



HAL
open science

Les Grecs ont-ils contemplé l'infini ?

Jean-Joël Duhot

► **To cite this version:**

Jean-Joël Duhot. Les Grecs ont-ils contemplé l'infini ?. Anikó Ádám; Enikő Sepsi; Stéphane Kalla. Contempler l'infini, L'Harmattan; Károli Gáspár Egyetem, pp.17-30, 2015, collection Károli, 978-2-343-05400-1. hal-01753925

HAL Id: hal-01753925

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-01753925>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Grecs ont-ils contemplé l'infini ?

Si on avait soumis le titre de ce colloque à un philosophe grec, il eût sans doute été fort surpris. En effet, loin de comprendre l'évidence, certes floue, mais partagée, qui nous réunit ici, il n'aurait sans doute vu dans l'invitation à contempler l'infini, qu'un appel à observer ce qui n'a ni ordre, ni organisation, ni structure, c'est-à-dire un quasi-inobservable, dont l'observation ne peut, en tout cas, que décontenancer, puisque l'absence de forme, et donc de rationalité, ne prête justement à aucune autre observation.

D'où vient ce décalage ? De ce que les Grecs ne pensaient pas l'infini. On s'imagine généralement que les mots ont un sens qui existe en soi, et qu'une bonne définition permet de saisir – d'où l'importance des définitions. Pourtant, si les mots ont un sens, à défaut de quoi aucun raisonnement ne serait plus possible, ce sens n'est pas une donnée universelle, ce que les professeurs de philosophie soucieux de définitions ne prennent pas toujours en compte. Aussi paradoxal que cela paraisse, il n'y a pas de concepts premiers en philosophie : l'historien généalogiste de la philosophie, héritier de la perspective archéologique foucauldienne, que je suis, n'a pu qu'en faire le constat : tous les concepts philosophiques sont construits. Comme l'a montré Foucault, les concepts ne prennent sens qu'à l'intérieur d'une *épistèmè*, c'est-à-dire d'un système sans lequel ils ne sont rien. L'*épistèmè* grecque n'a pas fait de place à l'infini, ce qui ne signifie pas que les Grecs n'avaient pas (encore) découvert l'infini, mais qu'ils n'en avaient pas construit les conditions d'émergence. Il serait certes tentant de voir dans notre découverte de l'infini un progrès – nous pensons quelque chose qui aurait échappé aux Grecs –, mais on peut aussi retourner la perspective : n'avons-nous pas inventé un monstre que les Anciens auraient sagement tenu à l'écart ?

C'est en effet comme tel que les Grecs l'ont perçu – et fui –, puisqu'il apparaît chez eux sous la forme de la régression à l'infini, impasse sans fond qu'il faut à tout prix éviter, raison pour laquelle, tant pour Platon (*Lois* X), que pour Aristote (*Métaphysique* XII, 7), il doit y avoir un premier moteur. D'entrée de jeu, l'infini est ainsi exclu par les Grecs, parce qu'il ne peut entrer dans aucun raisonnement. *A contrario*, les paradoxes de Zénon d'Élée illustrent l'absurdité qui résulte d'un calcul poursuivi à l'infini. L'infini est une trappe qui rend la pensée inopérante.

L'infini est en effet source de paradoxes redoutables, qui, depuis Cantor, ont défié les mathématiciens, et il suffit d'examiner le concept pour en constater l'étrangeté. C'est un concept exclusivement négatif, qui ne peut être nommé que par ce qu'il n'est pas : *infini*, et non par ce qu'il serait. Dans tous les couples d'opposés, chacun a sa forme positive : bon-mauvais, gentil-méchant, riche-pauvre, grand-petit, vertueux-vicieux..., alors que l'infini ne peut se formuler et se penser que par la négation du fini, ce qui en fait une sorte de monstre conceptuel, un être qui ne peut se dire que comme non-être. L'être de l'infini est donc un indicible, mais cette indicibilité nous questionne sur son être : s'il ne peut se dire positivement, n'est-ce pas, tout simplement, parce qu'il n'est pas ? Qui peut dire que l'infini existe ? Pour Aristote, il est en puissance, mais non en acte.

Qu'il existe ou non, l'infini pourrait sembler à première vue une hypothèse qui se présente naturellement à l'esprit. Il est pourtant facile de voir qu'il n'en est rien : en effet, le contraire du fini n'est pas *a priori* l'infini, mais ce qui n'est pas fini, l'inachevé, le travail non réalisé. Aux multiples sens du fini s'opposent ceux du non fini. Les Grecs ne se sont pas attardés sur l'opposition, qui reste pour eux purement pratique, entre ce qui est achevé et ce qui ne l'est pas. Leur thématization du fini ne porte pas sur l'état d'achèvement d'un projet, mais sur l'organisation spatiale d'un objet, et le concept opératoire qui fonctionne ici est celui de limite (πέρας), qui est à prendre au sens concret du terme. De ce fait, les Grecs n'opposent pas le fini et son contraire, opposition purement factuelle, qui présente un faible intérêt

