaire, il s'agit au contraire d'un désir infini inscrit dans la nature infinie du sujet.

Chez Descartes, l'idée de l'infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini.¹³⁶

¹³⁴ Ibid., p.56

¹³⁵ Ibid., p.57

¹³⁶ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* [1982], Paris, Fayard, 1982, p.87

Il est intéressant de noter que par le même processus que Descartes utilisait pour atteindre Dieu, Lévinas atteint l'Autre. Certains identifieront cet Autre avec un grand A à Dieu, mais une telle interprétation semble réductrice et faire un saut qui n'est pas encore autorisé.

L'infinité du sujet

Avant de poursuivre, nous devons prendre le temps de bien saisir de quelle manière le sujet est infini chez Lévinas. En effet, il est assez difficile de bien cerner le jeu du concept d'infini qui entre ici en action. Cela s'explique naturellement par l'ambiguïté interne au concept de l'infini, mais il y a plus. Si dans ses œuvres de maturité Lévinas identifie l'infini à la perfection et au divin, ce n'est pas le cas dans ses œuvres de jeunesse. L'hésitation entre un vocabulaire ontologique et éthique se répercute dans l'interprétation de l'infini et à bien d'autres endroits. Si l'on se concentre principalement sur le Lévinas de *Totalité et infini*, nous sommes forcés de respecter cette hésitation et de comprendre l'Autre comme une indication imprécise et non comme Dieu lui-même.

Cela dit, de quelle manière Lévinas peut-il parler de l'humain comme étant illimité ? Selon une interprétation possible, chaque sujet est infini au sens cartésien de perfection et de sans limites. « Le sujet connaissant n'est pas partie d'un tout, car il n'est limitrophe de rien¹³⁷ », écrit Lévinas. Pourtant, Descartes voyait l'humain comme fini et limité. Qu'est-ce qui est différent chez Lévinas ? C'est sans doute ici qu'intervient le passage de l'ontologie à l'éthique. D'un point de vu ontologique nous pourrions dire, en suivant Aristote, que

¹³⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003, p.55

l'intellect humain, pouvant contenir toute chose, ne peut être aucune d'entre elles et se trouve du fait même comme séparé du monde. Lévinas dira, suivant cette idée : «être humain, cela signifie : vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres¹³⁸». Le sujet est donc infini de par sa capacité à contenir en lui toute chose, de par sa capacité à se retirer au-delà de l'être. Rien ne peut contenir l'esprit humain, aucune limite ne s'impose à son imagination et à sa raison. Il s'agit sans doute là d'une perfection bien modeste en comparaison de la perfection divine. Au sens éthique du Lévinas de maturité cependant, le sujet a en lui l'idée d'infini, comme chez Descartes, à la différence que cette idée ne renvoie pas à Dieu, mais à l'Autre, figure de Dieu, ce qui le conduit à une relation éthique. Nous reviendrons sur cette relation éthique.

Sans brimer ou limiter cette infinité, le sujet contient en lui un désir infini de l'Autre. Peut-être pourrions-nous affirmer que de la hauteur de son autonomie et de sa perfection, le sujet veut partager le monde.

Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son énergie dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs – (non pas quantitativement, mais, nous le verrons plus loin, en les mettant en question).¹³⁹

De quelle manière cette apparition de l'autre à travers le visage peut-elle remettre le sujet en question ? D'où lui vient ce pouvoir particulier qui lui ordonne et le responsabilise ? Plus que cela, le visage met en question sa spontanéité égoïste et instaure l'éthique et la vérité. «Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être¹⁴⁰». En

¹³⁸ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Néo* [1982], Paris, Fayard, 1982, p.97

¹³⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003,

p.213

¹⁴⁰ Ibid., p.54

effet, dans la plus pure solitude, dans une unité absolue, quelle différence pourrait-il y avoir entre vérité et illusion, entre être et apparence ? Ainsi, l'autre se révèle par son visage, mais plus que cela, il assiste à sa propre apparition en authentifiant sa présence par le langage. «La parole désensorcelle, car, en elle, l'être parlant garantit son apparition et se porte secours, assiste à sa propre manifestation¹⁴¹». Lévinas semble donc avoir réussi, grâce au visage, assisté du langage et de l'infinité du Désir de l'Autre, à dépasser l'intériorité solitaire et à atteindre l'extériorité de l'Autre.

