

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CONCEPTION DE L'INFINITE D'ARISTOTE À
NICOLAS DE CUES**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Kağan Kahveci

Directeur de Recherche: Ass. Mcf. Aliye Kovanlıkaya, Ass. Mcf Necati Ilgınođlu

JANVIER 2014

REMERCIEMENTS

J'adresse mes remerciements aux personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de ce mémoire.

Je tiens tout d'abord à remercier Ass. Mcf. Aliye Kovanlıkaya, la directrice de recherche de cette thèse, pour la patience, le soutien et le soin qu'elle l'a accordée. Je lui remercie aussi pour sa proximité humaine et sa confiance en moi lors que j'ai du suspendre mon master de recherche. Je lui suis redevable.

Ma grande reconnaissance s'adresse aussi Ass. Mcf. Tarık Necati Ilgıcıoğlu, le co-directeur de cette thèse, pour ses conseils fructueux et contributions précieuses.

Mes vifs remerciements vont également aux membres du jury pour leurs participations précieuses : Prof. Dr. Melih Başaran, Ass. Mcf. Ömer Aygün et Mcf. Hasan Bülent Gözkan.

Enfin je voudrais exprimer ma reconnaissance à tous mes amis et à ma famille qui m'ont soutenu pendant cette période obscure, ils ont illuminé ma vie.

TABLE DES MATIERES

1. INTRODUCTION.....	1
2. L'INFINI PRIVATIF CHEZ ARISTOTE	
2.1. Délimitation du domaine de la recherche.....	7
2.2. L'infini existe-il ou pas ?	10
2.3. Comment l'infini existe ?	11
2.4. L'infini existe-t-il comme substance ?	14
2.5. La manière d'existence de l'infini dans la catégorie de la quantité	16
2.6. La quantité peut-elle être actuellement infinie ?.....	17
2.7. L'infini <i>est</i> en puissance.	18
3. L'INFINI DIVIN AU MOYEN AGE : L'INFINI NEGATIF CHEZ THOMAS D'AQUIN ET L'INFINI POSITIF CHEZ JEAN DUNS SCOT	
3.1. L'infini négatif chez Thomas d'Aquin.....	24
3.1.1 L'infinité du Premier Moteur Immobile et l'infinité de Dieu...	27
3.2. L'infini positif chez Jean Duns Scot.....	30
4. L'INFINI ACTUEL CHEZ NICOLAS DE CUES	
4.1. La Docte Ignorance	36
4.2. Maximum Absolu.....	38
4.3. La coïncidence des opposés.....	42
4.4. La complication (<i>Complicans</i>).....	48
5. CONCLUSION.....	54
BIBLIOGRAPHIE.....	57

LISTE DES FIGURES

Figure 146
Figure 246

RESUME

LA CONCEPTION DE L'INFINITE D'ARISTOTE À NICOLAS DE CUES

Ce mémoire prend comme sujet le concept infini, plus particulièrement, l'infini actuel. La motivation principale de cette recherche est de pouvoir comprendre et expliquer comment l'infini qui était pris chez Aristote comme un être en puissance jamais en acte et à qui était attribué l'imperfection pourrait devenir la perfection même et un être en acte. Dans ce cadre nous commençons l'analyse de l'infini par Aristote et sa conception l'infini privatif. Puis, nous continuons par Thomas d'Aquin qui soutient un infini négatif qui est conforme à l'être divine. Ensuite, nous traitons Jean Duns Scot pour qui Dieu est infini d'une manière intensive. Enfin, nous abordons Nicolas de Cues qui élabore l'infini actuel d'une manière définitive.

Dans le premier chapitre, nous traitons l'infini privatif chez Aristote. Dans ce but, premièrement nous délimitons le domaine de la recherche de l'infini chez Aristote. Il analyse l'infini dans la catégorie de la quantité. Pour Aristote, l'infini doit exister au moins pour la divisibilité sans cesse de la grandeur, pour que le nombre ne soit pas fini et pour que le temps n'ait pas un certain commencement et une fin.

Ensuite, en suivant l'argumentation d'Aristote, nous traitons si l'infini est une substance ou un accident. Pour Aristote l'infini n'est pas une substance étant donné que, pour lui, la substance est indivisible et pourtant l'infini, pour Aristote, peut être recherché dans la divisibilité de la grandeur. Parce que Aristote distingue quatre voie de dire infini et il déclare de prime abord que ce qui intéresse la physique est celui dont la nature permet d'être parcouru sans atteindre la fin. Cependant la nature de la substance ne permet pas d'être parcourue parce qu'elle n'a pas de parties.

Alors, nous concluons que l'infini est un accident. Ainsi, nous délimitons notre recherche dans la catégorie de la quantité et nous interrogeons la manière d'existence de l'infini dans la catégorie de quantité. Aristote distingue deux genres dans la catégorie de quantité : grandeur (*megethos*) et multiplicité (*plethos*) et il traite l'infini dans ces deux genres selon la divisibilité et l'addition de parties de ces genres.

En suivant Aristote, nous montrons que l'infini n'est pas en acte ni dans la grandeur ni dans la multiplicité parce que pour lui, quelque grandeur ou multiplicité qu'on se donne, ils seront fini en acte en raison de la dénombrabilité des nombres et la mesurabilité des grandeurs.

Ensuite nous montrons que pour Aristote l'infini est en puissance malgré qu'il n'est pas en acte. Pour Aristote l'infini est en puissance dans la divisibilité continue de la grandeur. L'addition des nombres sont aussi infini en puissance, cependant c'est par rapport à la divisibilité infinie de la grandeur, c'est-à-dire en tant que le nombre des parties divisées de la grandeur.

Puis, nous expliquons que le sens habituel de l'être en puissance n'est pas valable au sujet de l'infini parce que si l'être en puissance de l'infini en grandeur était de la même façon que le sens habituel, il faudrait que l'infini devienne en acte ce qui est impossible.

Ensuite, nous soulignons que cette conception de l'être en puissance de l'infini est convenable à l'infini qu'Aristote cherche dans le début de son étude. Car, la nature de la grandeur permet d'être parcourue mais cette opération ne s'achève jamais.

A ce moment nous arrivons la définition de l'infini chez Aristote selon laquelle l'infini n'est pas ce qui n'a rien à l'extérieur de soi, mais c'est ce dont quelque chose est toujours à l'extérieur de lui.

Puis, nous exposons les conclusions qu'Aristote tire de sa recherche jusqu'ici. Pour lui, l'infini quantitatif ayant toujours quelque chose à l'extérieur de lui ne convient pas à la totalité, pour cela, il doit exister comme une partie. Selon Aristote, l'existence de l'infini quantitatif comme partie sera comme la matière. En effet, l'infini est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance qui n'est pas définie par soi mais relativement à la forme. Nous montrons que l'infini se trouve dans les *sunolon ousia*, parce que, chez Aristote, ce sont des êtres qui se composent de la matière et de la forme.

Enfin, nous répétons encore une fois que l'infini ainsi élaboré chez Aristote est l'infini privatif au sens qu'il est dépourvu de 'fin'.

Dans la section suivante, nous traitons les nouvelles approches sur la notion de l'infini qui émerge par le commencement du Moyen Age à partir de Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot.

Pour ce but, d'abord, nous indiquons un déplacement de référence de la notion de l'infini par le Moyen Age. En acceptant sans discuter l'infini privatif qui est propre au monde physique et à la quantité, on voit que les penseurs du Moyen Age sont à la recherche d'un infini qui pourrait être propre à la transcendance divine parce que l'infini privatif étant imparfait ne pourrait pas convenir à la perfection divine.

Ensuite, nous traitons la conception de l'infini chez Thomas d'Aquin. Il distingue l'infini privatif et l'infini négatif. Pour lui, la seule façon de dire infini à Dieu est d'une manière négatif, c'est à dire, l'infini divin doit être compris seulement comme ce qui se tient en contraste complet avec le fini, le non-fini.

Pour traiter la conception de l'infini négatif chez Thomas d'Aquin, nous commençons, d'abord, en exposant *De ente essentia* de Thomas en tant que cette œuvre nous sert à comprendre l'infini négatif.

