

DESCARTES : L'INFINITUDE DE MA VOLONTÉ

OU COMMENT DIEU M'A FAIT À SON IMAGE

par Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER

L'infini, chez Descartes, est un fil directeur traversant de part en part sa philosophie pour lier ses dimensions théorique (l'infinité de Dieu), scientifique (indéfiniété du monde physique et mathématique) et pratique (infinitude de ma volonté). Cette dernière dimension est sans doute la plus paradoxale puisqu'elle annonce la présence de l'infini dans la volonté humaine, alors même que Descartes ne cesse de répéter, d'une part, que l'esprit humain est fini et, d'autre part, que l'infini ne s'applique qu'à Dieu seul. En quel sens, par conséquent, doit-on comprendre l'infinitude de ma volonté? Dans son rapport à Dieu, précisément. En trois parties, nous verrons comment l'homme, partant d'une déception vis-à-vis du fini, aspire naturellement vers l'infini et que cette volonté d'infini signifie volonté infinie, tellement intime à l'idée de l'infini qu'elle l'est; comment, ensuite, ma volonté est infinie, notamment parce qu'elle en porte les signes paradoxaux (positivité et incompréhensibilité); comment, enfin, l'infinitude de ma volonté est la marque que Dieu m'a fait à son image, et qu'il est important, par conséquent, de ne pas confondre l'infinité de Dieu et l'infinitude de ma volonté.

I. L'INFINI COMME BUT : LA NATURELLE ASPIRATION DE L'HOMME VERS L'INFINI, OU L'INFINI *DÉSIR* DE L'INFINI

« La mission de l'esprit est inscrite au fond de l'esprit, car la notion de l'infini lui signifie à la fois son origine et son but¹ ». Nous nous proposons de montrer, dans une étude ultérieure², qu'elle signifie son origine, et comment, pour n'être pas fini, l'infini n'est pas objet. Ici, il

1. Roger LEFÈVRE, *La Bataille du « cogito »*, Paris, PUF, 1960, p. 208.

2. « La priorité ontologique de l'infini cartésien : le premier nom de Dieu » (à paraître).

s'agira de montrer qu'elle signifie aussi son but, et comment l'infini est alors une visée. On sait d'emblée que l'infini est une visée du fait de ne pas pouvoir être objet (et il n'est pas objet du fait de n'être pas fini). Aussi l'idée de l'infini ne parvient-elle pas à l'infini, qui ne reste jamais qu'une fin, précisément du fait de n'être jamais finie³. Ensuite, il est possible de mettre à jour l'aspiration naturelle de l'homme vers l'infini en reprenant des thèmes classiques tels que l'accroissement infini, la contemplation et l'inadéquation de l'idée de l'infini.

1. *Accroissement infini et contemplation*

De prime abord, l'admiration, la soumission et la contemplation dans lesquelles nous plonge l'infini impliquent nécessairement, d'un point de vue psychologique, le désir du contemplé⁴. Contempler, sous ses airs de passivité, n'est qu'un autre nom, plus discret, de l'actif désirer. Et ce désir de l'infini, dans une perspective naturellement anthropocentriste, est plutôt un désir d'être l'infini, c'est-à-dire d'être infini⁵.

Ensuite, l'accroissement infini du fini, que Descartes réfute, a un rôle si important dans les objections comme dans les réfutations, et même dans l'œuvre entière de Descartes, dont il devient un *locus communis*, qu'il ne saurait dissimuler plus longtemps son enjeu. Si Descartes prend tant de soin à le réfuter, s'il semble pris lui-même dans le vertige de l'accroissement à force de lui laisser des lignes, si l'on peut presque parler d'une véritable obsession – ou d'une obsession infinie – pour l'accroissement infini, c'est tout simplement parce que celui-ci ne propose rien de moins que de tendre vers l'infini, que de faire de l'infini son but. Descartes lui-même reconnaît que l'apparence d'un accroissement infini produit l'infini comme but : « à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusque à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre⁶ ». Dans la *Méditation* III, c'est après avoir consacré un paragraphe entier à écarter la possibilité, qui me vient tout naturellement à l'esprit, que ma con-

3. Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 10.

4. Lévinas, reprenant sa critique de la contemplation cartésienne, oppose contemplation et désir (cf. E. LÉVINAS, « La philosophie et l'idée de l'infini », *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (1957), p. 249, et Id., *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1994, p. 84-87). Nous pensons au contraire que, chez Descartes, l'infini est sujet de contemplation et de désir.

5. « Désir d'être Dieu plus que désir de Dieu », car « le désir d'être Dieu prouve [...] et que je ne suis pas Dieu et que mon existence ne peut avoir pour cause un être qui ne serait pas Dieu » (Henri GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 198). Voir aussi Baudelaire : sous l'effet du hachisch, expression de l'infini, l'homme proclame : « Je suis devenu Dieu » (Charles BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, éd. C. PICHOS, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1975, vol. 1, p. 437). C'est sous l'effet de la griserie de l'infini que l'homme se croit lui-même entraîné dans le tourbillon infini et le devenir infini. Descartes, en *Méditation* III, a effectivement fait de l'absurdité de devenir Dieu une étape dans la preuve de l'existence de Dieu (lors de l'élimination du moi dans la preuve *a posteriori* de Dieu cause de mon être).

6. Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 ; AT IV 608 ; dans DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, Paris, Bordas, t. I (1988), t. II (1989), t. III (1992), ici t. III, p. 716 (dans les citations suivantes nous ne renvoyons qu'au tome et à la page de cette édition).

naissance puisse s'accroître jusqu'à l'infini⁷, que Descartes peut dire ensuite, comme s'il venait de le prouver par cette volonté d'accroissement, que « lorsque je fais réflexion sur moi [...] je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui *aspire* sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis⁸ ». Voilà donc cette naturelle aspiration vers l'infini, qui se manifeste lors de toute discussion d'envergure, que ce soit pour la proposer ou la réfuter, sur l'accroissement infini, que je sais pourtant hors de mes capacités⁹, et qui, pour cette raison, ne peut que se laisser désirer.

En somme, en vertu de l'accroissement infini qui propose à l'homme de tendre vers l'infini qu'il contemple, c'est-à-dire qu'il désire, on peut déjà assurer l'existence d'une aspiration naturelle de l'homme vers l'infini.

2. L'ego finitus comme point de départ de l'aspiration : insuffisance du Moi, déception du fini

Oser aspirer vers l'infini implique que l'ego soit déjà comme marqué par lui, ne serait-ce que pour le reconnaître hors de lui¹⁰. Cette marque est évidemment l'idée de l'infini, l'infini-en-moi : aspirer vers l'infini, ce n'est, en quelque sorte, qu'avoir l'idée de l'infini. Avoir l'idée de l'infini, avoir l'infini dans le fini, c'est déjà avoir le désir – jamais satisfait – de l'infini¹¹. Aussi, de même que l'aspiration provient du fait que cette reconnaissance de l'infini hors de moi soit d'emblée comparaison à ma propre finitude, de même l'idée de l'infini signifie-t-elle aspiration, étant l'inadéquation par excellence, ce débordement¹² qui exprime l'infinition de l'infini. Il y a là un paradoxe : l'homme cherche à tendre vers l'infini comme vers l'infiniment Autre (l'infini étant la radicale Altérité), et pourtant, en tant, d'une part, qu'in-fini dans le fini et, d'autre part, que *cogito* – puisque l'idée de l'infini est effectivement le *cogito*¹³ –, rien ne lui est, en un sens, plus proche.

Parce que l'aspiration vers l'infini naît de la prise de conscience du gouffre infini qui me sépare de l'infini¹⁴, l'ego finitus est le point de départ de l'aspiration de l'homme vers l'infini, qui donc lui est aussi natu-

7. C'est le texte fondamental de *Méditation* III; AT IX-1 37; t. II, p. 447-448, qu'il serait trop long de citer ici.

8. *Méditation* III; AT IX-1 41; t. II, p. 453, souligné par nous.

9. Puisque : « mais en fait j'expérimente que je ne suis pas capable d'y arriver » (*Entretien avec Burman*; AT V 154; éd. J.-M. BEYSSADE, Paris, PUF, 1981, p. 48).

10. *Réponses aux Cinquièmes Objections*; t. II, p. 819.

11. « L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire » (E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 21).

12. Il y a simultanément dévastation et aspiration de ma pensée. Voir E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 109.

13. Voir Ferdinand ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 236-237 et R. LEFÈVRE, *La Bataille du « cogito »*, op. cit., p. 204.

14. Par exemple selon le critère de la perfection, en *Discours* IV; AT VI 35; t. I, p. 607. L'hiatus fini / infini est effectivement une séparation, et le désir en naît. Voir E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 268.

relle que sa finitude¹⁵. À Lévinas qui s'inquiétait : « Mais si l'Infini en moi signifie Désir de l'infini, est-on sûr de la transcendance qui s'y passe ? Le désir ne restitue-t-il pas la contemporanéité du désirant et du Désirable¹⁶ ? », on peut répondre que l'infini ne perd rien de sa transcendance de ce que l'*ego finitus* soit le point de départ de l'aspiration vers l'infini. Car cette transcendance est au contraire nécessaire pour assurer le débordement qui, seul, lance l'aspiration. C'est précisément parce que l'infini-en-moi reste transcendant qu'il me déborde, et c'est pour cette raison que j'aspire vers lui. Aussi peut-on assurer que l'*ego finitus* est bien le point de départ de mon aspiration vers l'infini.

D'ailleurs, chronologiquement, c'est bien l'insuffisance du moi – ou la déception à l'égard du fini – qui le pousse au dehors : l'aspiration vers l'infini est le refus du fini tel qu'il se manifeste dans la première partie du *Discours*¹⁷, et la déception vis-à-vis du fini dans les *Méditations* : l'*ego* ne peut en rester au solipsisme de la deuxième *Méditation*, pas plus qu'à l'*Épochè* de la première, et, déçu par sa (et la) finitude, il démontre l'existence de l'infini dont l'idée, en lui, depuis toujours le tente. C'est donc bien l'infini en tant qu'infini dans le fini, c'est-à-dire dans le moi, qui est à l'origine de mon aspiration vers lui. Baudelaire le confirmera en peignant l'infini dans le fini comme l'aspiration vers l'infini même¹⁸ : « d'un Infini que j'aime et n'ai jamais connu¹⁹ ».