Le langage

On pourrait maintenant objecter que le langage, en rejoignant l'Autre, le réduit au Même, que notre relation à l'Autre annule son caractère d'altérité. En effet, il se présente ici un problème logique. Comment peut s'effectuer le point de contact, comment cette dualité peut-elle entrer en relation sans être ramenée au même ? Lévinas présente le problème de manière très imagée :

Il faut donc que la fermeture de l'être séparé, soit assez ambiguë pour que d'une part, l'intériorité nécessaire à l'idée de l'infini reste réelle et non seulement apparente, que le destin de l'être intérieur se poursuive dans un athéisme égoïste que rien d'extérieur ne réfute, qu'il se poursuive sans que, à tous les mouvements de descente dans l'intériorité, l'être descendant en soi, rapporte par un pur jeu de la dialectique et sous forme de corrélation abstraite, à l'extériorité. Mais il faut d'autre part, que dans l'intériorité même que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi.¹⁴²

Lévinas répond à cette difficulté en affirmant que l'infinité d'Autrui est cela même qui maintient la séparation, l'extériorité au Même. L'on peut penser ici à Aristote pour qui la

¹⁴¹ Ibid., p.100

¹⁴² Ibid., p.159

définition de l'infini est ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose. À partir de cela, on peut imaginer deux êtres entrant en relation mais seulement à travers l'infini, ce qui rend la totale compréhension de l'Autre impossible. Il ne s'agit pas d'une distance physique qui sépare ces deux êtres ni d'une distance semblable à celle qui se trouve entre les individus d'une même espèce. Non, l'Autre est tout autre, il se révèle, mais ne donne pas son intériorité ; le sujet entre en relation avec lui sans « l'écraser ».

Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc recevoir Autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini.¹⁴³

C'est sur ce point précis que l'ambiguïté de l'infini nous semble le plus apparente chez Lévinas. L'infini, dans les œuvres tardives de Lévinas est un équivalent de Dieu et celui-ci se présente à nous à travers la figure de l'Autre, ce qui nous permet d'entrer en relation éthique avec lui. Cela dit, nous sommes forcés d'avoir un infini quantitatif à l'esprit pour rendre intelligible un tel passage où Autrui déborde toujours l'idée que nous pouvons en avoir où Il est in-compréhensible, c'est-à-dire impossible à englober.

Naissance d'une nouvelle éthique

Que peut-on conclure de cette utilisation nouvelle de l'idée de l'infini par Lévinas tel que défini par Descartes ?

¹⁴³ Ibid., p.43

L'idée de l'infini en moi, impliquant un contenu débordant le contenant – rompt avec le préjugé de la maïeutique sans rompre avec le rationalisme, puisque l'idée de l'infini, loin de violer l'esprit, conditionne la non-violence même c'est-à-dire instaure l'éthique.¹⁴⁴

Ainsi, ayant déplacé la provenance de l'idée de l'infini de Dieu à Autrui, ce dernier étant atteignable à travers la parole, Lévinas redéfinit l'enseignement, nous place dans une relation asymétrique où l'Autre devient notre maître et où l'éthique devient fondatrice. «Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan de l'éthique¹⁴⁵».

Nous avons déjà vu avec Plotin de quelle manière l'infini permet d'instaurer une nouvelle forme de connaissance ne se référant pas à l'être, mais à un senti et de quelle manière cela se traduit par une éthique chez Lévinas. La même idée se retrouve également chez Kierkegaard :

Quand l'éthique manque d'autre transcendance, au fond elle est de la logique, et s'il faut à celle-ci au moins ce peu de transcendance nécessaire à l'éthique pour sauver la face, elle n'est plus de la logique.¹⁴⁶

C'est précisément cette transcendance, ce passage délicat de la logique (voire de l'ontologie) à l'éthique que l'infini permet de réaliser. Au-delà de l'ontologie se trouve donc un principe régnant sur celle-ci et étant capable de fonder une éthique que l'on doit comprendre comme philosophie première.

¹⁴⁴ Ibid., 2003, p.223

¹⁴⁵ Ibid., p.220

¹⁴⁶ Soeren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Paris, Gallimard, 1979, p.21

Conclusion

À Descartes revient le mérite d'avoir vu la disproportion entre l'idée de l'infini et ce à quoi elle renvoie. Cependant, c'est à Lévinas que revient le mérite d'y avoir vu la dignité humaine et une base fondationnelle de l'éthique. Descartes, tentant d'atteindre le monde à partir de la raison, n'avait pas vu que sa méthode le maintenait enfermé en lui-même. Se percevant comme un être limité, il s'offrait tout entier à la totalité où un être inconnu et inaccessible devenait le garant de la réalité à travers l'infini. Lévinas, utilisant les mêmes bases de réflexion que Descartes, mais déplaçant la provenance de l'infini d'un Dieu lointain à un Autre auquel le sujet fait face concrètement et qui assiste à sa propre manifestation par le visage et le langage, fonde la dignité à la fois du sujet et de son Autrui et instaure de cette manière une nouvelle éthique.