Thomas d'Aquin, dans sa métaphysique, distingue deux sortes de substances fondamentales ; la substance simple et la substance composé. Les substances simples sont les intelligences et surtout Dieu. Les substances composées sont celles qui sont composées de la matière et de la forme.

Ensuite, nous montrons qu'entre celles-ci, seul Dieu est susceptible d'être infini d'une manière négative. Etant donné que l'essence de Dieu est sans matière et il ne reçoit pas son être d'un autre que lui même, Il est négativement infini. Donc, l'essence de Dieu peut être qualifié infini dans le sens où il est complètement sans puissance (*dunamei*/matière) et l'imperfection, c'est-à-dire, il est non-fini ou négation de toute limitation possible.

Enfin, nous demandons si on peut évaluer le Premier Moteur Immobile d'Aristote comme infini en acte ou infini négatif. Nous faisons une telle interrogation parce que dans la *Physique*, Aristote explique que le Premier Moteur Immobile a une

puissance infinie et qu'il est sans grandeur. Cependant, malgré qu'Aristote exprime la puissance infinie du premier moteur qui est sans grandeur, nous prétendons qu'Aristote est encore fidèle à sa conception de l'infini quantitatif parce que le premier moteur, ayant une puissance infinie, n'est pas infini lui-même (essentiellement) mais par rapport à autre chose que lui. Car, Aristote parle de la puissance infinie du Premier Moteur Immobile en considérant qu'il meut pendant un temps infini. Chez Aristote, on dit que le temps est infini parce que le mouvement dont le temps est nombre est infini. Et le mouvement est infini parce que la grandeur parcouru par le mouvement est infini. Donc, le premier moteur a une puissance infinie mais ce n'est pas à dire qu'il est infini en acte. Parce que ses effets sont infinis en puissance nous l'attribuons une puissance infinie. Mais nous soulignons que ces effets ne sont pas seulement issu du Premier Moteur Immobile, Aristote pose un autre principe (*arkhè*) : matière. Donc, nous prétendons que la génération issue de ces deux principes est infinie en puissance.

Dans le sous titre de cette section, nous traitons l'infini positif chez Jean Duns Scot. D'abord, nous expliquons que, selon Jean Duns Scot, l'infini négatif chez Thomas d'Aquin et son argumentation n'est pas valable. Pour lui, l'infini ne peut pas être compris à partir de l'indépendance de la matière. Pour Scot, la forme finie est d'abord limitée en lui-même avant qu'il ne soit limité par rapport à la matière, c'est-à-dire, pour Scot, la forme est d'une telle nature qu'elle est limitée, et ce, avant toute union avec la matière. Parce que, pour lui, si une entité est finie ou infinie, elle n'est pas en raison de quelque chose accidentelle à elle mais parce qu'elle a son propre degré intrinsèque de perfection : l'infini ou fini.

Ensuite, nous expliquons que Jean Duns Scot élabore un infini d'une manière positive. Nous soulignons, pour Scot aussi, Dieu est infini d'une manière négative parce qu'il nie toute limitation possible. Cependant, Scot voit l'infinité de Dieu comme un degré intrinsèque de perfection, il ne fonde pas son argumentation à partir de la simplicité et donc de l'indépendance de la matière de l'être de Dieu. Pour lui, Dieu a un infini degré de perfection, pour cela Dieu est infini d'une manière intensive. A partir de cela nous concluons que Scot donne une positive interprétation de l'infinité négative de Dieu parce que Scot, par sa conception infinie intensive, donne la raison par laquelle Dieu nie toute la limitation possible.

Ensuite, nous expliquons que, selon Scot ; comme un infini à sa manière (comme la succession sans cesse des parties) ne répugne pas à la quantité, l'infini à sa manière ne répugne pas à l'entité (être), car selon Scot, l'être est infini comme la simultanéité parfaite des parties.

Nous présentons cette 'simultanéité argument' comme le fondement des preuves de Scot à propos de l'infinité en acte de Dieu. Pour lui, tout ce qui est infini en puissance, c'est à dire ce qui ne peut avoir de fin si on en prend les parties l'un après l'autre est infini en acte, si tous les parties sont en acte simultanément.

Enfin, nous indiquons que cette conception de l'infini chez Scot est une totale inversion de la conception chez Aristote selon qui l'infini ne pourrait pas un être et pourrait être seulement en puissance.

Dans la dernière section, nous traitons l'infini actuel chez Nicolas de Cues. Nous soulignons d'abord que l'intérêt de Nicolas de Cues dans l'infini du divin est toujours accompagné par son insistance sur la finitude et la limitation de l'esprit humaine. Pour lui, entre l'infini et le fini il n'y a pas de proportion. L'homme peut s'approcher de la vérité indéfiniment par des degrés successifs de la connaissance, mais comme ces degrés sont toujours finie et la vérité est dans un degré infini, la vérité

échappe nécessairement tous les efforts visant à la comprendre. Donc, la seule chose que nous pouvons faire est de proclamer notre propre ignorance devant Dieu. Cette reconnaissance de l'ignorance est ce que Nicolas de Cues appelle *docte ignorance*.

Ensuite, nous expliquons que la docte ignorance de Nicolas de Cues dépend sur une règle à partir de laquelle il élabore tout sa métaphysique. Pour lui, parce qu'il n'y a pas de proportion entre l'infini et fini, il est aussi très clair que là où l'on trouve un plus (*excedens*) et un moins (*excessum*), on ne parvient pas au Maximum pur et simple parce que les choses qui admettent un plus et un moins sont des grandeurs finies.

Puis, nous remarquons que la formulation de ce principe remonte à Aristote qui prétend qu'entre le fini et infini il n'y a aucune proportion, afin de démontrer l'impossibilité de l'existence de l'infini actuel. Pour Aristote, l'infini en acte n'était jamais donné, il y avait seulement l'infini en puissance. Cette hypothèse aristotélicienne est employée par Nicolas de Cues exactement l'inverse: la notion d'infini actuel, qui avait été exclu par Aristote, est appliquée par Nicolas de Cues à Dieu, entendue comme le Maximum, à savoir ce qui est tel que rien ne peut être plus grand.

Ensuite, nous indiquons que Nicolas de Cues, en suivant cette règle, traite l'être en deux domaines: ceux qui admettent *excessum* et *excedens*: les étants dans l'Univers ou le Maximum contracté, et celui qui ne les admettent pas: l'Être véritable ou le Maximum absolu. Dans notre thèse, nous abordons seulement Maximum absolu parce qu'il est seulement l'infini en acte.

Puis, nous abordons la conception de Maximum absolu de plus proche et nous exposons ses caractéristiques fondamentales en expliquant leurs rapports avec la règle de Nicolas de Cues. Maximum est l'être dont la nature n'admet pas un plus et un moins. Pour cela, le Maximum absolu est tout ce qu'il peut être et est totalement en acte. Parce que Maximum absolu est absolument en acte toutes les choses qui peuvent être, et puisqu'il est en dehors de toute opposition, pour cela le Minimum coïncide avec lui parce que le Minimum est l'être dont la nature ne permet pas d'être plus petit.

Ensuite, nous montrons que ce Maximum ainsi compris est Un selon la conception de Nicolas de Cues. Cette Unité infinie implique deux notions fondamentales de Nicolas de Cues: Coïncidence des opposés et Dieu est Complication (*complicans*) de tout. Nous accordons le reste de notre recherche sur Nicolas de Cues à l'explication de ces concepts et leur rapport avec l'infini en acte.

Nous soulignons que la conception de *coïncidence des opposés* est très importante pour notre thèse parce que c'est dans cette conception du maximum comme la coïncidence des opposés que Nicolas de Cues trouve le sens positif de l'infini et développe un infini en acte. Cette coïncidence ne peut pas être d'une manière d'agrégation des opposés mais au contraire d'une manière transcendant et en gardant son Unité, c'est-à-dire, l'Unité infinie chez Cues n'est pas une composition mais une pure simplicité.

Ensuite nous expliquons que, selon Nicolas de Cues, le Dieu infini en tant que coïncidence des opposés ne peut pas être compris par des esprits finis mais on peut l'approcher symboliquement. En recherche des symboles certains, Nicolas de Cues se sert d'une symbolisation mathématique parce que, pour lui, les objets mathématiques sont libres d'éléments matériels à une plus grande mesure et sont de véritables objets de l'intellect.