3. Une philosophie du progrès : vers l'infini

D'une manière générale, la philosophie cartésienne est une philosophie du progrès, dont l'aspiration vers l'infini n'est qu'un exemple parmi d'autres. À la base de l'édifice se trouve l'idée même de méthode : « Ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation desquelles on sera sûr [...] en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable²⁰ ». Ou encore : « j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la

15. Voir Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1991, p. 35.

16. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 111.

17. Voir Nicolas GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale* 75 (1969), p. 34.

18. Il y a chez Baudelaire deux manifestations de l'infini dans le fini comme aspiration vers l'infini : 1) selon le principe de l'enivrement (par les drogues que sont le hachisch et l'opium) et 2) selon celui de l'art (incarné par Delacroix). On trouve un exemple du premier genre, qui résulte d'une « dépravation du sens de l'infini » (*ibid.*, p. 403) dans « Le Poison » : « L'opium agrandit ce qui n'a pas de bornes / Allonge l'illimité, / Approfondit le temps, creuse la volupté, / Et de plaisirs noirs et mornes / Remplit l'âme au-delà de sa capacité » (p. 49 ; on remarquera la proximité de ce remplissage « au-delà de sa capacité » avec les expressions lévinassiennes du débordement telles que « le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir », E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., Préface, p. xv). Et on trouve un exemple du second qui, lui, en est l'expérience non dépravée, non artificielle, dans l'équivalence (indirecte, par transitivité) suivante : Delacroix, qui incarne le romantisme, n'est rien de moins que « l'infini dans le fini » (vol. 2, p. 637) et ce romantisme, l'art moderne, est lui-même défini par « l'aspiration vers l'infini » (dans le *Salon de 1846*).

19. Ch. BAUDELAIRE, « Hymne à la beauté », *Œuvres complètes*, op. cit., vol. 1, p. 25.

20. *Regulae* IV ; AT X 371-372 ; t. I, p. 91.

médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre²¹ ». Cette idée de méthode s'incarne dans la dialectique descendante qui, à la fin de la *Méditation* III, se propose déjà de tout reconstruire. Par cette dynamique, la philosophie cartésienne se montre philosophie tendant vers l'infini, l'ayant comme but et comme outil²².

L'idée de l'infini jouera ainsi dans le cartésianisme le rôle qui lui est donné par une telle aspiration : elle sera le « ressort caché de notre esprit²³ » selon l'expression de Jacques Chevalier qui, par là, fait référence à Bossuet. On retrouvera effectivement cette force tant chez Pascal que chez Malebranche, lequel dira de l'infini qu'il communique toujours « du mouvement pour aller plus loin²⁴ », et ce jusqu'à Maurice Blondel²⁵ ou Karl Jaspers²⁶.

4. De l'aspiration vers l'infini à la volonté infinie

L'aspiration vers l'infini, qui est désir de Dieu, n'est autre que la *volonté voulante* de Blondel – ou encore la volonté de la volonté, volonté de puissance, de Nietzsche – qui décrit le dépassement de l'homme et qui donne l'impulsion aux *volontés voulues*, les volitions quotidiennes sur les objets particuliers et contingents. Le désir de Dieu est alors ce *conatus* qui nous fait persévérer dans notre être voulant. Ce qui implique aussi, inversement, que cet être voulant préexiste et amorce le désir de Dieu qui le conserve.

L'aspiration naturelle de l'homme vers l'infini est si grande qu'elle pourrait être dite elle-même infinie : j'aspire infiniment vers l'infini. Dans cette mesure, elle se révèle effectivement comme une manifestation de l'infini de ma volonté. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que l'infini de ma volonté soit lié à mon aspiration vers l'infini, si l'on se souvient que saint Thomas fondait déjà la volonté humaine dans l'amour naturel de Dieu ; et que, dans notre cas, dire que ma volonté peut se porter vers n'importe quel objet, qu'elle ne saurait se terminer à un objet fini, c'est dire que l'objet dernier auquel elle s'ordonne est un objet infini.

C'est ainsi que Descartes fait de l'infini de ma volonté la cause de mon aspiration vers l'infini : « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes²⁷ ». Ontologiquement, donc, la volonté infinie est première par rapport à l'aspiration qui, en quelque sorte,

21. *Discours* I ; AT VI 3 ; t. I, p. 570.

22. Voir N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini ... » art. cit., p. 28, 33 et 34.

23. Jacques CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 1957, p. 267.

24. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* I, 1, 2 ; dans *Œuvres complètes*, éd. G. RODIS-LEWIS et A. ROBINET, Paris, Vrin, 1958-1970, t. I, 1962, p. 48.

25. Maurice BLONDEL, *L'Action*, Paris, Alcan, 1893. J.-M. Gabaude rapproche Blondel et Descartes (Jean-Marc GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*, t. I, Toulouse, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1970, p. 331).

26. Karl JASPERS, « La pensée de Descartes et la Philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 123 (mai-août 1937), p. 61.

27. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639 ; AT II 627 ; t. II, p. 153.

l'exprime. C'est que l'ontologie cartésienne est celle d'une présence infinie – de *l'infinita substantia* – qui implique elle-même, et en moi, une absence infinie²⁸, donc un infini désir d'infini, ou volonté infinie.

Aussi pouvons-nous conclure que l'aspiration naturelle de l'homme vers l'infini, ou désir d'infini, est volonté d'infini. Lorsque Descartes écrit qu'oser aspirer vers l'infini signifie le trouver en quelque sorte en soi²⁹, il faut l'entendre de la volonté. Car la volonté est proprement l'infini-en-moi. C'est ce qu'il nous faut maintenant montrer.

II. COMMENT MA VOLONTÉ EST INFINIE

Qu'est-ce que la volonté? Littéralement, c'est la faculté, le pouvoir, d'affirmer ou de nier. Mais Descartes précise :

elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne³⁰.

Il faut donc d'emblée remarquer que *volonté* et *liberté*³¹ sont confondues, dans la mesure où la liberté est toujours associée à l'amplitude de notre volonté (« *libertas et amplitudo nostrae voluntatis*³² »). Par conséquent, être libre ne relève rien moins que de l'essence de la volonté (« La volonté se porte volontairement, et librement [car cela est de son essence]³³ »), en sorte que poser l'infini de ma volonté, c'est poser l'infini de son amplitude et, du même coup, de ma liberté. Descartes emploiera donc indistinctement l'un ou l'autre de ces termes, comme il le revendique dans les *Réponses aux Troisièmes Objections* : « il n'y a [...] personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressent et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre³⁴ ». Comme Descartes, nous utiliserons indistinctement volonté et liberté pour montrer leur infinitude.

Et pour ce faire, nous procéderons en quatre étapes. La volonté humaine est infinie : 1) parce que l'idée de l'infini, et donc le *cogito*, est elle-même la volonté; 2) parce qu'elle en porte tous les signes, à savoir la positivité et l'incompréhensibilité; 3) par l'infini refus de la volonté démoniaque (Grimaldi); et 4) par cela qu'elle n'est rien de moins que

28. Grimaldi parle de « la douleur d'une absence infinie » (art. cit., p. 22).

29. *Réponses aux Cinquièmes Objections*; t. II, p. 819.

30. *Méditation IV*; AT IX-1 46; t. II, p. 461.

31. Voir Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 (nouvelle éd., Paris, Vrin, 1982), et Jean LAPORTE, « La liberté selon Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937), p. 101-164 (repris dans *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1995).

32. Lettre à Regius du 24 mai 1640; AT III 65; t. II, p. 245. Voir aussi « je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire » (lettre à Mesland du 2 mai 1644; AT IV 116; t. III, p. 73).

33. *Réponses aux Secondes Objections*; AT IX-1 128; t. II, p. 593.

34. *Réponses aux Troisièmes Objections*; AT IX-1 148; t. II, p. 624.

l'origine et le fondement de la philosophie cartésienne, elle-même philosophie de l'infini (Grimaldi).

1. *Parce que l'idée de l'infini, et donc le cogito, est elle-même la volonté*

L'équivalence entre idée de l'infini et volonté infinie se démontre simplement par le syllogisme suivant : ma volonté d'infini implique une volonté infinie – puisque je ne peux vouloir l'infini qu'infiniment (aspiration vers l'infini \leftrightarrow volonté infinie). Or, nous avons vu comment aspirer vers l'infini n'était finalement qu'avoir l'idée de l'infini (aspiration vers l'infini \leftrightarrow idée de l'infini). Donc, c'est que l'idée de l'infini n'est autre que la volonté infinie elle-même (volonté infinie \leftrightarrow idée de l'infini).

Utilisons maintenant cette conclusion comme majeure d'un autre syllogisme : l'idée de l'infini est la volonté infinie. Or, il est possible de montrer que l'idée de l'infini est le *cogito* lui-même³⁵. Donc le *cogito* est la volonté infinie³⁶. C'est pourquoi Grimaldi peut écrire : « En découvrant le Cogito, c'est en fait notre volonté infinie que nous avons donc découverte³⁷ ». Aussi penser est-ce penser l'infini et, puisque penser est vouloir l'infini, on peut assurer que vouloir est vouloir l'infini³⁸. Et si la volonté infinie est l'idée de l'infini, alors elle en porte les signes, la double et paradoxale signature : positivité et incompréhensibilité.

2. *Parce qu'elle en porte les signes : positivité et incompréhensibilité*

La preuve la plus évidente de l'infini de ma volonté, dans sa manifestation, est effectivement qu'elle en porte tous les signes, à savoir la positivité et l'incompréhensibilité. Descartes exprime ainsi le paradoxe de l'infini à propos de la liberté :

Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées; et que d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement³⁹.

Pour mettre en évidence la double signature de l'infini sur ma volonté, nous montrerons d'abord sa positivité, et ensuite son incompréhensibilité.

35. Voir F. ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p. 236-237.

36. Spinoza, dans son exposé de la doctrine cartésienne, écrira d'ailleurs : « Que la volonté n'est rien que l'esprit lui-même » (SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, II, chap. II, dans *Œuvres complètes*, éd. R. CAILLOIS, M. FRANCÉS et R. MISRAHI, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1954, p. 298).