Conclusion

Nous avons vu tout au long de ce travail l'émergence du concept d'infini et ses implications à différents niveaux de la réalité. Bien entendu il reste beaucoup à dire, mais nous croyons avoir réussi à tisser une toile conceptuelle assez large afin de bien comprendre les questions et les enjeux majeurs de ce concept.

Anaximandre fut le premier à parler explicitement de l'infini et à en faire à la fois une matière première et un premier principe transcendant, quoique ce terme ne pouvait pas avoir la même portée qu'aujourd'hui, après Parménide. Dès ce moment, l'infini semblait être condamné à hésiter entre deux niveaux de réalité, entre l'inachevable, l'indéterminé et l'illimité, la perfection. Cette dualité persistera chez tous les philosophes postérieurs, à l'exception de Parménide. Nous avons vu, en effet, que Parménide pose la perfection de la finitude. Son monde métaphysique est achevé et éternel, mais il est à la fois, immobile et vide comme le fait remarquer le commentaire de Marcel Conche et son association de l'être à l'«il y a». Les philosophes qui suivirent furent forcés de réhabiliter l'infini afin d'expliquer la diversité et le mouvement de notre monde, mais les principes de Parménide (l'impossibilité du néant, l'immobilité de l'éternel, l'existence de la métaphysique, etc.) resteront à jamais gravés dans la conscience des philosophes. Par la suite, nous avons examiné la philosophie

d'Anaxagore qui nous présente un système à deux niveaux où l'infini devient une qualité qu'il attribue à la fois aux homéomères et au *νοῦς*.

L'apport le plus important d'Aristote au débat, en plus de sa critique et synthèse des positions le précédant, fut sans aucun doute la distinction entre l'infini en puissance et l'infini en acte, le second étant impossible. Cette position marque fortement la conception de l'infini comme simple potentialité, simple inachevé et en soi inachevable. L'infini est alors «ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose». Plotin réhabilitera l'infini comme perfection dans un remarquable système aussi complexe que cohérent. L'infini se trouve partout dans le système de Plotin, c'est la trace de l'Un en chaque chose, ce qui procure l'unité aux diverses réalités. Nous avons peut-être ici la seule philosophie qui conçoit l'infini comme un principe unificateur de la multiplicité. Il faut avouer que d'associer l'unité et l'infinité n'était pas une mince tâche et demanda à Plotin plus qu'une contorsion intellectuelle.

Nous avons par la suite exploré deux philosophies de la modernité. Descartes, croyait, grâce au concept de l'infini réussir à prouver l'existence de Dieu. Si cette conclusion peut être critiquée, il n'en reste pas moins qu'il utilisa l'infini pour «trouer» la conscience humaine et en sortir, pour permettre la transcendance et rejeter le solipsisme. Lévinas utilisa le même processus, mais au lieu d'atteindre Dieu par l'infini, il atteint l'Autre. Sur cette relation à l'Autre et l'autre à travers l'infini, il put fonder une toute nouvelle éthique.

Quelles conclusions peut-on tirer de tout ceci? Y aurait-il une constante qui reviendrait chez tous les auteurs et que l'on pourrait concevoir comme la véritable définition de l'infini? Nous sommes passés de l'antiquité à la modernité, de recherches purement ontologiques à une quête religieuse pour aboutir à des fondements éthiques. Il est évident,

après ce que nous venons d'explorer, que l'infini est un concept aux multiples définitions. Tenter de le réduire à une seule interprétation univoque serait en perdre la richesse.

Cela dit, nous pouvons tenter d'explicitier quelques conclusions générales qui ne sauraient être que très modestes et certainement pas définitives. Nous pouvons tout d'abord noter comment il est difficile de saisir ce que signifie l'infini. Comme nous l'avions déjà mentionné en introduction et l'avons répété tout au long de ce travail, deux conceptions totalement opposées de l'infini s'affrontent continuellement. Il y a d'un côté l'infini comme inachevé et imperfection, «ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose» et de l'autre, l'infini comme illimité et perfection, «ce en dehors de quoi il n'y a rien». Cette opposition est persistante, mais intellectuellement inacceptable. Trois solutions s'offrent à nous. Soit, nous sommes en présence de deux réalités distinctes que nous unissions à tort sous un seul concept, auquel cas il faudrait choisir une nouvelle appellation pour l'une des deux réalités. Soit, il s'agit de deux extrémités d'une seule réalité, auquel cas tout le travail de définition de l'infini en soi resterait à faire, l'inachevé et l'illimité n'étant que des degrés de cette même réalité. Soit encore, l'opposition n'est qu'apparente et cache une unité de sens, auquel cas il nous faudrait expliciter cette unité cachée. Nous ne saurions trancher ici entre ces trois possibilités. Sans doute, chacune d'elles pourrait donner lieu à de très intéressants débats