En avançant des preuves, Nicolas de Cues veut que nous reconnaissons intellectuellement, que, pris à l'infini, une ligne infinie, triangle, cercle et la sphère

seront tous coïncidés. Et ensuite, à partir de ces symbolisations, il montre que toutes les essences coïncident dans le divin; comme ces figures opposés coïncident.

Après avoir donné les preuves de Nicolas de Cues, nous soulignons que dans toutes ses tentatives, Nicolas de Cues part d'un seul principe et ceci est très important pour notre sujet de recherche parce que ce principe nous relève la signification de l'infini actuel ou en acte. Pour Nicolas de Cues, toutes ces figures finis (triangle, cercle, sphère) sont en puissance dans la ligne finie et donc la ligne infinie est en acte tout ce que la ligne finie est en puissance. En appliquant ce même principe, nous voyons que comme une ligne infinie est en acte et infiniment toutes ces figures qui sont en puissance dans une ligne finie, d'une même manière nous pouvons voir par transposition comment, de la même façon, le Maximum lui-même est en acte au maximum toutes les choses qui sont en puissance dans la simplicité absolue.

Ensuite, nous prétendons que nous pouvons saisir l'infinité du Maximum seulement à partir de sa relation avec l'infinité de la possibilité. Puisque la possibilité est infinie et que le Maximum est en acte tout ce qui est possible, nous pouvons saisir que Maximum est infini en acte. Que 'la possibilité infinie n'est pas autre chose dans le Maximum que le Maximum lui-même' est un point très important à comprendre. Si la possibilité est pris dans le maximum, il faut qu'elle ne puisse pas être plus grand ou plus petit, c'est-à-dire, elle n'est pas susceptible de plus ou de moins. Cependant, si cette possibilité n'accepte pas de plus ou de moins, elle doit être infinie en acte parce que toute sa possibilité doit être actualisée pour qu'elle ne soit pas susceptible de plus et de moins. Une telle possibilité sera absolue et elle coïncidera avec l'actualité maximum. Cette coïncidence des opposés est la plus claire explication de l'infini en acte chez Nicolas de Cues. Donc, comme on avait déjà souligné, Nicolas de Cues trouve le moyen d'exprimer un infini en acte, à l'inverse de l'infini en puissance chez Aristote, en prétendant que l'infini en puissance coïncide avec l'infini en acte dans le Maximum qui est un être nécessaire : Dieu.

Puis, nous expliquons un autre concept important de Nicolas de Cues ; *complicans* qui signifie que Dieu complique tout. Nous faisons cette explication en exposant un œuvre de Nicolas de Cues intitulé *Possess* ce qui est à dire 'La possibilité est' ou 'la possibilité actualisé'.

D'abord, nous expliquons que selon Nicolas de Cues, la possibilité absolue à travers laquelle les choses qui existent actuellement sont possibles d'exister actuellement, ne précède pas l'actualité. Il ne succède pas non plus l'actualité. Par conséquent, la possibilité absolue, l'actualité absolue, et l'union des deux sont coéternel.

Ensuite, nous montrons que ; puisque Dieu est Possibilité Absolu, Actualité Absolu, et l'Union des deux, selon Nicolas de Cues, Dieu est toutes choses, dans le sens de complication de toutes choses qui a existé, qui existe ou qui peut exister.

Puis nous examinons comment peut-il être le cas que toutes choses sont compliqués dans la possibilité-actualisé. Pour répondre cette question, Nous expliquons que, selon Nicolas de Cues, par la 'possibilité' dans un sens absolu, chaque possibilité est incluse, c'est-à-dire chaque possibilité est actuelle dans son union avec l'actualité absolue. Si quelque chose a été laissée, cette chose serait possible d'exister. Mais parce que chaque possibilité est inclus dans la possibilité absolue sans laisser rien à l'extérieur, la possibilité absolue n'est pas en puissance pour quelque chose, donc, elle est totalement en acte. C'est dans cette union ou coïncidence de la possibilité et de l'actualité que tout est compliqué en Dieu dont le nom propre est *Possess*.

Ensuite nous faisons une brève reconsidération de l'infini en acte chez Nicolas de Cues et nous demandons comment il a pu élaborer un infini totalement en acte. Nicolas de Cues, par son concept du Maximum et du Minimum ou de la Possibilité absolue et l'Actualité absolue et en prétendant leur coïncidence, il développe une conception de l'infini actuel au sens de l'achèvement de l'infini en puissance. Pour lui, Dieu est en acte toute l'être en puissance en gardant sa transcendance.

Nous prétendons qu'il arrive à ce point grâce à une nouvelle conception de la matière (au sens la source de la puissance) parce que la difficulté de dire que l'infini est en acte toute l'être possible s'enracine dans le fait qu'une telle assertion voudrait dire que Dieu dans son essence porte la matière/la puissance ce qui est impossible. Cependant, nous expliquons que Nicolas de Cues, par son concept 'la possibilité absolue', développe une autre conception de la matière.

Enfin, nous prétendons que ; pour qu'on pose un infini actuel, pour qu'on parle d'un être infini unique, il faut que la considération ancienne sur la matière change. On doit inclure la matière d'une certaine façon dans la forme. C'est ainsi qu'on aperçoit la valeur de l'œuvre de Nicolas de Cues. Donc, si la matière reste comme un *arkhè* ne pouvant pas être compliqué par les termes de la forme, on ne peut pas concilier la puissance et l'acte dans un être unique. Et alors, on ne peut pas élaborer l'infini actuel parce que nous prétendons que la seule façon qu'on peut penser l'infini en acte est en le pensant comme l'actualité de ce qui est infini en puissance.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF INFINITE FROM ARISTOTLE TO NICHOLAS CUSANUS

The subject of this thesis is the concept of infinite, in particular, the actual infinite. The principal motivation of this research is to understand and explicate how the Aristotelian concept of infinite as a being in potentiality but never in actuality and to which imperfection is attributed could become both perfection and a being in actuality. In this respect, we begin with the Aristotelian analyze of infinite and his conception of privative infinite. Then, we continue by Thomas Aquinas who supports a negative infinite which is true to divine being. After that, we treat John Duns Scotus for whom the God is infinite in an intensive manner. And finally, we investigate Nicholas Cusanus who elaborates the actual infinite in a definitive manner.

In the first chapter, we discuss the privative infinite in Aristotle. For this purpose, first, we determine the domain of the research of infinite in Aristotle. He analyzes the infinite in the category of quantity. For Aristotle, the infinite has to exist at least for the endless divisibility of magnitude, so that the numbers would not be finite and that the time would not have a beginning and an end.

Then, following the arguments of Aristotle, we discuss whether the infinite is a substance or an accident. For Aristotle, infinite is not a substance because, for him, the substance is indivisible and yet the infinite, according to Aristotle, is treated in the divisibility of magnitude. He distinguishes four ways of saying infinite and he says at first that what interests the physics is the thing whose nature allows to be gone through but this process of going through never ends. However the nature of the substance cannot be gone through because it has no parts.

So we conclude that infinite is an accident. Thus, we limit our research to the category of quantity and we interrogate the way of existence of the infinite in this category. Aristotle distinguishes two species in the category of quantity: magnitude (*megethos*) and multiplicity (*plethos*); and he treats infinite in these two species according to the divisibility and additivity of the parts of these species.

Following Aristotle, we show that the infinite cannot be actual neither in magnitude nor in multiplicity because for him, any given magnitude or multiplicity will be actually finite due to the countability of numbers and measurability of magnitudes.

After that, we show that for Aristotle, infinite is potential even though it is not actual. For Aristotle, infinite is potential in the continuous divisibility of magnitude. The addition of numbers are also potentially infinite, however, this is in relation to the infinite divisibility of magnitude, that is to say, as the number of divided parts of magnitude.

Then, we explain that the usual sense of potential being is not valid for the infinite, because if the potential being of infinite in magnitude was the same as the usual sense, the infinite would become actual and this is not possible.

Following, we emphasize that this conception of potential being of infinite is suitable to the infinite which Aristotle searches in the beginning of his study. Because the nature of the magnitude allows itself to be gone through but this operation will never be completed.