philosophique et surtout, on l'a vu, qui ouvre une trappe logique sans fond, mais la limite et le non-limité, ce qui n'est pas du tout la même chose. Il ne s'agit pas, en effet, de faire jouer le limité et l'illimité, mais d'articuler la limite, marque de discontinuité, sur le continu qu'est le non-limité (ἄπειρον). La limite est une frontière qui permet de transformer le continu en discontinu. L'argumentation platonicienne n'oppose pas le non-limité au limité, ce qu'on attendrait logiquement, mais à la limite : ce ne sont pas deux contraires, et le premier a besoin du second pour sortir du chaos. Le vrac que constitue le non-limité, attend des limites pour prendre forme. On comprend dès lors la principalité de cet *apeiron* chez certains présocratiques : c'est une sorte de chaos originel, quelque chose comme le tohu-bohu de la *Genèse*, qu'une série de découpages met en forme par étapes. L'*apeiron*, que, faute de mieux, je traduis par *non-limité*, est un état de vrac, auquel seul un découpage, par frontières et mesures, peut permettre de donner une forme, un peu comme un tas de terre qu'on transformerait en briques en la mettant dans des cases pour la faire sécher. Dans la structuration mathématique de l'âme du monde, qu'il opère dans le *Timée*, Platon utilise implicitement le modèle de la corde vibrante qu'un découpage en des points précis – qui en constituent des limites –, comme deux, un demi, trois demis ou deux tiers, permet de faire sonner à l'octave ou à la quinte, produisant ainsi une harmonie musicale, qui constituera la base théorique du postulat de la mathématicité¹ du cosmos.

Il est donc clair que l'infini ne pouvait être en aucune façon un objet de contemplation pour les Grecs, mais il serait sans doute illusoire de voir simplement dans cette absence la marque d'un progrès dont nous serions les bénéficiaires : nous verrions ce que les Grecs ne voyaient pas. On doit retourner la perspective : si les Grecs refusaient de voir l'infini parce qu'ils considéraient qu'il n'y avait rien à voir, ne faudrait-il pas se demander si l'infini n'est pas une fiction – sinon positivement innommable, du moins innommable positivement – que nous ferions semblant de voir ? Autrement dit, l'infini est-il une illusion ? Derrière son apparente évidence, cette question n'a pas de sens pour l'héritier de Foucault que je suis : la question est, en fait, de savoir dans quelle *épistèmè* le concept d'infini peut incarner un sens. Il ne s'agit pas de savoir si on peut, on non, contempler l'infini, mais quelles sont les structures épistémiques qui en font surgir l'expression, et en donnent au moins l'impression, sinon l'illusion, de la possibilité.

Piège pour le raisonnement, l'infini ne pouvait donc être conçu par les Grecs comme une réalité positive.

Qu'en est-il de la contemplation ? Ici encore, le décalage entre les configurations épistémiques risque d'être source de nombreux malentendus. Pourtant, si l'infini est effectivement un concept quelque peu étrange, la contemplation semble être une attitude transculturelle. Dans toutes les sociétés, on contemple les beautés naturelles, le ciel, le spectacle grandiose que peut donner un coucher de soleil... Cela devrait certes suffire à faire de la contemplation un comportement premier qui constituerait une constante de l'humanité ; pourtant ce n'est pas l'acte de contemplation qui nous intéresse ici, mais la manière dont on le conceptualise, et en cela les décalages culturels sont pleinement opérants.

Le lexique de la pensée grecque paraît faire une place importante à la contemplation : θεάομαι, θεωρεῖν et même, de manière peut-être un peu moins directe, νοεῖν, renvoient à quelque chose comme la contemplation. En tout cas les deux premiers, dans lesquels on reconnaît la racine² que nous retrouvons dans notre *théâtre*, peuvent se traduire par *contempler*. On saisit immédiatement la difficulté qui surgit : les dérivés les plus connus du verbe *theôrein*, θεωρία et θεωρήμα sont devenus notre *théorie* et notre *théorème*, qui se

¹ . L'emploi de ce terme constitue un néologisme commode, que j'ai utilisé dans des articles antérieurs.

² . Notons qu'il n'y a aucune parenté étymologique avec *theos*, dieu.

situent justement aux antipodes de la contemplation. En effet, la contemplation s'ouvre avec le silence de l'intelligence rationnelle, dont la théorie et le théorème sont les manifestations les plus emblématiques. Si donc les Grecs expriment les produits de la rationalité conceptuelle sur la même racine qui renvoie à ce que nous appelons la contemplation, c'est qu'ils ne voient pas du tout la même chose que nous dans la contemplation.

Qu'est-ce qui oppose radicalement, pour nous, contemplation, d'une part, et théorie et théorème, d'autre part ? Ou, pour le dire autrement, pourquoi l'effacement de l'intelligence rationnelle est-il nécessaire à l'éveil de la contemplation ? Contempler n'est pas penser, encore moins raisonner, c'est s'abîmer, se perdre dans le spectacle contemplé : le point limite de la contemplation est l'idéal d'une fusion avec ce qui est contemplé. Dans la contemplation, le sujet vise à disparaître dans l'objet, à se fondre en lui. Quand on contemple un paysage magnifique, on se sent aspiré par lui, on oublie sa singularité individuelle pour s'unir à la beauté grandiose qui nous plonge dans une contemplation qui est un état modifié de conscience, dans lequel on échappe à son identité pour se sentir étendu jusqu'à l'immensité sans fin de la beauté qui nous attire. Le temps disparaît, et, avec lui, le souci des réalités concrètes et de l'organisation rationnelle des choses.