37. N. GRIMALDI, art. cit., p. 45. Et Grimaldi, dans une note, renvoie à F. ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique...*, op. cit., p. 195-196, ce qui n'est guère étonnant, vu qu'Alquié affirme 1) que *cogito* = idée de Dieu = idée de l'infini, et 2) que *volonté* = idée de Dieu = idée de l'infini (comme but). Il ne reste plus qu'à déduire que *cogito* = *volonté*.

38. Voir Nicolas GRIMALDI, *Études cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996, p. 140.

39. *Principes* I, 41; AT IX-2 42; t. III, p. 115.

a) Positivité de ma volonté

D'abord, la positivité de notre volonté-liberté se traduit par son évidence, qui est celle d'une notion première : « Vous avez raison de dire que nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune notion première; car c'en est véritablement une⁴⁰ ». Ce caractère premier implique sa positivité en interdisant toute négativité qui supposerait que « ce qui est nié » lui soit antérieur : étant première, rien ne peut lui être antérieur. Et, si la liberté de notre volonté nous est première avec autant d'évidence, c'est qu'elle est une donnée d'expérience : « je l'expérimente [sc. la volonté] si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes⁴¹ ». C'est bien notre pratique quotidienne qui nous enseigne la positivité et l'infinitude de notre volonté, puisque « Je n'ai rien supposé ou avancé, touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, et qui est très connu par la lumière naturelle⁴² ».

Ensuite, de la même manière que la positivité de l'idée de l'infini a été établie par négation de sa négativité, la positivité de la liberté est établie en niant qu'elle soit un état négatif de simple absence de contrainte :

puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté [...]. Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation, de n'être pas forcés ni contraints⁴³.

La positivité de la volonté cartésienne lui permet d'être infinie directement, par son indépendance, contre la volonté thomiste qui n'est infinie qu'indirectement, par l'entendement, faculté de l'universel. Car chez Descartes, cette volonté déborde l'entendement, et c'est précisément là que se révèle son incompréhensibilité.

b) Incompréhensibilité de ma volonté

L'origine de l'incompréhensibilité de ma volonté se trouve dans le constat suivant : mon entendement est fini⁴⁴, mais ma volonté est infi-

40. Lettre à Mersenne de décembre 1640; AT III 259; t. II, p. 288. Voir aussi *Principes* I, 39; AT IX-2 41; t. III, p. 114.

41. *Méditation* IV; AT IX-1 45; t. II, p. 459-460. Voir aussi *Réponses aux Cinquièmes Objections*; t. II, p. 824-825; *Principes* I, 39; AT IX-2 41; t. III, p. 114 et *Entretien avec Burman*; AT V 159; p. 66.

42. *Réponses aux Troisièmes Objections*; AT IX-1 148; t. II, p. 624.

43. Lettre à Mesland du 2 mai 1644; AT IV 117; t. III, p. 72-73.

44. Finitude ou indéfinitude? Gueroult se pose la question, car les textes cartésiens ne sont pas tous homogènes sur ce point : certains affirment la finitude de l'entendement (*Méditation* IV; AT IX-1 45; t. II, p. 460), et d'autres n'hésitent pas à le dire presque sans bornes (lettre à Mersenne de juillet 1641; AT III 395; t. II, p. 348). Mais Gueroult s'empresse de préciser que l'enjeu de ce qui semble être une incohérence est en fait bien faible, puisqu'« il n'est pas nécessaire de faire de l'entendement une faculté radicalement et étroitement finie pour l'opposer à la volonté; il suffit que la volonté ait plus d'amplitude qu'elle » (Martial GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I : *L'âme et Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1953, p. 328-330). On ajoutera que, de toute façon, n'avoir presque pas de bornes n'implique pas n'être pas fini : que

nie. Elle le déborde, tout comme elle déborde l'étendue des biens créés qui s'offre à elle⁴⁵. On trouve cette relation dans un texte de la *Méditation* IV (puis dans les *Principes*⁴⁶) qui effectue la transition entre le fait que je ne puisse me plaindre de la finitude de mon entendement parce que Dieu ne me le devait pas infini, et le fait que, si je ne puis, de la même manière, me plaindre de la finitude de ma volonté, c'est justement parce qu'elle est infinie⁴⁷. Étant infinie, et ainsi plus ample que mon entendement fini, il est tout légitime qu'elle lui soit incompréhensible. L'incompréhensibilité est causée par l'inadéquation par excellence, le débordement, la dévastation de l'infini-en-moi.

Il est possible de montrer comment Descartes déduit du constat descriptif que l'idée de l'infini est incompréhensible l'attitude normative consistant à ne point tâcher de le comprendre⁴⁸. Une preuve supplémentaire de l'infinitude de ma volonté se trouve précisément en ce que Descartes fait ici le même raisonnement : quelques articles après avoir posé, dans les *Principes*, l'infinitude de la volonté, l'auteur s'empresse de nous prévenir qu'il ne faut point tenter de la comprendre :

nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire⁴⁹ d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle⁵⁰.

La proximité des textes sur l'idée de l'infini et sur la volonté constitue la meilleure manifestation de l'infinitude de ma volonté. Mais, pour autant, cette proximité n'est pas condition nécessaire de la démonstration : on peut fort bien établir l'infinitude de ma volonté sans faire appel à l'idée de l'infini. C'est ce que nous proposons maintenant.

3. Par l'infini refus de la volonté démoniaque (Grimaldi)

La volonté, disions-nous, est le pouvoir, non contraint, d'affirmer ou de nier. Or ma finitude me refuse plus de choses qu'elle ne m'en accorde. Et même, ce plus est infini : ma finitude me refuse infiniment plus de choses qu'elle ne m'en accorde. Aussi mon pouvoir de nier est-il infiniment plus grand que mon pouvoir d'affirmer. C'est donc que, si ma volonté est infinie, elle l'est par son pouvoir d'infini refus.

l'entendement ait des bornes, voilà qui, plus généralement, ne peut pas être contesté. Le problème que se pose Gueroult, s'il ne manque pas d'intérêt, pourrait donc manquer de légitimité : il ne semblerait pas que la finitude de l'entendement soit discutable, toutes fluctuations du discours cartésien considérées.

45. Malebranche écrit à plusieurs reprises combien tous les biens créés ne peuvent remplir la capacité infinie de notre volonté. Voir notamment *De la recherche de la vérité*, I, 1, 2; *op. cit.*, t. I, p. 48; et *Traité de la nature et de la grâce*, III, 3 et 6; t. V, p. 118-121.

46. *Principes* I, 35; AT IX-2 40; t. III, p. 112.

47. *Méditation* IV; AT IX-1 45; t. II, p. 459-460.

48. Nous le ferons dans une étude ultérieure, « Le paradoxe de l'infini cartésien » (à paraître).

49. Cette explication est ajoutée par la traduction française, qui donc confirme que l'infini est incompréhensible puisque comprendre signifie embrasser, donc pré-suppose le limité.

50. *Principes* I, 40; AT IX-2 42; t. III, p. 114-115.

L'argument est simple : notre volonté est infinie par son pouvoir infini de nier une infinité de choses, tel qu'il se manifeste dans l'époché radicale de la *Méditation* I. Le doute hyperbolique n'est qu'une expression de plus de l'infini de ma volonté, tout autant capable de destruction que de construction puisque, par la suite, et après cette infinie déception de la *Méditation* I, c'est encore la volonté, celle-là même qui fut l'outil de la déconstruction, qui va dépasser cette déception pour vouloir reconstruire, dans un vouloir vouloir qui est la « générosité »⁵¹. Et même l'obstacle mis sur sa route, le malin génie, est l'une de ses créations : notre volonté est aussi infinie par son pouvoir de créer un malin génie, puis de le nier.

Ici, Grimaldi, comme pris lui-même dans le vertige de l'infini, va jusqu'à identifier volonté et malin génie en écrivant que le malin génie n'est autre que la volonté elle-même :

Car ce malin génie n'est qu'un truchement de ma propre volonté, puisque c'est moi qui en suppose l'existence, puisque c'est moi qui en entretiens la fiction, puisque c'est moi qui m'oblige à douter contre toute raison [...]. Par conséquent, ce malin génie qui est l'esprit qui nie, la divinité ténébreuse de la négativité rivalisant avec la divinité lumineuse qui s'affirme dans le *fiat* : c'est notre volonté⁵².

Qu'une telle identification ne soit pas valable, on le comprend de deux façons. Premièrement, quand Grimaldi, quelques lignes plus bas, écrit : « Parce que notre pensée, c'est-à-dire notre volonté, peut rendre impuissante l'infinie puissance du malin génie, il faut qu'elle soit elle-même aussi puissante qu'elle, c'est-à-dire infinie », on s'étonne de voir comparer les puissances infinies de la volonté et du malin génie si, comme on vient de le dire, ce ne sont qu'une seule et même chose. Cela reviendrait alors à prouver l'infinité de la volonté par sa propre infinité (qui doit être supposée pour faire d'elle le malin génie) : l'argument est circulaire et ne tient pas. Deuxièmement, on peut encore mettre en défaut le raisonnement de Grimaldi par le fait que la seule chose que notre volonté ne puisse nier soit elle-même. Encore quelques lignes plus bas, dans la même page, Grimaldi poursuit : « il y a cependant une chose que ma volonté finit par ne pas pouvoir nier : c'est elle-même. S'il y a donc contradictoirement une chose que cette négativité infinie ne peut pas nier, c'est parce que cette chose n'est autre que cette négativité infinie elle-même, c'est-à-dire la volonté ». Si le malin génie est la volonté, comment donc la volonté pourra-t-elle, à son gré, le nier, puisqu'elle ne peut se nier elle-même ? En conclusion, si l'affirmation « le malin génie, c'est la volonté » était tentante parce que spectaculaire, elle n'en reste pas moins illégitime. Ce qu'il faut déduire de cet échec est que si le malin génie est une expression de la volonté, il n'est que l'une de ses expressions, et entretient donc avec elle une relation d'appartenance et non d'équivalence. La volonté, pour disposer à sa guise du malin génie, doit nécessairement être un ensemble plus large. De part et d'autre des

51. « Appliquant l'infinité de notre volonté à la finitude de notre entendement, et tirant de la finitude des axiomes l'infinité des vérités, la *générosité est donc la puissance démonique qui féconde le fini par l'infini* » (N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 53).