At this point we reach the definition of infinite in Aristotle as the infinite is not a thing which has nothing exterior to it, but is a thing which has always something exterior to it.

After that, we present the conclusions which are produced by Aristotle in his research so far. For him, the quantitative infinite, always having something outside of it, is not suitable for totality, for this reason, infinity has to exist as a part. According to Aristotle, the existence of the quantitative infinite as part will be like the matter. Indeed, the infinite is the matter as the completion of magnitude; that is to say, potential totality is not defined by itself but in respect to the form. We show that the infinite is in the *ousia sunholon* because, for Aristotle, they are beings that consist of the matter and the form.

Finally, we repeat once again that the infinite here elaborated by Aristotle is privative in the meaning that it is devoid of 'end'.

In the next section, we explain the new approaches to the concept of infinite of Thomas Aquinas and John Duns Scotus.

For this purpose, first, we point to a displacement of reference regarding the concept of infinite during the Middle Ages. Accepting without question the privative infinity that is particular to the physical world and the quantity, we see that the thinkers of the Middle Ages are looking for an infinite that could be proper to the divine transcendence because the privative infinity, being imperfect, could not be convenient to the divine perfection.

Then, we discuss the concept of infinite in Thomas Aquinas. He distinguishes between privative infinite and negative infinite. For him, the only way to call God as infinite is possible in a negative way, i.e., the divine infinite can only be understood as a thing which stands in complete contrast to the finite: non-finite

In order to discuss the concept of infinite in Thomas Aquinas, we firstly begin by exposing *De ente essentia* of Aquinas insofar as this work serves us in understanding the negative infinite.

In his metaphysics, Thomas Aquinas distinguishes two fundamental types of substances: simple substance and composed substance. Simple substances are the intelligences and mostly the God. Composed substances are those which consist of matter and form.

Then, we show that between them only the God might be infinite in a negative manner. Given that the essence of God is without matter and it does take its being from another thing other than itself, He is negatively infinite. So, the essence of God can be called infinite in the sense that it is completely without potential (*dunamei*) and imperfection. That is to say, it is non-finite or the negation of all possible limitation.

Finally, we ask whether we can consider the unmoved prime mover of Aristotle as the actual infinite or negative infinite. We do this interrogation because in *Physics*, Aristotle explains that the unmoved prime mover has an infinite power and no magnitude. Nevertheless, even that Aristotle formulates the infinite power of prime

mover as without magnitude, we claim that Aristotle is still loyal to his concept of quantitative infinite, because the prime mover, having an infinite power, is not infinite (essentially) in itself but in relation to another thing other than itself. For, Aristotle speaks of the infinite power of the unmoved prime mover through considering that it moves during an infinite time. According to Aristotle, the time is infinite because the movement whose number is time is infinite. And the movement is infinite because the magnitude gone through by the motion is infinite. So, the prime mover has power infinitely but this does not mean that it is actually infinite. Since its effects are potentially infinite, we attribute them an infinite power. But we underline that its effects do not only arise from the unmoved prime mover. Here Aristotle puts forward another principal (*arkhé*): matter. So, we assert that the generation which comes from these two principals is potentially infinite.

In subsection of this part, we investigate the positive infinite of John Duns Scotus. Firstly, we explain that, according to Duns Scotus, the negative infinite of Thomas Aquinas and his argumentation are not valid. For him, the infinite cannot be understood based on the independence of matter. For Scotus, a finite form is already limited in itself before it is limited with respect to matter. That is to say, for Scotus, the form is limited by its proper nature before any union with matter. For, in his opinion, whether an entity is finite or infinite, it is not because of an accidental thing but because of it has its proper intrinsic degree of perfection: infinite or finite.

After that, we explain that Duns Scotus elaborates infinite in a positive manner. We highlight that also for Scotus, God is infinite in a negative manner because it denies all possible limitation. However, Scotus considers infinity of the God as an intrinsic degree of perfection; he does not base his argumentation on the simplicity and so the independence of God from the matter. For Scotus, God has an infinite degree of perfection, for this reason God is infinite in an intensive manner. From this point we conclude that Scotus gives a positive interpretation of the negative infinity of God, because Scotus, by his concept of intensive infinite, provides the reason by which God excludes all possible limitation.

Then we explain that, according to Scotus; as an infinite in its way (as the incessant succession of parties) is not repugnant to the quantity, another infinite in its way is not repugnant to the entity (being) because, for Scotus, being is infinite as the perfect simultaneity of the parties.

We present this 'simultaneity argument' as the basis of proofs of Scotus about the actual infinity of God. For him, all that is infinite in potentiality, i.e., what cannot have an end if we take the parties one after the other, is actually infinite if all parties are simultaneously in actuality.

Finally, we show that this concept of infinity of Scotus is a total reversal of the conception of Aristotle, according to which the infinite could not be a being and could only be potentially.

In the last section, we investigate actual infinity of Nicholas Cusanus. We emphasize first that the interests of Cusanus in the infinity of the divine is always accompanied by his insistence on the finitude and limitation of the human mind. For him, between the finite and the infinite there is no proportion. The man can approach to the truth indefinitely by successive degrees of knowledge, but as these degrees are always finite and the truth is in an infinite degree, truth necessarily escapes from all our efforts to understand. So the only thing we can do is to proclaim our own ignorance

before God. This recognition of ignorance is what Nicholas Cusanus called learned ignorance.

Then, we explain that the learned ignorance of Nicholas Cusanus depends on a rule from which he develops all his metaphysics. For him, since there is no proportion between the infinite and finite, it is also very clear that where there is a more (*excedens*) or a less (*excessum*), we cannot reach the simple and pure Maximum because things that admit a more or a less are finite quantities.

After that, we note that the formulation of this principle dates back to Aristotle who claims that between the finite and infinite there is no proportion to demonstrate the impossibility of the existence of an actually infinite thing. For Aristotle, the actual infinite was never given, it was only potential. This Aristotelian assumption is employed by Cusanus exactly the opposite: the notion of actual infinity, which had been excluded by Aristotle, is applied by Cusanus to God, understood as Maximum.

Then, we show that Nicholas Cusanus, following this rule, treats the being in two domains: those who admit *excessum* and *excedens*: the beings in the universe or the contracted Maximum, and the one who does not admit: the True Being or the absolute Maximum. In our thesis, we only approach absolute Maximum because only it is actually infinite.

We discuss the conception of absolute Maximum and we expose its basic features by explaining their relationship to the rule of Nicholas Cusanus. Maximum is the being whose nature does not allow a more or a less. For this, the absolute maximum is all that can be and it is fully actual. Since Absolute Maximum is absolutely and actually all the things that can be, and since it is outside of any opposition, Minimum coincides with it, because Minimum is the being whose nature does not allow to be smaller.

We show that this maximum, understood as such, is One according to Nicholas Cusanus. This infinite Unity involves two fundamental notions of Cusanus: Coincidence of opposites and God is being complication of (*complicans*) everything. We continue to the rest of our research on Cusanus by explanation of these concepts and their relationship with the actually infinite.

We emphasize that the conception of coincidence of opposites is very important for our thesis because it is in this conception of the maximum as the coincidence of opposites that Nicholas Cusanus finds the positive sense of the infinite and develops an actual infinity. This coincidence cannot be by aggregating the opposites but rather in a transcendent way and by keeping its Unity. That is to say, infinite Unity of Cusanus is not a composition, but a pure simplicity.

Then we explain that, according to Cusanus, infinite God as the coincidence of opposites cannot be understood by finite minds but can be approached by us symbolically. In search of some symbols, Cusanus uses a mathematical symbolism because, for him, mathematical objects are free of material elements to a greater extent and are true objects of the intellect.

By advancing proofs, Cusanus wants us to recognize intellectually that, taken to infinity, an infinite line, triangle, circle and the sphere will all be coincided. And follows from these symbolizations that all the essences coincide in God, as the opposites figures coincide.

After giving the proofs of Cusanus, we emphasize that in all his attempts, he uses an unique principle, and this is very important for our topic because this principle explains the significance of the actual infinite. For him, all these finite shapes (triangle,

circle, sphere) are in finite line potentially and thus the infinite line actually is all that is potentially in finite line. By applying the same principle, we see that as an infinite line actually is all figures which are potential in a finite line. By the same way we can see how by transposition, the Maximum itself is all things which are potential in absolute simplicity.