Or cette caractéristique fusionnelle de la contemplation, dans laquelle l'objet disparaît en tant que tel, puisque nous nous unissons à lui, abolissant ainsi la distance et l'altérité, est justement l'inverse de ce qui fait la théorie et le théorème, qui ont précisément pour fonction de saisir leur objet. Pour le dire autrement, alors que la contemplation, attitude passive, consiste à se laisser absorber par son objet, la théorie, qui culmine dans le théorème, opère une saisie complète de son objet : dans le théorème, nous réalisons une construction intégrale de notre objet. Contemplation et théorisation fonctionnent donc bien dans deux directions diamétralement opposées, la première est passive, et la seconde active, dans la première le sujet vise à se fondre avec son objet, tandis que dans la seconde, il le détermine entièrement en tant qu'objet pour le saisir par son intelligence rationnelle, qui doit, inversement, sommeiller pour que s'éveille la contemplation.

Si ces verbes *theomai* et *theôrein* se traduisent certes par *contempler*, ce n'est pas leur seul sens, ils signifient aussi *observer, examiner, regarder un spectacle...* Les Grecs n'ont donc pas distingué l'observation et la contemplation, ils désignent l'action de regarder longuement et attentivement, mais non l'état d'esprit qui peut induire chez celui qui observe, une légère transe fusionnelle quand le raisonnement s'efface. Le lexique grec peut donc, par le biais de l'observation, de l'examen rigoureux, glisser de la contemplation à l'analyse conceptuelle et à la démonstration rationnelle, en l'occurrence à la théorie et au théorème.

Faut-il en déduire que les Grecs n'ont pas expérimenté cet état légèrement modifié de conscience que nous vivons dans la contemplation ? L'examen des textes laisse entendre que, s'ils n'avaient pas de terme pour désigner ce que nous entendons par là, ils savaient qu'il y a un état totalement différent, au-delà de l'observation.

On connaît la distinction platonicienne de l'intellect (*noûs*) et de l'intelligence discursive (*dianoia*). Le *noûs* est un concept clef chez Platon, puisqu'il est commun à l'homme et à Dieu. Plus précisément, Dieu est *noûs* (comme, d'ailleurs, l'était déjà le Dieu d'Anaxagore), ce qu'il sera encore chez Aristote, de sorte qu'il possède la connaissance totale : il est σοφώτατος³. L'homme ne possède évidemment pas la connaissance absolue, comme l'indique l'allégorie de la Caverne⁴ : l'intelligence humaine ne saisit que des ombres du réel. Toutefois, il peut arriver à l'homme de sortir de la Caverne et de voir directement la réalité, mais il lui est impossible de rien en faire partager à ceux qui sont restés enfermés, dont aucun n'acceptera de le croire. Cela a une implication capitale : la vérité ne peut ni s'expliquer ni se démontrer, et ne relève que de la *vision*, que, dans le *Phèdre*, Platon rapproche de

³ . *Lois* X, 902 e. Rappelons que *sophia* ne désigne pas la sagesse, mais la connaissance.

⁴ . *République* VII.

l'épopée⁵, vision mystérieuse qui vient clore l'initiation, par exemple aux Mystères d'Éleusis. L'homme peut donc, de manière exceptionnelle et fragmentaire, accéder à cette intuition du réel – apanage divin – qu'est la vision noétique, ce qui fait du *noûs* la faculté la plus élevée de l'homme, faculté qui n'est donnée que très rarement et à bien peu d'hommes. Et le savoir absolu que constitue cette vision du prisonnier sorti de la Caverne, est intraduisible dans la linéarité de la démonstration : le vrai se contemple et transcende le raisonnement.

La contemplation noétique est donc tout à fait singulière : il ne s'agit pas de s'abîmer dans la contemplation d'un paysage pour s'absorber dans sa beauté, mais d'atteindre un état quasi-divin de conscience qui consiste à voir directement le réel, œuvre divine, dans sa relation avec le divin.

Nulle place pour l'infini dans ce divin, bien évidemment. Puisque Dieu est parfait, il ne lui manque rien, et on ne saurait lui prêter aucun inachèvement. Sa plénitude doit être totale, il ne saurait relever d'un processus sans fin.

Ce n'est pas la contemplation pour elle-même qui intéresse Platon, il se trouve que le sommet du savoir est pour lui cette intuition intellectuelle, qu'on peut décrire comme une forme de contemplation.

Aristote hérite de son maître le caractère noétique du divin, qui fait du *noûs* la partie la plus élevée – et donc la plus divine – de l'homme. Comme celui de Platon, le Dieu d'Aristote est *noûs*, mais, en raison de la supériorité de l'acte sur la puissance, il doit être toujours en acte, et l'acte d'un intellect est d'exercer en permanence son intellection, c'est-à-dire son intuition intellectuelle. Pour le dire autrement, le Dieu d'Aristote est dans une contemplation constante, et comme la contemplation est, pour le Stagirite, l'acte le plus élevé qui soit, Dieu qui, du fait même de sa perfection, ne saurait être que dans ce qui est le plus élevé, doit être uniquement dans cette contemplation. Reste un problème : que contemple Dieu ? S'il contemple quelque chose qui soit plus élevé que lui, il n'est pas ce qui est le plus élevé, ce qui contredit sa perfection (dont le postulat est une évidence indiscutée pour les Grecs de ce temps), et s'il contemple ce qui est en dessous de lui, il fait entrer en lui – puisque sa nature est la contemplation – quelque chose d'inférieur, qui le fait par là même déchoir de sa perfection. La seule solution qui reste est donc l'autocontemplation divine : Dieu est tout entier dans l'acte de se contempler, dans son auto-*noûs* (νόησις νοήσεως), de sorte qu'il est l'acte pur de cette contemplation de lui-même, donc de lui-même en train de se contempler se contemplant dans une régression à l'infini de son auto-contemplation.