52. *Ibid.*, p. 45.

Méditations, l'infini refus de ma volonté manifeste sans cesse son infinitude⁵³.

C'est l'argument original de Grimaldi, dans la lignée de Sartre⁵⁴, qui qualifie alors la volonté négative à l'œuvre de *démoniaque*, par opposition à la volonté *démonique* et positive de Dieu : « Comme Dieu crée l'infinie positivité de l'univers, notre volonté suffit à l'abolir par son infinie négativité. À l'infinité démonique du Dieu créateur notre volonté s'oppose donc comme une infinité démoniaque⁵⁵ ». On pourrait ici contester le simplisme et le statisme de l'opposition : car si Dieu créait effectivement « l'infinie positivité de l'univers », l'univers en question serait positivement infini, comme son créateur, et nous serions alors dans le cadre d'un système spinoziste où Dieu ne se distinguerait de l'univers que pour être la *natura naturans* qu'exprime la *natura naturata*. Or Descartes parle de l'univers indéfini et non infini. Et c'est précisément l'indéfini de l'univers qui nous permet de douter : car les choses que l'on révoque en doute sont celles que l'on *peut* révoquer en doute, comme le précise l'intitulé de la *Méditation I*⁵⁶. Et s'il y avait en face de nous une infinie positivité, qui donc serait claire et distincte, nous ne pourrions raisonnablement en douter : c'est au contraire parce qu'il s'agit d'une indéfini incertaine qu'il est permis d'en douter.

La fragilité de cet argument, qui est au cœur de l'articulation de Grimaldi, contamine par là l'opposition statique et irréductible entre les volontés divine et humaine, comme les deux faces d'une même pièce, l'une de lumière, l'autre d'ombre⁵⁷. Faire de l'homme le dieu du négatif, parce que sa volonté infinie lui permet un infini pouvoir de nier, c'est oublier d'abord que, comme nous le verrons, la volonté humaine ne peut être dite infinie *qu'en un sens*, alors qu'en Dieu elle l'est *absolument*, ce qui implique que la relative infinitude de la volonté humaine n'autorise pas l'homme à se nommer « dieu du négatif », dans un strict renversement de la volonté divine. C'est oublier ensuite que, comme nous le verrons aussi, l'infinitude de la volonté humaine est une mar-

53. *Ibid.*, p. 34.

54. Grimaldi, en plus d'avoir écrit sur « Sartre et la liberté cartésienne » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, p. 67-88), le cite de temps à autre pour appuyer sa propre position. Ainsi affirme-t-il : « L'infini de notre volonté nous sépare si radicalement de toute chose qu'elle caractérise notre liberté comme une capacité infinie de rupture et de négativité » (*Études cartésiennes, op. cit.*, p. 143), en citant Sartre en note : « la possibilité permanente de cette rupture ne [fait] qu'un avec la liberté » (*L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 515). Sartre reconnaît lui-même que Descartes est le précurseur de sa propre doctrine de la liberté (*Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 327). Il loue Descartes « d'avoir compris, bien avant le Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que l'unique fondement de l'être était la liberté » (p. 334-335).

55. N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 44. Il titre l'une de ses parties : « L'infini démoniaque : de l'abnégation infinie à la négation infinie » (p. 34), puis la suivante : « L'infini démonique : de l'immédiation infinie à l'infinie médiation » (p. 45).

56. « Des choses que l'on peut révoquer en doute » (*Méditation I*; AT IX-1 13; t. II, p. 404). Grimaldi commente très justement : « Or, de même qu'évoquer c'est faire passer de l'absence à la présence, de même révoquer c'est faire passer de la présence à l'absence » (art. cit., p. 44).

57. N. GRIMALDI, art. cit., p. 40.

que de Dieu, comme celle de l'ouvrier sur son ouvrage, et que l'ouvrage, ainsi causé par l'ouvrier, et donc second, ne peut prétendre être son autre face. C'est pourquoi, si nous considérons la volonté démoniaque comme un argument valable pour montrer l'infinitude de la volonté, nous ne lui reconnaissons pas toute la fécondité que Grimaldi lui confère⁵⁸.

4. *Parce qu'elle est l'origine et le fondement de la philosophie cartésienne (Grimaldi)*

Que la volonté infinie soit l'origine et le fondement de l'ensemble de la philosophie cartésienne, nous le savons implicitement depuis que nous avons reconnu plus haut l'aspiration vers l'infini comme fondatrice d'une philosophie cartésienne du progrès. Car cette aspiration vers l'infini implique la volonté infinie elle-même. De la sorte, il est possible de mettre la volonté infinie à la base de l'édifice cartésien.

C'est précisément la mission que semble s'être donné Grimaldi, faisant de la volonté la clef de voûte du système cartésien à travers de pénétrants articles⁵⁹. Il suffit de percevoir combien « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes » réduit le problème de l'infini à celui de la volonté, et ne traite qu'elle, en invoquant son rôle de médiation entre l'infini et le fini – chef d'orchestre de leur dialectique –, pour comprendre l'exclusivité et le privilège que Grimaldi accorde à la volonté infinie. Celle-ci, profondément médiatrice et réunificatrice, aurait non seulement un rôle, mais une importance décisive et substantielle pour l'ensemble de l'ontologie cartésienne : elle en serait l'unique fondement⁶⁰. Cette exclusivité et cette belle assurance sont déjà des faiblesses : comment peut-on prétendre faire reposer, en trente-trois pages, toute l'ontologie cartésienne sur un unique principe, la volonté infinie, quand on sait déjà que l'infinitude qui lui est attribuée est en elle-même l'*infinita substantia*, premier nom de Dieu, et donc qu'elle est nécessairement antérieure à cette volonté qu'elle qualifie seulement ? Parce que ma volonté infinie est signe, en l'occurrence de Dieu, et que tout signe est signe de, n'implique-t-elle pas, ontologiquement, l'*infinita substantia* comme sa source ? L'identification de la volonté et de l'idée de l'infini confère à la volonté les caractéristiques de l'idée de l'infini qui, par rapport à l'infini lui-même, est à la fois chronologiquement première et ontologiquement seconde. C'est ainsi, selon nous, que la volonté doit être envisagée.

On peut malgré tout retenir deux raisonnements, qui montrent l'un comme l'autre comment Grimaldi fait de la volonté l'origine et le fondement de la philosophie cartésienne. D'une part, la philosophie a pour objet de mettre fin à notre finitude. Autrement dit, ce qui est à l'origine de la philosophie est cette déception infinie, ce refus du fini. Or, à l'origine de cette déception elle-même, il y a la volonté infinie, parce que volonté d'infini. Donc, on obtient la chaîne suivante : « volonté infi-

58. Grimaldi va jusqu'à en faire la condition de la béatitude (*ibid.*, p. 43).

59. « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit. ; « Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu », *Archives de Philosophie* 50 (1987), p. 95-107 ; et « Descartes et l'expérience de la liberté », dans *Études cartésiennes*, op. cit., p. 137-185.

60. « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 21.

nie → déception infinie du fini → philosophie⁶¹ ». D'autre part, toute la philosophie cartésienne doit suivre de l'existence et de la véracité divine. Or, l'existence et la véracité divine reposent sur la possibilité d'un Dieu trompeur. Or, la possibilité de ce Dieu trompeur repose sur notre volonté infinie dans son usage négatif. Donc, on obtient la chaîne suivante : « volonté infinie → possibilité du Dieu trompeur → existence et véracité de Dieu → philosophie cartésienne⁶² ».

Ces deux raisonnements sont l'un comme l'autre corrects, mais ne font que montrer la priorité chronologique de la volonté infinie sur l'*infinita substantia*. Le fait que cette dernière soit ontologiquement première n'exclut en rien ces deux démonstrations, mais les cantonne au seul champ de l'épistémologique, commandé par l'idée de l'infini. Or discuter de l'infini, c'est aussi, et même surtout, discuter, autant qu'il est possible et à la faible mesure de nos esprits, de son *ideatum* : l'infini lui-même, ou Dieu. Mais Grimaldi produit aussi une sorte de preuve *a posteriori*, par l'utilité de la volonté infinie en philosophie⁶³, constitutive non seulement d'une morale formelle, par sa souveraineté intérieure, mais aussi – et surtout, dans une philosophie pratique – d'une morale appliquée, par sa souveraineté extérieure, et qui consiste à « nous procurer par une infinité de vérités une infinité de choses⁶⁴ ». Cette dernière doit effectivement être reliée à la visée pratique de la philosophie déjà soulignée : le *Discours VI* établit d'ailleurs l'implication, en montrant comment le fait « qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique » amènerait à « trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici⁶⁵ ».

En dernière analyse, ce qui nous sépare de Grimaldi touche à la compréhension du cartésianisme. Alors que, pour lui, « Comprendre le cartésianisme va donc consister à comprendre comment la philosophie va satisfaire l'infinité de notre volonté, c'est-à-dire comment elle va lui donner l'infini à posséder⁶⁶ », pour nous, comprendre le cartésianisme consiste à comprendre comment la philosophie va ne pas satisfaire l'infinitude de notre volonté, c'est-à-dire comment elle va la mettre face à face avec cet infini qui lui ressemble, sans jamais le lui donner, puisque l'aspiration consiste précisément en une frustration : « Non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire⁶⁷ ». Vouloir donner l'infini à posséder, c'est vouloir en faire un objet, alors qu'il n'est jamais qu'une visée, et qu'il est précisément infini de n'être qu'une visée. Et Grimaldi lui-même, quoique vingt-sept ans plus tard, remarquera fort bien comment le fait que la volonté soit aspiration vers l'infini et que cet infini ne soit jamais véritablement « objet » – « car

61. *Ibid.*, p. 34.

62. *Ibid.*, p. 46.

63. *Ibid.*, p. 37.

64. *Ibid.*, p. 36.