Then, we claim that we can grasp the infinity of the Maximum only from its relationship to the infinite possibility. Since the possibility is infinite and the Maximum actually is all that is possible, we can understand how Maximum is actually infinite. Infinite possibility is not something else in Maximum from Maximum itself. This point is very important to understand. If the possibility is taken in maximum, it is necessary that it cannot be greater or smaller. That is to say, it is not capable of more or less. However, if this possibility does not accept more or less, it must be actually infinite because all its possibility must be actualized so that it is not capable of more or less. Such a possibility will be absolute and will coincide with the actual maximum. This coincidence of opposites is the clearest explanation of the actual infinite in Cusanus. So, as already stressed, Cusanus finds a way of expressing the actual infinite in contrast to the potential infinite of Aristotle, by claiming that the potential infinite coincides with the actual infinite in Maximum which is the necessary being: God.

After that, we explain another important concept of Cusanus; *complicans* which means that God complicates everything. We make this explanation by exposing a work of him called *Possess* which is to say 'The possibility is' or actualized possibility.

First, we explain that according to him, the absolute possibility with which things are possible to exist is not prior to actuality. It is neither posterior to the actuality. Therefore, the absolute possibility, the absolute actuality, and the union of them are co-eternal.

After that, we show that, since God is absolute possibility, absolute actuality and the Union of them, according to Cusanus, God is all things, in the sense of complication of all things that existed, exists or will exist.

We examine how it can be the case that all things are complicated in the actualized-possibility. To answer this question, we explain that, according to Cusanus, in the 'possibility' in the absolute sense, every possibility is included. That is to say, every possibility is present in its union with the absolute actuality. Since every possibility is included in the absolute possibility without leaving anything out, the absolute possibility is not potential for something, so it is totally in actuality. It is in this relationship or coincidence of the possibility and the actuality that everything is complicated by God, whose proper name is *Possess*.

Then we make a brief reconsideration of the actual infinite for Cusanus and ask how he was able to develop an infinity that is fully actual. Cusanus, by his concept of Maximum and Minimum or absolute possibility and absolute actuality and claiming their coincidence, developed a concept of the actual infinite in the sense of completion of potentially infinite. For him, God actually is all potential being by keeping its transcendence.

We pretend that he gets to that point thanks to a new conception of matter (as the source of potentiality) because the difficulty to say that infinity is actually 'all that can be' depends on the fact that such an assertion would mean that God in his essence bears the matter / potentiality which is impossible. However, we explain that Cusanus, with his concept 'the absolute possibility' develops a different conception of matter.

Finally, we argue that, for positing an actual infinite, for speaking of an unique infinite being, it is necessary that the old account on the matter changes. Cusanus includes the matter in some way within the form. Thus we see the value of the work of Cusanus. If the matter remains as an *arkhe* which cannot be complicated by the terms of the form, we cannot reconcile potentiality and actuality in an unique being. And then we cannot develop the conception of actual infinite because we claim that the only way we can think of it is by thinking as the actuality of the potential infinite.

ÖZET

ARİSTOTELES'TEN KUZALI NİKOLAS'A SONSUZLUK ANLAYIŞI

Bu çalışma genel olarak sonsuz kavramını, özel olarak ise aktüel sonsuz kavramını konu almaktadır. Çalışmanın temel amacı; Aristoteles'te asla aktüel varlık olmayan, potansiyel varlık olarak kabul edilen ve eksiklik atfedilen sonsuzluğun nasıl daha sonra eksiksizliğin ve aktüel varlık olmanın bizatihi kendisi haline geldiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bu çerçevede Aristoteles'in sonsuz analizi ve privatif sonsuz kavramıyla başlıyoruz. Sonra Tanrı'ya uygun olarak negatif sonsuzluğu savunan Aquinolu Thomas'la devam ediyoruz. Daha sonra Tanrı'yı intensif sonsuz olarak ifade eden John Duns Scotus üzerinde duruyoruz. Son olarak aktüel sonsuzu tam olarak ortaya koyan Kuzalı Nikolas'ı ele alıyoruz.

Birinci bölümde Aristoteles'in privatif sonsuz kavramını inceliyoruz. Bu amaca yönelik olarak, öncelikle araştırma alanını sınırlandırıyoruz. Aristoteles sonsuzu nicelik kategorisi bakımından ele alır. Aristoteles'e göre, sonsuz en azından sürekli büyüklüklerin durmaksızın bölünebilme olanağı olması için, sayı dizisinin sonlu olmaması için ve zamanın bir başlangıca ve bir sona sahip olmaması için var olmalıdır.

Daha sonra, Aristoteles'in argümantasyonunu izleyerek sonsuzun bir töz mü yoksa ilinek mi olduğunu araştırıyoruz. Aristoteles'e göre töz bölünemezdir ve sonsuz bir töz olamaz. Aristoteles için sonsuz, sürekli büyüklüklerin bölünebilirliğinde aranabilir. Aristoteles sonsuzu dile getirmenin dört yolu olduğunu söyler ve ona göre fiziği ilgilendiren sonsuz; doğası kat edilmeye uygun olmakla birlikte sonu gelmeyendir. Fakat tözün doğası kat edilmesine izin vermez, çünkü parçalardan oluşmaz.

Buradan sonsuzun bir ilinek olduğu sonucuna varıyoruz. Böylece araştırmamızı bir ilinek olarak nicelik kategorisiyle sınırlandırıp, sonsuzun nicelik kategorisinde var olma biçimini sorguluyoruz. Aristoteles nicelik kategorisinde iki ayrı türden söz eder: Büyüklük (*megethos*) ve çokluk (*plethos*). Sonsuzu bu iki cins bakımından, bunların parçalarının bölünmesine veya eklenmesine göre inceler.

Daha sonra, Aristoteles'i takip ederek sonsuzun ne büyüklükte ne de çoklukta aktüel olabileceğini gösteriyoruz, çünkü ona göre, sayılabilirlik ve ölçülebilirlik nedeniyle çokluk ve büyüklükler her zaman aktüel olarak sonlu olacaktır.

Daha sonra, sonsuzun aktüel olmamasına rağmen potansiyel olarak var olduğunu gösteriyoruz. Aristoteles'e göre sonsuz, büyüklüğün devamlı bölünebilirliğinde potansiyel olarak vardır. Sayıların art arda eklenebilmesi de potansiyel olarak sonsuzdur ama bu büyüklüğün bölünen parçalarının sonu olmaması bakımından sonsuzdur.

Bundan sonra, "potansiyel varlık"ın alışlagelen anlamının sonsuz konusunda geçerli olmadığını gösteriyoruz. Zira buradaki potansiyel alışlagelen manada olsaydı, potansiyel sonsuz daha sonra aktüel olurdu ki bu mümkün değildir.

Daha sonra sonsuzun potansiyel varlık olması kavrayışının Aristoteles'in çalışmasının başlangıcında araştırdığı sonsuz kavramına uygun olduğunu altını çiziyoruz. Bunun nedeni büyüklüğün doğasının kat edilmeye olanak tanınması fakat bu işlemin asla tamamlanmamasıdır.

Bu aşamada Aristoteles'teki sonsuz tanımına ulaşıyoruz: Sonsuz dışında hiç bir şey olmayan değil dışında her zaman bir şey olandır.

Ardından Aristoteles'in buraya kadar olan çalışmasında ulaştığı sonuçları ortaya koyuyoruz. Ona göre, dışında daima bir şey olan niceliksel sonsuz bütün olmaya uygun değildir, bu nedenle bir parça olarak var olmak zorundadır. Aristoteles'e göre niceliksel sonsuzun parça olarak varoluşu, madde gibi olacaktır. Sonsuz, büyüklüğün tamamlanmasındaki, bütün haline gelmesindeki maddedir, yani potansiyel olarak bir bütündür ve kendi kendine değil formla sınırlanır.

Daha sonra sonsuzun bileşik tözlerde (*sunholon ousia*) bulunduğunu gösteriyoruz çünkü Aristoteles'te bunlar maddeden ve formdan müteşekkildirler. Son olarak, Aristoteles'te sonsuzun "son"dan yoksun olması anlamında, privatif sonsuz olarak ortaya konduğunu bir kez daha belirtiyoruz.