Une telle régression à l'infini est évidemment inacceptable pour Aristote, aussi en élimine-t-il le risque par une affirmation radicale : dans la contemplation, il peut y avoir fusion du sujet et de l'objet. Il refuse de voir que cette affirmation – pur postulat sans argumentation – est contradictoire, même si elle correspond effectivement à l'idéal de la contemplation : si, en effet, le sujet et l'objet fusionnent *réellement* dans la contemplation, il n'y a plus de contemplation, du simple fait que la contemplation implique structurellement la dualité du contemplant et du contemplé. Que la contemplation vise la fusion du contemplant avec le contemplé, ne signifie pas qu'elle doive se réaliser, puisque, si c'est le cas, il n'y a plus de contemplant, et donc plus de contemplation. La solution aristotélicienne est intenable : soit Dieu tombe dans la trappe de la régression à l'infini de son auto-contemplation, soit il fusionne avec lui-même dans sa contemplation, et il cesse donc de pouvoir se contempler, alors même qu'il est l'acte de cette contemplation...

On peut rappeler au passage, que cette solution est intenable non seulement intrinsèquement, mais aussi métaphysiquement. Elle conduit en effet à isoler totalement Dieu, par une application stricte du principe de sa perfection absolue, ce qui le sépare radicalement d'un monde dont il ne peut plus être le Créateur. J'ai distingué trois formes de théologie :

⁵ . ἑποπτεύοντες, *Phèdre* 250 c 4.

l'onto-théologie, la poïo-théologie et la praxéo-théologie, la première pensant l'être de Dieu, la deuxième, Dieu comme Créateur, et la troisième, Dieu comme acteur intervenant dans le monde. L'hypertrophie onto-théologique d'Aristote vide la théologie de tout ce pour quoi nous pouvons avoir besoin de Dieu pour penser le monde. Tout entier dans son être, le Dieu d'Aristote ne peut rien faire (alors qu'il est acte pur). Le Stagirite est donc contraint d'imaginer une solution étrange : Dieu, premier moteur, doit conduire, comme objet d'amour, les moteurs intermédiaires, divins eux aussi, à tourner (par amour !) et ainsi à être le principe du mouvement cosmique... Il faut rendre justice à Aristote : il n'a jamais été aristotélien, pas plus, d'ailleurs, que ses élèves. En effet, non seulement il n'a pas publié cette construction théologique improbable, mais encore, son disciple, collaborateur et successeur, Théophraste, montre, dans ses notes publiées sous le titre de *Métaphysique*, qu'il n'y croit pas, et le Lycée n'a pas revendiqué cette position, absente de tous les débats philosophiques de l'époque hellénistique. Bref, de l'avis même de son concepteur et de ses proches, le Dieu intellect, contemplation pure, premier moteur par amour, était une impasse.

Qu'en est-il de la contemplation elle-même pour Aristote, pour qu'il y voie l'unique activité digne du divin ? L'*Éthique à Nicomaque* (X) développe une conception enthousiaste du *theôrein* (θεωρεῖν) et de la vie théorétique (θεωρητική) du *noûs*, dont c'est l'activité, la *θεωρία*, concept flottant, dont l'ambiguïté intrigue, puisque la dérive sémantique du terme vers la rationalité discursive que porte la notion de théorie, semble faire disparaître l'opposition platonicienne entre *noûs* et *dianoia*, intellect et raison discursive. C'est que, malgré son éloge vibrant de la contemplation, dont l'exercice constitue le bonheur parfait⁶, Aristote glisse parfois de l'intellect au raisonnement, au point qu'il semble ne plus les distinguer. La seule explication possible est que, s'il ne fait pas vraiment de coupure entre l'intellectif, qui relève d'une intuition du réel, donnée dans un état modifié de conscience, et l'intellectuel, qui résulte de l'activité normale de la pensée théorique, c'est qu'en fait, il n'a pas expérimenté cet état modifié de conscience qui explique aussi bien l'allégorie de la Caverne, que l'opposition du *noûs* à la *dianoia*. Dès lors, l'éloge aristotélien de la vie théorétique n'est rien d'autre que celui du savant, du chercheur, du théoricien, et la glorification affichée de la contemplation ne renvoie qu'au plaisir – un peu surjoué – de faire de la théorie. Tout ça pour ça, donc, et Aristote escamote la *theôria* sous la théorie. Tout comme il a déroulé sous les pas de Dieu le tapis rouge de la reine d'Angleterre, lui rendant tous les honneurs et lui ôtant tous ses pouvoirs, il a héroïsé la contemplation, partie divine, ou, du moins – il n'est pas bien sûr – la plus divine de l'homme, en la vidant de son essence.