65. *Discours VI*; AT VI 61-62; t. I, p. 634-635. Descartes poursuit en expliquant que cette pratique exemplaire pourrait être la médecine : « je crois que c'est dans la médecine qu'on doit la chercher ».

66. N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 34.

67. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 21.

l'objet de notre volonté ne peut jamais être aucun objet⁶⁸ » –, ne lie plus la volonté qu'à l'inquiétude : « L'intuition cartésienne d'une volonté infinie ouvre par conséquent une perspective métaphysique où le statut de notre liberté est identifié à celui de notre *inquiétude*⁶⁹ ».

III. COMMENT L'INFINITUDE DE MA VOLONTÉ EST LA MARQUE QUE DIEU M'A FAIT À SON IMAGE

L'infini semble *a priori* ne pouvoir s'appliquer qu'à Dieu seul. Et voilà maintenant que l'on parle d'une volonté infinie. Pour éviter la contradiction, Descartes indique que l'infini de ma volonté est précisément la manifestation du fait, établi préalablement dans la *Méditation* III, que « de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon, produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même⁷⁰ ». De cette manière, parce que tout ce qui est infini est divin⁷¹, cette infinité est la marque de Dieu et non celle de l'homme, même si elle est en l'homme, et l'exclusivité de l'infinité de Dieu n'est pas remise en cause : l'infini reste attribué à Dieu seul, même en ma propre volonté, puisque celle-ci est précisée *semblable* à celle de Dieu⁷².

Mais, de même que le fait que Dieu m'ait créé « à son image et semblance » s'expose aux pertinentes questions de Gassendi, lequel demande « s'il est vrai que l'idée de Dieu soit en nous "comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage", dites-moi, je vous prie, quelle est la manière de cette impression, quelle est la forme de cette marque, et comment vous en faites le discernement⁷³ ? », de même, le fait que ma volonté soit précisée semblable à celle de Dieu manifeste une difficulté qui exige que l'on détermine en quoi cette seule semblance n'est pas une identité stricte⁷⁴. C'est pourquoi nous procéderons en trois moments : c'est seulement après avoir vu en quoi il y a ressemblance, puis en quoi il y a dissemblance, que nous pourrions savoir en quel sens la volonté humaine peut être dite infinie.

68. N. GRIMALDI, *Études cartésiennes*, op. cit., p. 141.

69. *Ibid.* Pour l'inquiétude, voir p. 113-136. Cette perspective est tout à fait leibnizienne : le dynamisme est au principe de la substance (cf. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éd. C. I. GERHARDT, Hildesheim, Georg Olms Vlg, 1960, t. VI, p. 497 et *Nouveaux Essais*, II, 1, § 2) et l'inquiétude est le principe de son dynamisme (LEIBNIZ, *Monadologie*, § 15 et *Nouveaux Essais*, II, 21, § 31).

70. *Méditation* III; AT IX-1 41; t. II, p. 453.

71. « Car tout ce qui est infini est divin » (N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 39).

72. Aussi ne faut-il pas voir l'infini de la volonté humaine comme un danger pour cette exclusivité, comme si elle était venue la concurrencer. Et c'est pourquoi nous nions qu'il y ait une objection là où M. Wilson en voit une (Margaret WILSON, « Can I Be the Cause of My Idea of the World? [Descartes on the Infinite and Indefinite] », dans A. OKSENBERG RORTY [ed.], *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 350).

73. *Cinquièmes Objections*; t. II, p. 745.

74. Voir J.-M. GABAUDE, *Liberté et raison...*, op. cit., p. 304 sqq.

1. Ressemblance

Dire, comme nous l'avons fait, que l'infini-en-moi est la volonté infinie, c'est comprendre maintenant que l'infini-en-moi est la trace de l'infini, en moi. Et c'est parce que cette trace est l'empreinte de l'absent, et que je désire cet absent, que notre désir est la trace du désiré en nous⁷⁵. Cette trace de l'infini n'est donc pas son simple reflet, « non pas alors quelque chose comme sa re-présentation mais quelque chose comme son é-vocation, son appel, ou son manque⁷⁶ ». Or ma volonté, précisément, ne reflète pas, mais, au contraire, appelle. Aussi, en tant qu'elle est infinie, n'est-il pas étonnant qu'elle soit, en moi, la marque de l'infini. Descartes écrit très explicitement : « Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image⁷⁷ », ou encore : « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu⁷⁸ ».

Que cette marque, maintenant, nous soit parfaitement essentielle, qu'elle soit, autrement dit, une marque de naissance, cela se montre très aisément par le syllogisme suivant : on sait que l'idée de Dieu est la marque de l'ouvrier sur son ouvrage. Or, l'idée de Dieu est aussi le *co-gito*, c'est-à-dire l'ouvrage lui-même. Donc, la marque de Dieu sur son ouvrage est l'ouvrage lui-même. C'est dire que l'ouvrage en question n'a de légitimité qu'en tant qu'il est marqué. Cette marque ne lui est pas

75. « Anticipant une pensée de Pascal, l'argument cartésien caractérise donc Dieu comme la présence dont notre désir est l'absence » (N. GRIMALDI, *Études cartésiennes*, op. cit., p. 26). Et Grimaldi précise dans une note la pensée de Pascal en question : « que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide ? » (*Pensée* 425). Seulement, cette nostalgie de Pascal ne nous semble guère adéquate à la pensée de Descartes : la marque de l'ouvrier sur son ouvrage n'est pas, chez Descartes, un souvenir laissé là au temps, ce que suppose l'« autrefois » de Pascal. Et on peut le montrer de plusieurs manières. 1) « Autrefois » implique une temporalité. Or, l'infini divin cartésien est éternel, c'est-à-dire au delà de toute temporalité. Pour le coup, on pourrait reprendre Pascal : « L'Être éternel est toujours, s'il est une fois » (*Pensées*, 559 bis). Cette *unique* fois interdit tout « autrefois », soit toute *autre fois*. Aussi Descartes ne décrit-il pas un âge d'or dans lequel Dieu aurait été en l'homme puis en serait sorti. 2) Quand bien même il y aurait cette temporalité, ce ne serait pas de l'homme, c'est-à-dire du *même* homme – celui qui se souvient et l'homme de son souvenir – qu'il s'agirait. 3) La « marque et la trace » n'est certainement pas « vide » : c'est justement elle qui conteste l'« autrefois » en rappelant sans cesse la présence de Dieu en moi. 4) Ceci est d'ailleurs évident par la seule idée d'in-fini, l'infini en moi. 5) Et enfin, la théorie de la création continuée – que Grimaldi évoque justement dans le paragraphe suivant – fait que Dieu ravive à chaque instant cette marque : il la réveille, de telle sorte qu'étant sans cesse éveillée, donc pleine, il n'y a pas de sens à la dire vide et nostalgique d'un autrefois dans lequel elle aurait été remplie.

76. N. GRIMALDI, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p. 38.

77. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639; AT II 627; t. II, p. 153.

78. *Méditation* IV; AT IX-1 45-46; t. II, p. 460-461. Voir aussi *Passions de l'âme* III, 152; AT XI 445; t. III, p. 1066-1067.

accidentelle, mais essentielle. C'est une marque de naissance – puisque l'idée de l'infini est innée. Descartes écrit : « Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage⁷⁹ ».

Que cette marque, de la même manière, soit aussi essentielle au Dieu créateur, que Dieu, autrement dit, n'aurait pas pu me créer sans me faire à son image, c'est ce que concède Descartes à Burman qui demande : « Mais pourquoi cela, est-ce que Dieu n'aurait pas pu vous créer sans vous créer à son image⁸⁰? ». La réponse de Descartes est catégorique : « Non. Car l'effet ressemble à la cause, c'est un axiome qui ne souffre pas d'exception. Or Dieu est ma cause et je suis son effet. Je lui ressemble donc⁸¹ ». La cause dont il est question est « cause totale, cause de l'être lui-même⁸² », car, sans cette précision, on pourrait objecter – et Burman s'y engouffre : « Mais l'ouvrier est cause de la maison, sans qu'elle lui ressemble⁸³ ».

Reste alors à préciser la nature de cette ressemblance : dans quel sens Descartes parle-t-il d'image? Il précise d'emblée qu'il ne prend pas « image » au sens vulgaire, mais au sens de l'Écriture : « Je ne prends pas ici le terme d'image au sens ordinaire, à savoir pour un portrait peint d'après autre chose, mais en un sens plus large, pour ce qui a une ressemblance avec autre chose, et si j'ai employé ces mots dans les *Méditations*, c'est parce que, à différents endroits dans l'Écriture, il est dit que nous sommes faits à l'image de Dieu⁸⁴. » Par là, il reconnaît son inclusion dans un large courant de la tradition chrétienne qui, s'appuyant sur ce passage de la Bible où Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance⁸⁵ », privilégie la volonté comme *similitudo*, parce que seule la volonté aime, et que Dieu est amour⁸⁶. Ce qui fut dit par Duns Scot, à savoir que la créature ressemble à son créateur par sa volonté, qui commande à l'entendement, se trouvait déjà chez Bernard de Clairvaux, qui apparaît ainsi, rétrospectivement, comme l'un des grands prédécesseurs de Descartes⁸⁷.

79. *Méditation III*; AT IX-1 41; t. II, p. 453.

80. *Entretien avec Burman*; AT V 156; p. 54.

81. *Ibid.*

82. Voir aussi la lettre à Mersenne du 27 mai 1630; AT I 152; t. I, p. 267.

83. *Entretien avec Burman*; AT V 156; p. 54.

84. *Ibid.*, p. 56. Voir Henri GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 195-196.

85. *Genèse* 1,26. Gouhier insiste sur cette référence biblique et conclut sur l'idée de l'infini par une interprétation qui « comprend les deux commentaires que Descartes donne du verset de la *Genèse* » (H. GOUHIER, op. cit., p. 199).

86. Comme le rappelle J.-L. Marion qui cite saint Bernard de Clairvaux, Guillaume de saint Thierry et Richard de Saint-Victor (Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 407-409). Un autre courant, notamment thomiste, partant de la même référence biblique, met plutôt l'accent sur l'intellect.