Sonraki bölümde, Aquinolu Thomas ve John Duns Scotus üzerinden sonsuz kavramına dair yeni yaklaşımları ele alıyoruz. Bu amaçla, öncelikle bu filozoflarda sonsuz kavramının bir referans değişikliğine uğradığını belirtiyoruz. Niceliğe ve fiziki olana özgü olan privatif sonsuzu tartışmadan kabul ederek, Ortaçağ düşünürlerinin tanrısal aşkınlığa özgü olabilecek bir sonsuz fikrinin arayışında oldukları görülür, zira privatif sonsuz kavramı kusurlu olduğundan, onlara göre, tanrısal kusursuzluğa uygun olmayacaktır.

Ardından privatif sonsuz ve negatif sonsuz olmak üzere bir ayrıma giden Aquinolu Thomas'taki sonsuz kavramını ele alıyoruz. Aquinolu Thomas'a göre Tanrı'ya sonsuz demek ancak olumsuz/negatif bir şekilde mümkündür. Yani tanrısal sonsuz ancak sonlu ile mutlak zıtlık gösteren, yani sonlu-olmayan olarak anlaşılabilir.

Aquinolu Thomas'taki negatif sonsuz kavramını ele almak üzere, öncelikle onun *De ente essentia* adlı eserini tezimizi ilgilendirdiği kadarıyla inceliyoruz. Aquinolu Thomas, kendi metafiziğinde, iki temel tözü birbirinden ayırır; yalın töz ve bileşik töz. Yalın tözler melekler (*intelligences*) ve özellikle Tanrı'dır. Bileşik tözler madde ve formdan müteşekkil olanlardır.

Ardından bunların arasından sadece Tanrı'nın negatiflik manasında sonsuz olabileceğini gösteriyoruz. Tanrı'nın özü maddeden bağımsız olduğu için ve varlığını kendisinden başka hiçbir şeyden almadığı için, yani özünde potansiyel (*dunamei*) olmadığı için, mutlak anlamda yalın bir töz olarak, sonu olmayandır. Bir başka deyişle sondan münezzehtir, negatif sonsuzdur. Dolayısıyla, Tanrı'nın özüne, mutlak anlamda potansiyelden (*dunamei*)/matière) ve kusurdan münezzehtir olması anlamında, sonsuzluk atfedilebilir.

Son olarak Aristoteles'in "hareketsiz ilk hareket ettirici"sinin aktüel sonsuz veya negatif sonsuz olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini soruyoruz. Böylesi bir sorgulamaya giriştik çünkü *Fizik* adlı eserinde Aristoteles hareketsiz hareket ettiricinin sonsuz bir güce (*dunamis*) sahip olduğunu fakat bir büyüklüğe sahip olmadığını iddia eder. Bir büyüklüğü olmayan ilk hareket ettiricinin sonsuz gücünden bahsetmesine rağmen, Aristoteles'in hala niceliksel sonsuz kavramına sadık kaldığını öne sürüyoruz, çünkü ilk hareket ettirici sonsuz bir güce sahip olsa da kendisi özü gereği sonsuz değildir; burada başka bir şeye nazaran O'nun sonsuzluğundan bahsedebiliriz. Zira Aristoteles ilk hareket ettiricinin, sonsuz bir süre boyunca hareket ettirmesinden yola çıkarak sonsuz gücünden bahseder. Aristoteles'e göre zamanın sayısı olduğu hareketin sonsuz olması nedeniyle zamanın sonsuz olduğu öne sürülebilir. Hareket sonsuzdur çünkü kat ettiği büyüklük sonsuzdur. Dolayısıyla ilk hareket ettirici sonsuz güce sahiptir ama bu onun aktüel sonsuz olduğu anlamına gelmez. Etkileri potansiyel olarak sonsuz olduğu için sonsuz gücü olduğunu söylüyoruz. Ayrıca şunun da altını çiziyoruz ki bu etkiler sadece hareketsiz hareket ettiriciden kaynaklanmaz. Aristoteles bir başka ilke (*arkhè*) sunar: madde. Dolayısıyla bu iki ilke üzerinden ortaya çıkan türeyiş (*génération*) potansiyel sonsuzdur.

Diğer taraftan, ilk hareket ettiriciyi Aquinolu Thomas'ın kavrayışı üzerinden negatif sonsuz olarak düşünebiliriz. Zira ilk hareket ettirici madde barındırmadığından ve kendi varlığını başka bir ilkedan elde etmediğinden ona her türlü sınırlamanın bir olumsuzlaması, her türlü sınırlamadan münezzehtir olmak anlamında sonsuzluk atfedilebilir.

Bu bölümün alt başlığında, John Duns Scotus'taki pozitif sonsuz anlayışını ele alıyoruz. İlk olarak, Aquinolu Thomas'ın negatif sonsuz anlayışının Scotus'a göre geçersiz olduğunu açıklıyoruz. Scotus'a göre, sonlu form maddeyle sınırlanmadan önce zaten sınırlıdır. Yani, Scotus için, form öyle bir doğaya sahiptir ki maddeyle birleşmeden de sınırlıdır. O'na göre, bir varlık sonlu veya sonsuzsa, bu, onun için arızı bir şey değildir, kendi iç mükemmeliyet mertebesinde kaynaklanır ve bu mertebeye nazaran varlık ya sonlu ya da sonsuz olur.

Daha sonra, John Duns Scotus'un pozitif anlamda bir sonsuz ortaya koyduğunu açıklıyoruz. Scotus için de Tanrı'nın negatiflik anlamında sonsuz olduğunu çünkü olası tüm sınırlamaları olumsuzladığının altını çiziyoruz. Fakat, Scotus Tanrı'nın sonsuzluğunu belli bir iç mükemmeliyet mertebesi olarak görür, argümantasyonunu 'yalınlık' kavramı üzerinden, yani Tanrı'nın varlığının maddeden münezzehtirliği manasında kurmaz. Ona göre, Tanrı sonsuz mertebede bir mükemmeliyete sahiptir, bu nedenle Tanrı intensif manada sonsuzdur. Buradan itibaren şu sonuca varıyoruz : Scotus, Tanrı'nın negatif sonsuzluğuna pozitif bir yorum geliştirir çünkü intensif sonsuz anlayışıyla, Tanrı'nın olası tüm sınırlamaları nasıl dışladığının nedenini verir.

Scotus'a göre, nasıl ki bir tarzda sonsuz, (parçaların durmaksızın art arda gelişi bakımından) niceliğe uygunsuz olmazsa, aynı şekilde, belli bir tarzda anlaşılacak bir sonsuz da varlığa uygunsuz olmaz. Zira, Scotus'a göre varlık parçaların mükemmel eşzamanlılığı bakımından sonsuzdur.

Bu 'eşzamanlılık argümanı'nı, Scotus'un Tanrı'nın aktüel sonsuzluğu için verdiği kanıtların temeli olarak sunuyoruz. Ona göre, potansiyel olarak sonsuz olan, yani parçaları bir biri ardına alındığında sonu gelmeyen olarak sonsuz, parçaları eşzamanlı olarak düşünülürse aktüel sonsuz olur.

Son olarak, Scotus'un sonsuzu bu şekilde kavrayışının, Aristoteles'in sadece potansiyel sonsuzun olduğuna dair düşüncesini tamamen ters yüz ettiğine işaret ediyoruz.

Son bölümde Kuzalı Nikolas'ta aktüel sonsuz konusunu ele alıyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki Kuzalı Nikolas'ta tanrısal sonsuz, her zaman insan zihninin sonluluğu ve sınırlılığı vurgulanarak işlenir. O'na göre sonsuz ile sonlu arasında herhangi bir oran veya nispet yoktur. İnsan, bilginin artan dereceleriyle hakikate adım adım yaklaşabilir ama bu dereceler hep sınırlı kalacağı ve hakikat sonsuz mertebesinde olduğu için onu anlamaya yönelik bütün çabaları zorunlu olarak boşa çıkarır. Bu durumda, yapılabilecek tek şey Tanrı karşısındaki insani cehaletimizi kabul etmektir. Kuzalı Nikolas bu cehaletimizin farkında olma durumunu cehalet bilginliği olarak adlandırır.