Nous pouvons également remarquer que l'infini est considéré par plusieurs, à la suite de Plotin, comme une unité. En effet, l'infini comme perfection est bien souvent attribué à Dieu ou même identifié à lui. S'agit-il d'une réduction, d'une métaphore, d'une analogie... Cette unité de l'infini semble bien souvent être postulée plutôt qu'argumentée. Il nous semble pourtant que l'infini est tout d'abord une quantité, ou plutôt le dépassement de toute quantité. Qu'ajoute-t-on à l'idée de Dieu lorsque nous le qualifions d'infini? L'expression «infinie perfection» ne signifie-t-elle pas «toutes les perfections»? Il semble que oui et non. Il

semble en fait que toutes les perfections transcendent en fait chaque perfection particulière pour donner une unité de perfection. On retrouve le même phénomène en mathématique, dans les calculs infinitésimaux, lorsque nous affirmons que 0,9 périodique est égal à 1. Est-ce qu'il y a un saut ? Reste-t-il une infiniment petite différence entre les deux ? Serait-ce une caractéristique de l'esprit humain que d'avoir la capacité de faire une unité de l'infini ?

L'infini est également ce que nous pourrions appeler une «clef transcendantale», capable de traverser les différents niveaux d'être, n'étant jamais englobé par aucun. C'est ce que nous avons vu avec Anaxagore où l'infini est à la fois présent dans le premier principe et dans la matière, et avec Plotin dans tout son système. La même idée se trouve évidemment chez Descartes et Lévinas. Il est intéressant de noter que le seul philosophe ayant totalement rejeté l'infini, Parménide, fut incapable d'atteindre la réalité de l'homme à partir de sa métaphysique, le pont entre les deux était coupé, la transcendance impossible.

Une dernière considération, peut-être en lien avec la précédente, concerne davantage la modernité, quoique la même chose pourrait probablement se dire des Anciens. Descartes est sans doute celui qui a le plus marqué la conception de l'infini comme d'un concept incompréhensible, c'est-à-dire impossible à «prendre avec», inenglobable. C'est un constat d'échec pour la raison humaine, jamais elle n'arrivera à objectiver l'infini, à le dépasser pour l'englober. Même si nous donnions à l'esprit humain un pouvoir de compréhension infini, ce pouvoir ne pourra jamais qu'être parallèle à l'infini lui-même. L'infini est donc un concept qui troue notre raison, il déborde notre conscience.

Voilà, ce que nous pouvons conclure de notre étude sur le concept d'infini, étude qui est fort incomplète et qui appelle d'innombrables compléments de recherches.

Bibliographie

Les noms d'auteurs sont rangés en ordre alphabétique.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Φ , Δ , Traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Agora, Paris, 1992.

ARISTOTE, *Physique*, III Traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2000.

BREHIER, Émile, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1968.

CONCHE, Marcel, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, Presses universitaires de France, 1991.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 1992 (extraits).

DESCARTES, René, *Lettre à Élisabeth*, Egmond du Hoef, 28 juin 1643.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, Paris, 1992 (extraits).

EINSTEIN, Albert et INFELD, Léopold, *L'Évolution des idées en physique*, Flammarion, Champs, Paris, 1982 (extraits)

GUENANCIA, Pierre, *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.

GUYOT, Henri, *Infinité divine, Depuis Pilon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris, Félix Alcan, 1906.

HEISENBERG, Werner, *Physique et philosophie*, trad. Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p.53-74.

JAEGER, Werner. *À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, traduit de l'allemand, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, ch. VI, p.99-117 ; et 239-242.

LÉVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, VRIN, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, [1975-76], établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Grasset et Frasnelle, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Néo* [1982], Paris, Fayard, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre* [1947], 9^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel, *Positivité et transcendance* (recueil). Suivi d'études sur Lévinas et la phénoménologie, J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1949], Paris, Le livre de poche, 2003.

NARBONNE, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, suivi de *Heidegger – Plotin : henosis et Ereignis*, Paris, VRIN, 2001.

NARBONNE, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec*, suivi de *Cents ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, par Wayne Hankey, Paris, VRIN; Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, coll. «Zétésis», 2004.

PARMÉNIDE, *Le poème : Fragment*, Traduit, présenté et commenté par Marcel Conche, PUF, 1996.

PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf. «La nuit surveillée», 1996.

RIST, John M. , *Plotinus : The Road to Reality*, Great Britain, Cambridge University Press, 1967.

Le numero 1 mondial du memoires



www.rapport-gratuit.com

clubmemoire@gmail.com