87. Néanmoins, une différence très nette subsiste entre Bernard et Descartes : le premier distingue l'image et la ressemblance, et le second les mêle. Pour Bernard, la *libertas a necessitate* nous fait à l'image de Dieu, mais, par contre, la *libertas a peccato* et la *libertas a miseria*, nous faisaient à sa ressemblance (et furent depuis perdues lors

Cette image, ou cette marque, fait donc de moi « une émanation de [la] souveraine intelligence⁸⁸ » et même celle de ses émanations – car il y a effectivement des degrés d'être à l'image de Dieu⁸⁹ – qui revêt la plus belle finition⁹⁰, pour être proprement l'infinition. Et, pour ma part, je retiendrai, de cette image que je suis, la chance d'imiter le parfait pour me parfaire, car cette imitation est la perfectibilité elle-même⁹¹. En Dieu, j'imiterai aussi la volonté. Car, comme nous allons le voir maintenant, l'infinitude de ma volonté ne lui permet pas pour autant d'égaliser celle de Dieu. La ressemblance, qui fait l'image, doit être limitée : il y a une irréductible dissemblance entre ma volonté et celle de Dieu⁹².

2. Dissemblance

La volonté « infinie » n'est jamais dite en ces termes qu'une seule fois dans toute l'œuvre de Descartes, à l'occasion d'une lettre à Mersenne : « Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image⁹³ ». Dans la *Méditation* IV, c'est en tant qu'elle n'a « point de bornes » que la volonté est infinie et, dans les *Principes*, comme le remarque Grimaldi⁹⁴, l'apparition de l'adjectif « *infinita* » est enveloppé d'un voile de prudence : « *voluntas vero infinita quodammodo dici potest* » (la volonté en quelque sens peut sembler infinie)⁹⁵. On sait donc déjà que, si on peut dire la volonté infinie, ce n'est qu'en un certain sens. Néanmoins, dans la

de la chute originelle). Si Descartes peut, lui, ne pas les distinguer, c'est qu'il ne fait pas intervenir dans sa philosophie rationnelle des éléments de la révélation. Pour le parallèle Descartes / Bernard de Clairvaux, voir Christian TROTTMANN, « Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes », dans J. BIARD et R. RASHED (éd.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 243-257.

88. Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647; AT IV 608; t. III, p. 716.

89. C'est ce que fait dire Burman à Descartes en lui objectant : « Mais alors même une pierre, etc., seront à l'image de Dieu ». Descartes répond : « Oui, elles aussi sont à l'image de Dieu et ont avec lui une ressemblance, mais fort éloignée, limitée et confuse » (*Entretien avec Burman*; AT V 156; p. 56).

90. En référence au jeu de mot lévinassien, finition est ici entendu en terme de métier, d'accomplissement, comme on parle de la finition d'un meuble.

91. Voir N. GRIMALDI, *Six études...*, op. cit., p. 38-39.

92. C'est pourquoi l'interprétation de Sartre doit être rejetée. Il voit dans cette marque la possibilité, pour Descartes, de décrire la liberté divine à partir de la nôtre : « Il y a là un phénomène évident de sublimation et de transposition » (*Situations I*, op. cit., p. 331). Parce que Descartes « a conçu la liberté divine comme toute semblable à sa propre liberté, c'est de sa propre liberté [...] qu'il parle lorsqu'il décrit la liberté de Dieu » (*ibid.*), « Descartes finit par [...] expliciter, dans sa description de la liberté divine, son intuition première de sa propre liberté » (p. 334), et Sartre conclut alors « il n'y a rien de plus en cette liberté qu'en la liberté humaine et [Descartes] a conscience, en décrivant le libre arbitre de son Dieu, de n'avoir fait que développer le contenu implicite de l'idée de liberté » (p. 333), et accuse Descartes d'avoir « donné à Dieu ce qui nous revient en propre » (p. 334). Si l'idée générale (lorsqu'il parle de la liberté divine, c'est de la nôtre qu'il parle) peut être retenue, à condition encore de ne pas confondre identité et expression, il est inacceptable de comprendre Descartes comme égalisant (« il n'y a rien de plus ») les deux libertés.

93. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639; AT II 628; t. II, p. 153.

94. N. GRIMALDI, *Six études...*, op. cit., p. 25.

95. *Principes* I, 35; AT IX-2 40; t. III, p. 112.

mesure où l'infini lui-même est défini de manière négative, mais toujours entendu positivement, en raison de son impossible dé-finition, le fait que la volonté soit dite « sans bornes » et non – sauf une seule fois – « infinie » n'implique rien. Et c'est pourquoi, afin d'établir qu'elle n'est infinie que dans un certain sens, il nous faut maintenant montrer comment elle n'égalé pas celle de Dieu. Car ce qui me rend semblable à Dieu en un certain sens signifie (puisque'il ne s'agit que d'un certain sens) ce qui me rend le plus semblable à Dieu, ce qui signifie logiquement : ce qui m'en rend le moins dissemblable. Quelles sont les raisons d'une dissemblance entre ma volonté et celle de Dieu? Montrer que ma volonté n'égalé pas la volonté parfaite de Dieu revient à mettre en évidence ses imperfections, qui ne sont pas les siennes propres, mais celles de son contexte : la volonté humaine, quoique infinie, reste limitée par la finitude de son contexte. On retiendra sept sortes d'arguments, classés du plus simple au plus complexe.

1) L'infinité de la volonté divine se trouve assise par le fait que Dieu est *l'infinita substantia* : parce que Dieu *est* lui-même infini, « il veut mais n'a rien à vouloir⁹⁶ ». Or, je ne peux, pour ma part, me vanter de l'adéquation entre l'infinité de ma volonté et celle de mon être : je suis fini. C'est donc que ma volonté infinie ne l'est pas dans le même sens qu'en Dieu.

2) Quand bien même notre volonté serait infinie, parce que ses réalisations seraient, elles, limitées en moi et non en Dieu, ma volonté serait comme limitée à raison de la puissance effective, et je ne pourrais donc dire son infinité comme celle de Dieu. L'infini de ma volonté est, d'une certaine façon, virtuel. C'est pourquoi Gabaude propose même de le nommer infinitivité : ma volonté serait infinitive⁹⁷.

3) Le fait que l'infini de ma volonté se manifeste davantage par son infini refus que par son infini consentement, c'est-à-dire le fait que ma volonté infinie implique infinie négativité, puisque négation de tout ce qui n'est pas, mais aurait pu être choisi, alors que la volonté divine est pure positivité, puisqu'elle rend la contingence nécessaire, suffit à lui seul pour distinguer les deux infinités : ma volonté ne peut être infinie en moi comme en Dieu en raison de l'opposition de ma volonté démoniaque à la volonté démonique de Dieu⁹⁸.

4) Ma volonté perd aussi un peu de crédit en étant intimement liée à la compréhension, alors même que l'infini est incompréhensible : si « nous ne saurions vouloir une chose sans la comprendre en même temps, et [...] nous ne saurions presque rien comprendre sans vouloir en même temps quelque chose⁹⁹ », comment comprendre que je puisse vouloir l'infini sans le comprendre? Est-ce parce que, dans le cas exceptionnel de l'infini, c'est précisément le fait de ne pas le comprendre – et qui m'invite au respect, donc à l'aspiration – qui me fait le vouloir?

96. N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 50.

97. Voir J.-M. GABAUDE, *Liberté et raison...*, op. cit., p. 334-335.

98. C'est évidemment la thèse de N. GRIMALDI, « La dialectique du fini et de l'infini... », art. cit., p. 39.

99. Lettre à Regius de mai 1641; AT III 372; t. II, p. 333. Voir aussi la lettre à Mersenne du 28 janvier 1641; AT III 295; t. II, p. 314; lettre à Hyperaspistes d'août 1641; AT III 432; t. II, p. 370 et *Principes* I, 23; AT IX-2 39; t. III, p. 111.

Quoi qu'il en soit, parce que ma compréhension est fort limitée et que ma volonté lui est liée, l'infini de ma volonté est alors victime de son contexte.

5) Ma volonté infinie déborde mon entendement fini, ce qui implique, d'une certaine manière, que sa puissance souffre de l'effort à faire pour s'en arracher. Or, en Dieu, la volonté infinie ne côtoie aucune finitude, car l'unité divine interdit qu'on la puisse distinguer de l'infinité de sa connaissance et de sa puissance : parce que « nous concevons en Dieu une immensité, simplicité ou unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs¹⁰⁰ », alors « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*¹⁰¹ », « toujours par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout¹⁰² », « Dieu fait tout par une action unique¹⁰³ » ou encore « en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître¹⁰⁴ ». C'est précisément pourquoi la semblance des deux volontés – qui donc n'est pas absolue – n'implique pas celle des deux entendements. À Burman qui proposait : « Mais c'est aussi la même chose pour entendre, entendre est toujours entendre et dans ces conditions notre entendement lui non plus ne différera pas de l'entendement de Dieu, même si le sien se porte et s'étend à plus de choses », Descartes répond : « Non [...], il y a entendre et entendre, vu que cet entendre dépend de son objet et ne peut pas en être séparé; non seulement notre entendre ne s'étend pas à autant de choses que celui de Dieu mais aussi, en lui-même, il est très imparfait, il est en effet obscur, mêlé d'ignorance, etc.¹⁰⁵ ». Spinoza, pour qui « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose¹⁰⁶ », produira la même objection¹⁰⁷, sans force aucune sur Descartes qui fait précisément de la différence entre volonté et entendement l'infinitude de ma volonté, en tant qu'elle déborde l'entendement. La réponse de Descartes à Burman nous fournit deux autres manières dont la volonté humaine n'égale pas celle de Dieu. Parce que « notre entendre ne s'étend pas à autant de choses que celui de Dieu », il y a dissemblance entre les deux volontés à raison de l'objet, puisque notre volonté ne peut se porter sur ce qu'on ne connaît pas. Et parce que notre entendement, « en lui-même [...] est très imparfait, il est en effet

100. *Réponses aux Secondes Objections*; AT IX-1 108; t. II, p. 560.

101. Lettre à Mersenne du 27 (?) mai 1630; AT I 153; t. I, p. 268. Le latin ajoute : pas même logiquement.

102. *Principes* I, 23; AT IX-2 35; t. III, p. 105. Voir le commentaire dans *l'Entretien avec Burman*; AT V 166-167; p. 96-100.