Daha sonra, Kuzalı Nikolas'ın cehalet bilginliği kavrayışını ve bütün metafiziğini bir kaide üzerine nasıl kurduğunu açıklıyoruz. O'na göre, sonsuz ve sonlu arasında nispet olmadığı için, azı (*excessum*) ve çoğu (*excedens*) kabul eden yerde yalın ve salt Maksimum'a ulaşamaz çünkü bunlar sonlu büyüklüklerdir.

Sonrasında, bu kaidenin formülasyonunun, aktüel sonsuzun varlığının mümkün olmadığını göstermek için sonlu ve sonsuz arasında bir nispet olmadığını söyleyen Aristoteles'e kadar gittiğine işaret ediyoruz. Aristoteles'e göre aktüel sonsuz asla mümkün değildir, sonsuz sadece potansiyel olarak mümkündür. Aristotelesçi bu hipotezi Kuzalı Nikolas tam tersine kullanır; Aristoteles'in mümkün olmadığını ifade ettiği aktüel sonsuz kavramı Kuzalı Nikolas tarafından Maksimum, kendisinden daha büyük bir şeyin mümkün olmadığı varlık olarak ele alınan Tanrı kavramına uygulanır.

Daha sonra, bu kaideyi takip ederek, Kuzalı Nikolas'ın varlığı iki alanda ele aldığını söylüyoruz: fazla ve az kabul edenler: Evrendeki varlıklar veya kontrakte maksimum ve kabul etmeyenler : Hakiki varlık veya mutlak maksimum. Tezimizde, sadece mutlak maksimum konusyla ilgileneceğiz zira sadece onun aktüel olarak sonsuz olabileceği öne sürülür.

Sonrasında, mutlak maksimum kavramını daha yakından ele alıyoruz ve söz konusu kaideyle ilişkisini açıklayarak mutlak maksimumun temel özelliklerini ortaya koyuyoruz.

Kuzalı Nikolas'a göre, Maksimum'un aynı zamanda bir olduğunu gösteriyoruz. Daha sonra, bahsettiğimiz sonsuz birliğin, Kuzalı Nikolas'ın iki temel kavramını içerdiğini vurguluyoruz: Karşıtların çakışması ve Tanrı'nın her şeyin kapsanması (*complicans*) olarak var olması. Kuzalı Nikolas üzerine araştırmamızın geri kalanına bu kavramları ve onların aktüel sonsuz ile ilişkilerini açıklayarak devam ediyoruz.

Karşıtların çakışması kavramının tezimiz açısından çok önemli olduğunun özellikle altını çiziyoruz. Zira Kuzalı Nikolas karşıtların çakışması olarak gördüğü Maksimum kavramında sonsuzun pozitif anlamını bulur ve aktüel sonsuz kavramını geliştirir. Bu çakışma, karşıtların yığılması şeklinde olamaz. Tam tersine, aşkın kalarak ve bir olmaklığını koruyarak olabilir: yani, Kuzalı Nikolas'ın sonsuz birliği bir bileşim (composition) değil salt yalındır.

Daha sonra Kuzalı Nikolas'a göre, karşıtların çakışması olarak sonsuz Tanrının, sonlu bakış açılarıyla anlaşılamayacağını, sonsuz Tanrıya sembolik olarak yaklaşılabilirliğini gösteriyoruz. Kuzalı semboller ararken matematiksel sembollerden yararlanır çünkü ona göre matematiksel nesnelere maddesel unsurlardan daha bağımsızdır ve aklın gerçek nesnelere sahiptir.

Bu aşamada, ispatlar üzerinden ilerleyerek Kuzalı Nikolas, sonsuz olarak ele alındıklarında, sonsuz düz bir çizgi, üçgen, daire ve kürenin hepsinin çakışacaklarını kabul etmemizi ister. Sonrasında, sembolleştirmeler yardımıyla bize, tanrısal olanda bütün özlerin bir araya geldiğini, karşıtların çakıştığını gösterir.

Kuzalı Nikolas tüm bu çıkarımlarda sadece tek bir ilkedan yola çıkar ve bu ilke bizim araştırmamız açısından çok önemlidir. Zira bu ilke bize aktüel sonsuzun ne manaya geldiğini gösterir. Ona göre; üçgen, daire küre gibi tüm bu şekiller sonlu çizgide potansiyel olarak vardır. Sonsuz çizgi ise sonlu çizgide potansiyel olanları aktüel olarak olacaktır. Aynı ilkeyi uygulayarak, görürüz ki; sonsuz çizginin, sonlu çizginin potansiyel olarak sahip olduklarına aktüel olarak sahip olması gibi, transpozisyon yoluyla mutlak maksimum, mutlak yalındır potansiyel olanları aktüel olarak olur.

Sonrasında, maksimumun sonsuzluğunu sadece olanak olmaklığın sonsuzluğu ile ilişkisinden yola çıkarak kavrayabileceğimizi öne sürüyoruz. Mademki olanak sonsuzdur ve maksimum bütün bu olanakları aktüel olarak olur, maksimumu aktüel sonsuz olarak anlayabiliriz. Maksimumda, sonsuz olanak olmaklığın, maksimumun bizzat kendisinden başka bir şey olmadığına anlaşılması büyük önem taşır. Eğer olanak maksimumda ele alınacaksa, az ya da çok kabul etmemesi gerekir. Bu şu demektir, olanak, çoktan ve azdan münezzehtir. Bununla birlikte, eğer bu olanak azı ya da çoğu kabul etmiyorsa onun aktüel sonsuz olması gerekir. Zira bu mutlak manadaki olanak aza veya çoğa uygun değildir ve bu nedenle tamamen aktüeldir. Böyle bir olanak mutlak ve maksimum aktüel ile çakışır. Bu karşıtların çakışması, Kuzalı Nikolas açısından sonsuzun net bir açıklanmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, O, Aristoteles'in potansiyel sonsuzunun aksine; potansiyel sonsuzun, zorunlu bir varlık olarak Tanrı olan Maksimum'da aktüel olduğunu iddia ederek aktüel sonsuzu açıklamanın yolunu buluyor.

Bir sonraki bölümde Kuzalı Nikolas'ın, bir başka önemli kavramını açıklıyoruz. Tanrının her şeyi kapsadığını ifade eden *complicans* kavramı. Bu kavramın açıklamasını, Kuzalı'nın, 'aktüalize olanak' olarak çevirdiğimiz *Possest* başlıklı bir eserinden yola çıkarak yapıyoruz.

Öncelikle, Kuzalı açısından açıklamamız gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Şeylerin kendisiyle birlikte olanaklı olabildikleri mutlak olanak aktüeliteden önce gelmez. Aynı zamanda aktüeliteden sonra da gelmez. Sonuç olarak, mutlak olanak, mutlak aktüel ve bu ikisinin birliği birlikte ezeli ve ebedidirler.

Daha sonra, Kuzalı Nikolas'a göre, Tanrı'nın mutlak olanak, mutlak aktüalite, ve bu ikisinin birliği olması bakımından bütün var olmuşların, olanların ya da olacakların bir kapsanması olarak her şey olduğunu gösteriyoruz.

Sonrasında, "aktüalize olanak"ta tüm şeylerin nasıl kapsansızlığını (*complicans*) inceliyoruz. Kuzalı'ya göre, mutlak anlamda olanak her olanağı kapsar. Mutlak aktüalite ile birliği içinde her olanak aktüeldir. Mutlak olanak, dışarıda hiçbir şey bırakmayarak her olanağı kapsadığı için bir şeyler için potansiyel değildir, tamamen aktüeldir. Her şeyin Tanrı'da bir araya geldiğinin, olanak olmağının ve aktüalitenin çakışmasının kavramsal karşılığı *Possesst'* tir.

Daha sonra, Kuzalı Nikolas'ta aktüel sonsuz kavramını kısaca tekrar ele alıyoruz. Tamamen aktüel sonsuz anlayışını nasıl kurabildiğini anlamaya çalışıyoruz. Maksimum ve minimum veya mutlak olanak ve mutlak aktüalite ve bunların çakışması üzerinden potansiyel sonsuzun tamamlanması anlamında aktüel sonsuz anlayışını geliştirir. Kuzalı'ya göre Tanrı, aşkınlığını koruyarak, potansiyel varlıkların tümünü aktüel olarak olur.