Quant à l'idée elle-même que Dieu doit contempler parce que c'est l'activité la plus noble et qui donne le plus de bonheur, elle repose évidemment sur une confusion : ce qui rend heureux dans la contemplation, ce n'est pas la contemplation elle-même, mais la beauté de l'objet contemplé. On éprouve du plaisir à contempler si on contemple quelque chose qui nous élève, et non pas simplement parce qu'on contemple, de sorte que ce bonheur contemplatif ne saurait s'appliquer à Dieu. C'est parce que l'objet de la contemplation nous fait sortir de nous-mêmes en nous appelant vers le haut, que la contemplation est source de bonheur, de sorte que, puisque Dieu ne saurait s'élever, la contemplation n'a rien à lui apporter. Aristote impute à l'acte seul de contempler, ce qui est en réalité l'effet de l'objet de la contemplation.

Le platonisme, dans la perspective du *Banquet*, qui voit dans la beauté contemplée un point de départ pour la contemplation de la beauté en soi, maintiendra cette logique ascensionnelle, que réaffirme Plotin. Cependant, si les beautés terrestres peuvent nous mener à la contemplation de quelque chose de divin, c'est parce qu'au-delà de la réalité physique concrète de l'objet beau, nous sommes séduits par ce qui fait sa beauté, à savoir l'harmonie de

⁶ . *Éthique à Nicomaque* X, 1178 b 7-8.

ses proportions, qui est le reflet de la beauté divine. C'est la perfection harmonique, c'est-à-dire l'achèvement absolu – le contraire même de l'infini – qui constitue le fil conducteur de la contemplation. Et, loin d'aboutir à l'infini, cette contemplation, si elle va jusqu'au bout de la conversion, aboutira à l'union à l'Un, pointe absolue du divin, dont la clôture radicale qu'implique le nom, est évidemment incompatible avec l'infini, qui, en soi, est ouverture. La finalité de la contemplation néoplatonicienne est d'être un avec l'Un, et donc dans le pôle le plus opposé possible à l'infini.

Comment, avec ces contraintes rationnelles et idéologiques, l'infini a-t-il pu acquérir cette positivité qui reste paradoxale, puisqu'elle ne peut, de toute façon, se dire que sur le mode négatif du non-fini ? Ou, pour décaler un peu la perspective, la rigueur des problématisations antiques ne nous laisse-t-elle aucune marge de manœuvre, auquel cas l'idée de contempler l'infini serait un pur fantasme dépourvu de sens réel ?

Peut-on penser l'infini autrement ? Il est un domaine dans lequel le paradoxe de ce concept négatif s'intègre structurellement : la théologie négative. On sait que, contrairement aux précisions théologiques impossibles d'Aristote, les néoplatoniciens avaient compris que toute énonciation sur Dieu était nécessairement inadéquate à son objet, les termes désignant les réalités créées étant nécessairement inadéquats à celui qui les a créés. Si donc on ne peut dire ce que Dieu est, il reste soit à tenir sur lui un discours analogique, soit à dire ce qu'il n'est pas, ce qui est le principe de la théologie négative. Les Grecs, du fait de leur rejet de l'infini, ne sont pas allés jusqu'à l'intégrer à leurs formes de théologie négative. C'est seulement au Moyen-Âge que, par opposition à la finitude humaine, Dieu apparaîtra comme celui qui n'a aucune finitude, symétrie qui n'aurait pas eu de sens dans le néoplatonisme païen, qui n'oppose pas radicalement l'homme au divin, mais essaye de trouver le moyen de remonter jusqu'à l'Un (qui est, on vient de le voir le contraire même de l'infini). Le christianisme brise cette continuité, qui ne peut plus être rétablie que par la Grâce, qui nous est, ou non, accordée du fait de la médiation sacrificielle du Sauveur⁷. C'est dans la coupure douloureuse qui sépare l'homme et Dieu, coupure induite par le péché, que la transcendance divine exacerbe le contraste entre l'homme et Dieu, ce qui rend ainsi évidente l'infinitude divine. Dieu est donc au-delà de toute mesure : *infiniment* bon, *infiniment* grand... *Infiniment* ne se dit pas en grec. À l'homme fini s'oppose ainsi Dieu infini, mais d'une infinitude plutôt que d'une infinité qui, au fond, ne veut rien dire, sinon que Dieu dépasse toute mesure et, par là même, toute pensabilité. Dire l'infini de Dieu, c'est renoncer *ipso facto* à le penser, en lui prêtant un attribut impensable et uniquement négatif. L'infini est, par excellence, le concept qui permet le mieux de dire Dieu sur un mode qui transcende toute pensée.

L'émergence de la pensabilité de l'infini est singulière et paradoxale, puisqu'elle apparaît dans un cadre théologique circonstancié, et que cette pensabilité est celle d'un impensable, ce qui n'a de sens que dans un cadre de théologie négative.

Doit-on déduire de cette émergence, que les concepts naissent dans des structures épistémiques produites par l'histoire, c'est-à-dire, plus précisément, par la manière concrète et aléatoire dont les hommes ont résolu leurs problèmes ? Autrement dit, la pensée est-elle un artefact ? Un structuralisme radical répondrait sans doute positivement. Je considère, au contraire, que les structures sont des lieux de formulation, de prise de conscience d'une réalité qui, en soi, nous échappe toujours, puisqu'elle est totale et que nous ne le sommes pas, mais

⁷ . La grande différence entre hellénisme et christianisme tient à cette hypothèse de continuité, admise par les Grecs, et refusée par les chrétiens. Pour les Grecs, l'homme peut remonter jusqu'à Dieu, alors que dans le christianisme, la voie est radicalement coupée par le péché, mais rouverte par le salut donné aux hommes par la médiation du sacrifice du Sauveur.

que nous approchons, à travers ces biais⁸, d'une réalité qui, en soi, nous échappe nécessairement sans pour autant nous être étrangère.