103. *Entretien avec Burman*; AT V 167; p. 100.

104. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630; AT I 149; t. I, p. 264.

105. *Entretien avec Burman*; AT V 158-159; p. 64-66.

106. SPINOZA, *Éthique* II, prop. 49, corollaire, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 404.

107. En *Éthique*, II, 49, scolie, Spinoza vise Descartes – dont il exposa la doctrine en *Pensées métaphysiques* II, chapitre XII (*op. cit.*, p. 294-300) – en deux temps : il donne d'abord la thèse cartésienne (p. 406) et entend ensuite vouloir la réfuter, mais finit par concéder que la volonté déborde l'entendement et ne discute que la comparaison avec la perception (p. 407). Il clôt sa réponse par la possibilité de soutenir simultanément les infinités et de la volonté et de l'entendement, par le polymorphisme de l'universel (p. 408). De telle sorte qu'il obtient confirmation du précédent corollaire de la prop. 49 : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose » (p. 404).

obscur, mêlé d'ignorance, etc. », notre volonté souffrira, elle aussi, de ces imperfections, sans pour autant qu'elles soient siennes, et donc n'égalera pas la volonté infinie de Dieu, dont le contexte reste parfait (pour la simple raison qu'il n'y a pas, à proprement parler, de contexte en Dieu : son unité identifie ses facultés). Voyons maintenant ces deux autres dissemblances.

6) L'omniscience de Dieu offre à sa volonté une infinité d'objets, tandis que la finitude de mon entendement ne propose à ma volonté qu'une étendue de choix nécessairement plus réduite. Aussi la volonté est-elle « incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, [...] à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses¹⁰⁸ ». Et même, pour cette raison, pourrait-on douter que ma volonté est bel et bien infinie, puisque, si la volonté de Dieu, qui est dite « incomparablement plus grande », est infinie, c'est-à-dire obéit à la loi du tout ou rien, comment pourrait-il y avoir une autre volonté, moins grande, mais malgré tout « infinie » ? Il faut concéder que ma volonté n'est pas « infinie » dans le même sens que celle de Dieu.

7) Ma volonté reste soumise aux imperfections de son contexte : le hasard détermine parfois ses inclinations, comme celles des « voyageurs [...] se trouvant égarés en quelque forêt » : « encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés¹⁰⁹ ». Et les passions se saisissent des âmes faibles « dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes », de telle sorte que la volonté, « obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse¹¹⁰ ». Même parmi les âmes plus fortes, qui ont des jugements déterminés, rien n'exclut que ces jugements soient eux-mêmes « fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissée vaincre ou séduire¹¹¹ ».

L'examen de ces sept arguments a confirmé que ce qui restreint la volonté humaine à n'être pas comme celle de Dieu tient exclusivement à son contexte. La volonté ne cesse pas, prise en elle-même, d'être parfaite : ces oscillations lui viennent du jugement, et elles viennent à ce jugement, en lui-même tout autant parfait, par l'entendement qui, à la fin de la chaîne, fait de sa finitude la source de l'erreur et de l'imperfection. C'est au cours de *l'Entretien avec Burman* que Descartes a l'occasion de s'expliquer ainsi. S'appuyant sur la réponse de Descartes qui fait de l'imperfection de notre entendement ce qui lui interdit d'être semblable à celui de Dieu, Burman remarque que notre volonté est elle-même imparfaite, puisqu'elle « oscille » : « Mais c'est aussi la même chose pour vouloir, notre vouloir est imparfait car tantôt nous voulons, tantôt nous ne voulons pas, nous avons tantôt une velléité et tantôt une volition quand nous ne voulons pas de façon parfaite ». Descartes évite la difficulté en rapportant l'imperfection de la volonté au jugement qui lui est distinct, de telle sorte qu'elle puisse, en elle-même, rester par-

108. *Méditation IV*; AT IX-1 45-46; t. II, p. 461.

109. *Discours III*; AT VI 24; t. I, p. 595.

110. *Passions de l'âme I*, 48; AT XI 367; t. III, p. 992-993.

111. *Passions de l'âme I*, 49; AT XI 368; t. III, p. 993.

faite : « Ce n'est pas là à vrai dire une preuve d'imperfection dans notre vouloir, mais seulement d'inconsistance de la volition : le vouloir cependant est toujours également parfait, et ce flottement irrésolu vient du jugement, de ce que nous ne jugeons pas bien ». Burman, dans un ultime sursaut, tente de rapporter encore une fois à la volonté l'imperfection déplacée par Descartes jusqu'au jugement, en s'étonnant : « Mais le jugement est lui-même un ouvrage de la volonté ». Descartes répond en utilisant à nouveaux frais la technique précédente pour déplacer encore l'imperfection du jugement, qui comme tel est parfait, vers l'entendement lui-même : « Oui certes, il est un ouvrage de la volonté et, en tant que tel, il est parfait; toute l'imperfection dont il souffre découle de l'ignorance de l'entendement, qu'il suffirait de faire disparaître pour que le flottement de l'irrésolution soit lui aussi ôté et que le jugement soit constant et parfait¹¹² ».

Mais, qu'elle reste en elle-même parfaite n'empêche pas la volonté d'être « inconsistante » et de se laisser flotter dans l'imperfection de son contexte. En ce sens, elle diffère de la volonté de l'*ens summe perfectum*, qui est infiniment plus ferme et constante : la volonté est « incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, [...] à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace¹¹³ ».

On voit à travers tous ces arguments combien la dissemblance entre les volontés divine et humaine est substantielle. L'analogie n'est pas seulement restreinte pour éviter l'anthropomorphisme et l'immanen-tisme : elle est limitée par la priorité ontologique de la volonté du créateur sur celle de la créature. La belle formule de Gabaude résume : « la volonté divine limite la volonté humaine qui pourtant l'imite¹¹⁴ ». Une telle dissemblance relativise alors l'importance de la marque, de l'image qui donc n'est pas identité, comme le précise Descartes : « il n'est pas de l'essence d'une image d'être en tout semblable à la chose dont elle est l'image, mais il suffit qu'elle lui ressemble en quelque chose¹¹⁵ ». Reste maintenant à conclure : quel est ce « quelque chose » en quoi ma volonté ressemble à celle de Dieu? En quel sens, finalement, puis-je dire ma volonté « infinie »?

3. En quel sens ma volonté peut être dite « infinie »

Pour certains interprètes, ce sens serait l'indéfini. Car, après tout, le fait que ma volonté déborde mon entendement fini suffit-il pour affirmer son infinité? N'est-elle pas plutôt indéfinie? Alors qu'il convient de se poser la question, comme le font Grimaldi ou Trottmann¹¹⁶, y ré-

112. *Entretien avec Burman*; AT V 159; p. 66.

113. *Méditation IV*; AT IX-1 45-46; t. II, p. 461.

114. J.-M. GABAUDE, *Liberté et raison*, op. cit., p. 335.

115. *Réponses aux Cinquièmes Objections*; t. II, p. 818.

116. Grimaldi est amené, après avoir constaté que la volonté ne peut être dite infinie que dans un certain sens, à se demander si l'infini ne serait pas ici le non-fini négatif, et ainsi l'indéfini (*Six études...*, op. cit., p. 26). Voir aussi Ch. TROTTMANN, « Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes », loc. cit., p. 244.

pondre par l'affirmative, comme Rochot¹¹⁷ ou Gouhier, nous semble faire fausse route. Gouhier écrit :

la volonté n'est pas infinie en nous comme en Dieu; Descartes l'exprime très clairement dans l'unique texte où il parle de notre « volonté infinie » : « Le désir que chacun de nous a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté *qui n'a point de bornes*. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image¹¹⁸ ». Ainsi, dans ces lignes qui résumement toute sa pensée sur la volonté, le désir d'être Dieu et le thème de l'image, Descartes prend le mot « infini » au sens de « sans bornes », donc pour « indéfini ». Et c'est bien là ce qu'il a toujours entendu dire.

Et, dans une note, il ajoute :

On doit donc se méfier des formules usuelles posant la volonté « infinie », comme le fait Hamelin, *Le système de Descartes...*, p. 162-163, Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 267. Intéressante position du problème dans : Gueroult, *Descartes...*, t. I, p. 324-325¹¹⁹.

Voici les raisons qui nous poussent à ne pas adhérer à un tel raisonnement. 1) « Infini » pris au sens de « sans bornes » ne signifie pas « indéfini » pour au moins deux raisons, l'une métaphysique (sans quoi Dieu lui-même, défini de la même manière, serait lui aussi « in-défini », ce qui contredirait sa positivité), l'autre logique : l'indéfini n'est pas le « sans bornes », mais seulement « ce dont on ne peut prouver les bornes », il est dynamique, et non statique. 2) Si la volonté n'était qu'indéfinie, en quoi serait-elle, davantage que le monde, la marque de Dieu? Il est évident que la volonté a un statut particulier que l'indéfini ne lui donnerait pas. 3) On ne doit pas appliquer l'indéfini à la volonté, car celle-ci n'est pas pour nous indéfinie : nous connaissons très bien sa finition, ses pouvoirs et ses limites; le fait que nous ayons été capable de dire avec précision ce en quoi elle se distinguait de la volonté divine la suppose définie. 4) On a raison de dire la volonté infinie, à condition de la préciser en un certain sens, et c'est justement ce que fait Gueroult en la disant infinie par son absolutité et non son extension. Aussi peut-on reprendre Gueroult, contre Gouhier, qui lui reconnaît d'avoir produit une « intéressante position du problème ». Pour Gueroult, la volonté peut être dite infinie selon : a) son extension, en tant que « capacité de s'appliquer actuellement à tous les objets »; b) son extension encore, cette fois en tant qu'« aspiration infinie vers quelque chose d'autre que l'homme ne possède pas »; et c) son absolutité, en tant que « pouvoir décisoire absolu de oui ou de non, qui est un indivisible¹²⁰ ». Mais, par la suite, il ne qualifiera les deux premières raisons (extension) que d'indéfinitude, et seulement la troisième de véritable infinitude :

117. B. Rochot appelle « indéfinie » la volonté (Bernard ROCHOT, « L'infini cartésien », dans *L'Infini et le réel*, Centre International de Synthèse, Paris, Albin Michel, 1955, p. 36).

118. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639; AT II 628; t. II, p. 153, souligné par Gouhier.

119. H. GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 201, pour le texte et la note.

120. M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, op. cit., p. 324.

« (indéfinitude de l'extension et de l'aspiration, infinitude absolue du pouvoir décisive)¹²¹ ». Si l'on pourrait reprocher à Gueroult la même équivalence entre infini en extension et indéfini (erreur fort commune, au demeurant), on doit lui reconnaître d'avoir ainsi écarté toute « indéfinitude » de l'infini de ma volonté. La position la plus juste, sur ce point, nous semble être, encore une fois, celle de Gabaude qui, après s'être posé la question, examine la définition de l'indéfini, et finit par refuser de l'appliquer à la volonté : « Si un tel texte exclut que l'on puisse considérer la volonté infinie, il ne permet guère pour autant de l'appeler indéfini¹²² ». La solution consiste bien à préciser la volonté infinie *en son genre* seulement : « La volonté pourrait être infinie en son genre, tout en dépendant de Dieu¹²³ ». Car j'ai une volonté en quelque façon infinie, alors que Dieu a une volonté infinie de toutes les façons. Reste maintenant à préciser quelle est cette façon.

Si la volonté peut être dite « infinie » en raison seulement de l'absoluité de son pouvoir décisive, et sans égard aux dissemblances d'extension et de puissance entre elle et celle de Dieu, c'est que la façon dont les deux volontés peuvent être dites semblables ne peut être que formelle. Duns Scot précisait déjà : « *voluntas est formaliter infinita*¹²⁴ ». Descartes donnera la même conclusion :

Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même¹²⁵.

Sachant que « les mêmes choses sont dites être formellement dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons », dire que la volonté divine n'est, formellement, pas plus grande que la volonté humaine, c'est effectivement dire qu'elle est en Dieu comme elle me semble qu'elle y est. Mais cette semblance était dite avant même d'être légitimée par le « formellement », « elle ne me semble pas toutefois plus grande ». Autrement dit, sans savoir encore ce qui limite l'analogie, ma volonté me semble être comme celle de Dieu. C'est pourquoi, ivre de cette semblance, je peux venir à me croire indépendant de lui. Mais, parce que la dissemblance consistera précisément à soumettre l'une des deux volontés, la mienne, à l'autre, celle de Dieu, ce qui semble indépendance n'en est pas moins dépendance. C'est le dernier problème qu'il nous faut à présent régler, et qui ne manque pas d'être, bien entendu, paradoxal.

Si notre volonté est à l'image de celle de Dieu, et si, par son infinitude, elle signifie aussi indépendance, alors notre indépendance doit

121. *Ibid.*, p. 325. Néanmoins, l'indéfinitude d'extension reste importante : c'est précisément elle qui déborde mon entendement fini (ce n'est pas à la qualitative absoluité de le faire).

122. *Ibid.*, p. 333.

123. *Ibidem*.

124. Jean DUNS SCOT, *Reportata Parisiensia*, dist. XLV, qu. 2, n. 6.

125. *Méditation IV*; AT IX-1 45-46; t. II, p. 460-461, spn.

être, elle aussi, à l'image de celle de Dieu. Et nous parviendrions au paradoxe suivant : être dépendant de Dieu, dans le sens où c'est de lui que nous tirons notre propre indépendance, nous en rendrait indépendant. Mais, à vrai dire, et parce que notre volonté n'est à l'image de Dieu qu'en un sens seulement, puis donc qu'elle n'est infinie qu'en un sens et non à proprement parler, rien ne permet de déduire son indépendance qui, en Dieu, exige l'infini proprement dit. Et cependant, à première vue, d'après ce que j'expérimente quotidiennement, ma volonté me semble bel et bien infinie comme celle de Dieu. C'est ainsi que je peux en venir à prendre quelques libertés par rapport à Dieu : « le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et *semble* nous exempter de lui être sujets¹²⁶ ». Mais j'oublierais alors à quel point la dissemblance de nos volontés me soumet à lui. C'est précisément le problème qui intéresse Élisabeth dans sa correspondance avec Descartes : comment la volonté humaine peut être « en même temps libre et attachée aux décrets de la Providence¹²⁷ ». Descartes reconnaît que cette ambivalence, qui est comme un indice de celle de l'idée de l'infini elle-même, reste irréductible :

Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, parce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point ; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante¹²⁸.

L'homme est ainsi libre tout en étant dépendant¹²⁹, et même, il est libre pour être dépendant d'un Dieu qui alimente sa liberté. Il faut donc comprendre que, toutes semblables qu'elles soient, l'infinitude de ma volonté n'en reste pas moins soumise à l'infinité de la volonté divine, et ce pour deux raisons : d'une part, ma volonté n'est qu'une infinitude d'un certain genre (*in suo genere perfecta*) et, d'autre part, je ne pourrais pas connaître ma volonté comme infinie si je n'avais préalablement en moi l'idée de l'infinité divine comme modèle nécessaire à la comparaison¹³⁰. C'est donc parce que Dieu a bien voulu me donner cette marque que je la reconnais maintenant comme telle : si « la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité

126. Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647 ; AT V 85 ; t. III, p. 748.

127. Lettre à Descartes du 30 novembre 1645 ; AT IV 336 (absente de l'édition Alquié).

128. Lettre à Élisabeth du 3 novembre 1645 ; AT IV 332 ; t. III, p. 626.

129. « L'homme, bien que libre, reste néanmoins dépendant » (Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 246).

130. Exactement de la même manière qu'il serait impossible que « je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature » (*Méditation III* ; AT IX-1 36 ; t. II, p. 446)

qu'elle y entrât¹³¹ », on peut assurer que l'acte même d'avoir l'idée de l'infini, c'est-à-dire de vouloir infiniment l'infini, reste tout entier soumis à la volonté infinie de Dieu, ontologiquement premier.

Si donc la volonté humaine peut être dite infinie, ce ne saurait être qu'en un sens – formellement. Et, pour cette raison, elle doit systématiquement être distinguée de la volonté divine, qui est absolument infinie et première, pour être celle de l'*infinita substantia* en personne. C'est pourquoi, tout au long de cet article, reprenant par là une distinction de Gouhier¹³², nous avons distingué l'*infinitude* de la volonté humaine de l'*infinité* de la volonté divine.

Revenons, pour finir, à la marque : en quel sens faut-il finalement la prendre? D'après ce que nous avons vu, en particulier lors de l'exposé des nombreuses dissemblances entre ma volonté et celle de Dieu, nous pouvons maintenant assurer que l'impressionnante marque de l'ouvrier sur son ouvrage n'a certainement pas une valeur ontologique d'exemple, mais bien plutôt une seule valeur « d'instrumentalité gnoscologique¹³³ » : « nous concevons en Dieu une immensité, simplicité ou unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs, et de laquelle nous ne trouvons ni en nous ni ailleurs aucun exemple; mais elle est, ainsi que j'ai dit auparavant¹³⁴, comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage¹³⁵ ». Autrement dit : je n'ai pas en moi l'exemple, c'est-à-dire la présence effective de cette idée de Dieu, laquelle je vise. Cette faible image n'a d'autre but que de me porter, par la *mimesis*, vers son modèle; elle est une visée, et le fait que Dieu m'en ait marqué ne consiste qu'à exprimer ce viser : ma marque est l'outil de mon aspiration vers l'infini, elle n'est pas un accès à un infini stable qui serait déjà en moi. L'homme-image de Dieu ne l'est jamais qu'en tant qu'hommage.

EHESS / Université de Montréal

Département de philosophie
Université de Montréal

C.P. 6128, succ. Centre-ville

Montréal, QC, Canada H3C 3J7

jb.jeangene.vilmer@umontreal.ca

131. Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645; AT IV 314; t. III, p. 617.

132. H. GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 203.

133. Selon l'expression de J.-M. GABAUDE, *Liberté et raison...*, op. cit., p. 330.

134. Descartes fait référence à la *Méditation III*.

135. *Réponses aux Secondes Objections*; AT IX-1 108; t. II, p. 560.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Descartes : l'infinitude de ma volonté, ou comment Dieu m'a fait à son image. Par Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER.

Il y a trois manifestations de l'infini chez Descartes : l'infinité de Dieu, l'infinitude de ma volonté et l'indéfini du monde physique et mathématique. Cet article est consacré à l'infinitude de ma volonté, c'est-à-dire à la contribution de la philosophie pratique à l'idée de l'infini. Dans la première partie, on examine comment l'homme, partant d'une déception à l'égard du fini, aspire naturellement vers l'infini, cette volonté d'infini étant si intime à l'idée de l'infini qu'elle signifie de fait volonté infinie. La deuxième partie montre ensuite comment ma volonté est infinie, notamment parce qu'elle en porte les signes paradoxaux (positivité et incompréhensibilité). Enfin, dans une troisième partie, l'infinitude de ma volonté apparaît comme la marque que Dieu m'a fait à son image, ce qui implique de ne pas confondre l'infinité de Dieu et l'infinitude de ma volonté.

MOTS CLEFS : Descartes – infini – infinitude – volonté – Dieu – image – marque – Emmanuel Lévinas – Nicolas Grimaldi.

SUMMARY. — Descartes : The Infinitude of My Will, or How God Made Me in His Image. By Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER.

There are three manifestations of the infinite for Descartes: the infinity of God, the infinitude of my will and the indefinite character of both the physical and mathematical world. This article is dedicated to the infinitude of my will, which is to say to the contribution of practical philosophy to the idea of the infinite. In the first section, we examine how man, from a disillusioned stance as to the finite, naturally aspires towards the infinite, that will of infinite being so intimate to the idea of the infinite that it signifies, de facto, an infinite will. The second section shows next how my will is infinite, notably because it bears the paradoxical signs of the infinite, which are positivity and incomprehensibility. Finally, in the third section, the infinitude of my will appears as the mark that God has made me in His own image. This implies that one may not confound the infinity of God and the infinitude of my will.

KEY WORDS : Descartes – infinite – infinitude – will – God – image – mark – Emmanuel Levinas – Nicolas Grimaldi.