En l'occurrence, derrière la question du socle épistémique qui en contraint les conditions d'apparition, quel est le problème qui alimente la logique de la contemplation ? C'est la perception, qui constitue un défi conceptuel qui n'a pas réellement été circonscrit. L'approche classique de la perception, telle que le débat entre Stoïciens et Académiciens⁹ l'a formulée, consiste simplement à se demander si les données de la perception sont suffisamment fiables pour constituer les bases de la connaissance. Les Stoïciens considèrent que les données des sens sont assez vérifiables pour qu'on puisse en déduire un modèle rationnel du monde parfaitement réaliste, ce qui repose sur un postulat d'homogénéité absolue du réel, grâce auquel le *logos*, commun au divin et à l'homme, garantit, s'il est correctement manié, un réalisme cognitif total. Le sensualisme stoïcien est donc, paradoxalement, rationaliste, et non empiriste, puisque les empiristes, essentiellement britanniques, s'opposeront, eux, au rationalisme, ce qui tient à ce qu'ils refusent le postulat stoïcien d'homogénéité, qui repose effectivement sur un pari métaphysique audacieux, ou, si on préfère, qui a un coût théorique excessif. Si vif et acharné qu'il soit, ce débat, qui s'articule sur un pari métaphysique et un enjeu épistémique, occulte une vraie question de fond : le problème ontologique de la perception. À force de poser sur un mode binaire – vrai ou faux – la question de son réalisme, question dont on a vu qu'elle était mal posée, on a oublié de s'interroger sur sa nature. Et, en essayant de ranger la perception d'un côté ou de l'autre, illusion ou accès direct, on n'a pas vu qu'elle est quelque chose de métaphysiquement étrange : une interface entre la réalité physique et le monde intérieur du sujet, l'instance qui, par le biais de l'image ou de la représentation, traduit le réel extérieur selon un format exploitable mentalement par le sujet. Ce format dépend évidemment des espèces, mais toute conclusion idéaliste serait évidemment abusive : un chat ne perçoit pas une souris ou un pigeon exactement comme nous, mais nous voyons bien la même souris et le même pigeon au même endroit, et avec la même forme. Que les couleurs, les odeurs ou d'autres signaux varient selon leur exploitabilité spécifique, peut induire de nettes différences perceptives, sans cependant jamais remettre en cause l'existence même de l'objet perçu (quoi qu'ait pu en penser Berkeley).

La perception code donc la réalité qu'elle saisit, comme information, c'est-à-dire image mentale ou connaissance. Elle formate le réel physique sur le mode incorporel de la pure représentation, sous forme de tableau, de sensation, ou de concept associé. On comprend pourquoi un dualisme strict, de type cartésien, ne peut comprendre la perception, dont l'interfacialité permet de transférer, par des modalités organiques (organe, nerf, zone cérébrale), du corporel en incorporel, c'est-à-dire de franchir la barrière ontologique qui sépare le physique de la pensée. Si donc on suppose qu'il y a bien une barrière ontologique, la perception devient incompréhensible, et le statut de l'image toujours incertain : est-elle corps ou pensée ? Quel rapport peut-il y avoir entre une représentation incorporelle et le corps qu'elle représente ? Le dualisme cartésien s'en tire en postulant une réponse physiologique,

⁸. On comprend par là que l'opposition réalisme/idéalisme est une construction artificielle non pertinente, puisqu'elle suppose que soit on connaît immédiatement la réalité, ce qui repose sur le postulat exorbitant de l'homologie parfaite de notre esprit et de la réalité, soit ce qu'on croit connaître n'est qu'une production arbitraire de la collectivité humaine, ce qui bafoue les principes les plus élémentaires de la recherche scientifique.

⁹. Ce débat, qui travaille la philosophie hellénistique, nous est connu par les *Académiques* de Cicéron, qui joueront un rôle important dans la réflexion de saint Augustin, et qui, par ce double canal, fourniront à Descartes, qui s'en défendra, tous les arguments de son doute méthodique.

la glande pinéale, à ce problème ontologique, ce qui est épistémologiquement inadmissible : on ne transfère pas à un organe la sortie d'une impasse métaphysique. L'inversion d'ordre est inacceptable : si on se donne un cadre métaphysique, c'est lui qui doit déterminer la fonction des organes, qui ne sauraient évidemment résoudre directement un problème posé par ce qui les encadre.

Descartes construit une philosophie du sujet, qui oppose le moi au monde, et il doit passer en force pour les relier. Malebranche refuse le subterfuge physiologique de la glande pinéale, et doit passer par Dieu pour régler le rapport de l'homme au monde, ce qui a un coût théorique exorbitant. Leibniz propose une solution qu'il juge plus économique, mais dont le coût reste inacceptable : chaque être est dans sa bulle de réalité virtuelle, mais tous les êtres ont été coordonnés de manière que leurs réalités virtuelles perçues correspondent réellement, de sorte que c'est comme si on percevait véritablement le monde extérieur tel qu'il est, alors que ce que nous percevons n'est qu'une représentation inscrite en nous, mais qui se trouve être parfaitement conforme à la réalité, en vertu de l'harmonie préétablie. Pourquoi une hypothèse aussi coûteuse ? Pour sauver la substance, ou, si on préfère, la monade, qui doit être une unité close, « sans portes ni fenêtres ». Leibniz veut à tout prix sauver la surinterprétation scolastique de la substance aristotélicienne, qui fait du sujet une totalité à laquelle arrivent les accidents, qui dépendent de cette substance. Les philosophies classiques, comme toutes les philosophies, sont évidemment irréfutables : toute théorie un peu élaborée est irréfutable, du simple fait qu'il suffit d'y ajouter les postulats nécessaires et les hypothèses *ad hoc* dont on a besoin pour répondre aux critiques. Il arrive simplement un moment où la masse de l'appareil théorique arbitraire que constituent ces postulats et ces hypothèses devient tellement lourde, que l'ensemble cesse d'être crédible. Leibniz est génial, et sa conception de l'espace est compatible avec celle d'Einstein, ce qui n'est pas le cas de Newton, mais personne ne peut croire à l'harmonie préétablie¹⁰.

Entre le dualisme, qui rend le sujet étranger à son corps, et la philosophie du sujet, qui ne peut plus relier le sujet au monde, les impasses de la philosophie classique excluaient la réalité de la perception, qu'il fallait faire passer soit par la glande pinéale, soit par Dieu, soit par l'harmonie préétablie. C'est que, si on retourne la perspective, la perception met le sujet en danger : on sait le pouvoir des images, le traumatisme que peut provoquer la vue de scènes terribles. Par la perception, c'est quelque chose du monde qui entre en nous, et nous ne sommes nulle part à l'abri. Il a fallu la phénoménologie pour redécouvrir ce que savaient les Grecs, et que la philosophie du sujet avait fait oublier, à savoir que le monde nous atteint en permanence parce que nous sommes au monde.

Si cette ouverture à l'extérieur, que constitue la perception, nous rend éminemment vulnérables, et nous fait prendre conscience que nous ne sommes pas des forteresses autonomes, elle peut aussi, inversement, nous enrichir en faisant entrer en nous quelque chose de grand ou même de sublime. C'est précisément ce qui se passe dans la contemplation : le sujet vise à s'abolir dans une union avec le grandiose qu'il contemple, même si cette visée n'abolit pas réellement le moi qui contemple. L'ouverture perceptive sert alors à sortir de soi, à s'oublier pour se fondre dans le sublime contemplé, mais cet oubli n'est que celui du petit moi initial, puisque, dans la contemplation, il se perd pour se trouver dans un état d'expansion qui lui donne justement le sentiment de transcender ses limites. La contemplation vise l'extase, l'expansion au-delà des limites de la personne, du sujet concret. En ce sens, dans la contemplation, on expérimente un dépassement de sa finitude. Le sentiment d'infini, qui

¹⁰ . Notons au passage que les Stoïciens avaient très pertinemment compris les impasses du dualisme, et mis en place ce que j'ai appelé une métaphysique de l'information, cf. J.-J. Duhot, « Le stoïcisme ou le matérialisme impossible. Une métaphysique de l'information. », *Philosophie Antique*, 2005.

s'associe si naturellement à la contemplation, n'implique donc pas nécessairement l'existence d'un infini, il résulte du fait que cet usage extrême de la perception, qu'est la contemplation, nous faisant sortir de nous-même, nous met dans un état de non-finitude, d'expansion d'être, qui nous donne le sentiment de l'infini parce que nous avons l'impression de ne plus avoir de limites. Contempler l'infini, c'est utiliser l'ouverture de l'être qu'est la perception, pour transcender sa finitude, mais non pour affirmer l'existence positive de l'infini, c'est faire corps avec le monde.

Si nous reposons notre question initiale : « les Grecs ont-ils contemplé l'infini ? », elle se présente donc d'une manière différente, puisqu'elle passe par une question préalable : quelle conscience les Grecs avaient-ils de leur finitude ? Nous pouvons ici mesurer l'importance du décalage anthropologique qui nous sépare d'eux. La clôture et l'essentialité du sujet, qui conduisent au moi solipsiste dont Descartes n'arrive pas à sortir, n'existent pas pour les Grecs. Ceux qui sont allés le plus loin dans la prise de conscience de soi, les Stoïciens, situent ce que nous considérons comme le sujet, dans la *prohairesis*, faculté de choisir, ce qui fait du moi stoïcien un être-au-monde, dont la valeur s'établit dans la réaction par laquelle il répond aux sollicitations extérieures. Le sage est celui qui ne tombe pas dans les pièges des erreurs d'appréciation qui nous font intervertir la hiérarchie des valeurs en surinvestissant des choses sans intérêt réel. Et la sagesse consiste non pas à devenir une grande âme, ce qui n'aurait pas de sens pour les Grecs, mais à se conformer pleinement à la place qui nous a été assignée dans la planification divine du monde. Le Stoïcien se fonde dans l'ordre divin, tandis que le Néoplatonicien tente de remonter jusqu'à l'Un : l'accord avec le divin demande seulement un travail sur soi. L'homme n'est pas coupé du divin par le mur chrétien du péché, que seule la Grâce permet de franchir, de sorte que la conscience chrétienne de finitude, marquée par le poids du péché, réduit l'homme à une identité douloureuse, ontologiquement séparée du divin, qui, symétriquement, va se trouver caractérisé par l'infinitude. Et cette finitude humaine, éprouvée dans cette identité douloureuse du pécheur, clôt cette identité sur elle-même, dans la conscience de l'enjeu infini dont Pascal fera le ressort de son pari. Le chrétien joue son éternité à chacun de ses actes : si la mort le saisit en état de péché mortel, il est voué à l'enfer. Cette dramatisation valorise par là-même le sujet, qui devient une personne. C'est paradoxalement cette conscience du risque qui accorde à la personne une telle valeur : l'homme découvre qu'il a une valeur infinie, qui se joue sur une éternité de bonheur ou de supplices, dans l'expérience même de sa finitude, qui le confronte à chaque instant au péché.

Les Grecs n'ont donc conceptualisé ni la finitude ni la clôture du sujet sur lui-même, dont on vient de voir qu'elles étaient conceptuellement liées à la conscience chrétienne. L'expérience contemplative ne s'inscrit pas pour eux dans l'opposition de la finitude à un infini, mais dans la continuité de l'élément au tout. Le monde est pour les Anciens le tout (τὸ πᾶν, qui, en passant par le latin, deviendra notre *univers*), et le tout est fini, parfait, de sorte que le spectacle de l'univers donne le sentiment de l'ordre et de la beauté, mais non celui de l'infini. L'univers infini de Pascal a été ouvert par Nicolas de Cues puis mathématiquement formalisé par Galilée, qui rompt avec la sphéricité des Anciens, pour construire un univers orthogonal sans limite, qui prévaudra jusqu'à Einstein.

Si faire éclater sa finitude par l'ouverture perceptive n'était pas un enjeu théorique pour les Grecs, ils ont néanmoins, dans leur propre cadre conceptuel d'un cosmos ordonné par le divin, pensé l'expansion du sujet jusqu'à une conscience cosmique, non seulement à travers la considération de l'ordre cosmique et de la place assignée à chacun par la providence, mais aussi à travers une expérience de pensée : imaginer qu'on s'élève progressivement dans les airs, voir les hommes et les choses rapetisser, les pays et les frontières se réduire jusqu'à n'être presque rien, et se dire que les petites choses qui nous occupent, ne sont rien à côté de l'ordre universel grandiose du cosmos.

Cette expérience, qu'on trouve notamment chez Sénèque¹¹, n'induit aucun vertige, contrairement à celle des deux infinis de Pascal, justement parce qu'il n'y a pas d'infini, mais un ordre cosmique fini, dans lequel l'homme trouve sa place. La grandeur divine est telle que rien ne peut être pensé de plus grand (*qua nihil maius cogitari potest*)¹², formule étonnante en ce qu'on la retrouvera presque identique dans la preuve ontologique de saint Anselme (*aliquid quo maius cogitari non potest*)¹³. Dieu bloque donc la course à l'infini, tout comme la première cause de Platon et le premier moteur d'Aristote. Dieu est la limite qui empêche toute grandeur d'aller à l'infini, puisque rien n'est plus grand que lui. Il est *ipso facto* principe de finitude, mais lui-même, par quoi est-il limité ? Paradoxalement, par rien d'autre que sa perfection, puisqu'il ne peut y avoir en lui de processus ontologiquement inachevé. Est-il pour autant fini ? Non, puisque les qualificatifs n'ont plus de sens direct dans son cas, simplement parfait : l'au-delà de la finitude n'est pas l'infini, mais la perfection. Dieu est total comme dit Sénèque (*totum ; solus est omnia*)¹⁴, ce qui exclut qu'il soit infini, et il exclut lui-même l'infini du créé par sa grandeur que rien ne peut dépasser, ce qui rend l'infiniment grand impensable. Si on comprend l'infini comme ce qui n'a pas de limite, ce par rapport à quoi on peut toujours concevoir quelque chose de plus grand, il est incompatible avec le Dieu tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand.

Les Anciens savaient que l'infini est un piège, et ils ont utilisé Dieu pour y échapper.

Les Grecs n'ont donc pas contemplé l'infini, et si nous avons le sentiment de le contempler, est-ce vraiment lui que nous contemplons, et non pas, plutôt, le pôle opposé de notre finitude, ce qui, dans l'intensité de la perception la plus pleine possible, nous donne l'impression de dépasser les limites de notre petit moi, d'utiliser l'ouverture perceptive pour nous glisser le plus possible dans la plénitude d'une beauté qui nous fait sortir de nous-même ? Contempler, c'est, pour nous, dépasser notre finitude. Et nommer l'infini, c'est évoquer l'altérité absolue qui nous donne l'impression de sortir de nos limites. Et quel que soit l'usage, désormais si banalisé, de la langue courante, et celui, technique, rigoureux et se voulant précis, qu'en font les mathématiques, l'infini ne parvient pas à trouver de dénomination positive. Il marque une frontière sémantique qui nous sépare irrémédiablement de l'indicible, ce qui constitue rien de moins qu'une expérience de théologie négative. Le premier paradoxe de l'infini est de nommer un indicible sans jamais pouvoir le dire, moment sans doute unique où l'arbitraire du langage se heurte à une réalité qui le dépasse, et qu'on ne peut dire parce qu'elle transcende irrémédiablement notre pensée.

Jean-Joël Duhot

¹¹ . *Questions Naturelles* I, 7.

¹² . *Ibid.*, I, 13.

¹³ . *Proslogion* 3.

¹⁴ . *Questions Naturelles* I, 13.