Kuzalı Nikolas'ın bu noktaya yeni bir madde (potansiyelin kaynağı olarak) anlayışı sayesinde ulaştığını öne sürüyoruz çünkü Tanrı'nın potansiyel sonsuzu aktüel olarak olması iddiasında bulunmadaki zorluk böylesi bir iddianın Tanrı'nın özünde madde barındırdığı anlamına gelecek olmasıdır ki bu olanaksızdır. Bununla birlikte, Kuzalı Nikolas'ın, mutlak olanak kavramıyla birlikte, başka bir madde kavrayışı geliştirdiğini açıklıyoruz.

Son olarak, aktüel sonsuzu ortaya koyabilmek için ve tek bir sonsuz varlıktan bahsedebilmek için, madde hakkındaki eski görüşün değişmesi gerektiğini vurguluyoruz. Kuzalı, maddeyi forma dâhil eder. Madde, formun terimleriyle birleşemeyen bir *arkhe* olarak kaldığı sürece potansiyeli ve aktüeli tek bir varlıkta uzlaştıramayız ve bu nedenle aktüel sonsuzu ele alamayız. Zira aktüel sonsuzu ancak, potansiyel olarak sonsuz olanın aktüel olması diye düşünebiliriz.

1. INTRODUCTION

On rencontre le concept infini premièrement chez Anaximandre. Anaximandre pose le principe (*arkhè*) du monde comme infini (*apeiron*). Le mot 'apeiron' est composé du mot *peras* et du suffixe négatif 'a'. Ce qui est à dire sans limite.

On témoigne l'histoire de la notion de l'infini dans les œuvres d'Aristote, plus particulièrement en *Physique* III, 4. Dans tous les conceptions de l'infini, Aristote distingue deux positions fondamentales pour son époque: ceux qui acceptent infini comme un être (*ousia*) et ceux qui acceptent l'infini comme un accident (*sumbebekos*) d'une certaine nature.

Entre les philosophes qui posent l'infini comme *ousia*, Aristote cite Pythagore et Platon : « Les uns, comme les pythagoriciens et Platon, ont fait de l'infini quelque chose en soi (*kath'auto*), qui n'est pas attribué accidentellement (*sumbebekos*) à quelque chose d'autre, mais qui est en lui-même une substance (*ousia*). »¹ Donc, pour ces philosophes, l'infini est un *ousia* et parce qu'il est *ousia*, l'infini est en acte.

Entre les philosophes qui posent l'infini comme un accident d'une certaine nature (*stoikenon*) Aristote cite les physiciens : « D'autre part, tous les physiciens supposent chacun pour l'infini quelque autre nature (*stoikenon*) , comme l'eau, l'air ou un intermédiaire entre eux, différente de celle de ce qu'on appelle les éléments. »² Selon ces physiciens, infini existe en grandeur (*megethos*).

Comme un sous titre de ceux qui posent l'infini comme un accident: Aristote expose la position de Démocrite et celle d'Anaxagore. Selon eux, le nombre des éléments qui compose le monde sont infini : « (...) tandis que tous ceux qui font les éléments infinis <en nombre>, comme Anaxagore et Démocrite (le premier à partir des homéomères, le second à partir de la réserve universelle où les formes sont en

¹ Aristote, **Physique**, trad. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 2002. III, 4, 203a 4-8

² **Ibid.**, 203a 17-19

germe), soutiennent que l'infini est un continu par contact. »³ Selon ces philosophes, l'infini existe en nombre.

On ne va pas donner les détails de ces philosophes cités ci-dessus, cependant, on peut faire un résumé comme ceci: D'une part; il y a des philosophes qui pensent que l'infini est un *ousia*, et d'autre part, il y a des philosophes qui pensent que l'infini n'est pas un *ousia* mais l'accident. Pour la deuxième position, on peut faire une autre division: il y a des philosophes qui pose un seul élément infini comme Thales ou Anaximènes, selon eux, l'infini existe en grandeur (*megethos*). Et d'autre part, il y a des philosophes pour qui les éléments sont en nombre infini et donc, pour eux, l'infini existe tout d'abord en nombre (*plethos*) et puisque l'infini en nombre aura une magnitude infini, deuxièmement l'infini existe en grandeur (*megethos*). Pour tous ces deux positions, l'infini est traité dans la catégorie de la quantité et par rapport à addition soit par l'addition des grandeurs soit par l'addition des nombres des éléments. Donc, pour ces philosophes qu'Aristote nomme les physiciens, l'infini existe en acte dans la catégorie de la quantité.

Pour Aristote l'infini n'est pas *ousia*, même il n'est pas un accident d'une certaine nature et l'infini n'existe pas en nombre des éléments. Pour cela, l'infini n'a pas une existence actuelle ni comme *ousia* ni comme un accident. Pour lui, l'infini est comme un processus qui se déroule dans la divisibilité de la quantité. Donc l'infini est et il est dans la divisibilité sans cesse de la magnitude. Aristote définit l'infini ainsi : « *C'est en effet ainsi qu'est l'infini : par le fait que sans cesse une chose est saisie après une autre et que ce qui est saisi est toujours limité mais certes toujours différents.* »⁴ Cette saisie d'une partie après l'autre ne cesse jamais et donc l'infini n'existe jamais en acte. Pour cela, Aristote prétend que l'infini a un être en puissance qui ne devient jamais actuel. Parce qu'il ne devient jamais actuel, Aristote ajoute que l'infini a un être privatif et qui ressemble plutôt à la matière et se trouve dans la partie. Il ne devient jamais un tout et parfait.

Donc, chez Aristote, on trouve l'infini privatif. C'est une façon de dire infini d'une manière privative. C'est à dire, le suffixe "in" signifie "être dépourvu de". Donc, au sujet de l'infini, l'infini chez Aristote signifie que quelque chose qu'on appelle infini est dépourvu de la fin ou de la limite.

³ **Ibid.**, 203a 20-23

⁴ **Ibid.**, 206a 28-30

Cette élaboration de l'infini est lié fortement aux besoins du physique d'Aristote selon qui le monde est clos et limité. Etant donné que la physique d'Aristote n'était pas ébranlée et était acceptée par ses aspects principaux, cette théorie de l'infini a resté sans discussion. Cependant des nouvelles approches sur l'infini n'est pas venu premièrement du coté de la physique. On trouve curieux qu'une toute nouvelle conception de l'infini est sortie des considérations métaphysiques et théologiques. Par le haut moyen âge, une nouvelle conception de l'infini s'est développée: on parlait d'un infini actuel ce qui est impossible pour Aristote.

Donc, le sujet de notre thèse se focus sur ce changement. Comment le concept de l'infini actuel s'est développé. Comment l'infini privatif pourrait gagner une signification positive? L'infini, qui était pris comme un être privatif et toujours en puissance pourrait gagner une toute autre signification ? Ce qui est le contraire de perfection pourrait devenir la perfection même? Et quels sont les solutions de cette nouvelle approche? On va traiter ce changement à partir des philosophes : Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Cardinal Nicolas de Cues.

Au sujet de l'infini quantitatif, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Nicolas de Cues ne pensent pas autre qu'Aristote. Pour eux aussi la division d'une quantité continue est sans cesse et ils affirment l'infini privatif dans ce domaine.

Pour qu'on puisse faire une comparaison entre Aristote et ces philosophes chrétiens, il faut qu'on doive leur tous considérer comme des philosophes qui essaient d'expliquer le monde par tous ses aspects. C'est seulement ainsi qu'on peut voir les différences et on peut expliquer le passage de l'infini en puissance à l'infini en acte. Autre qu'un tel comportement d'analyse, on ne peut que décrire leurs positions et on ne peut pas leur communiquer et indiquer leurs divergences.

Pour cela, nous considérons Dieu chrétien comme un *arkhè* unique qui suffit à expliquer l'existence du monde et son devenir. Donc, les philosophes Chrétiens essayent d'expliquer le monde par un seul *arkhè* : Dieu. D'autre part, nous allons accepter que Aristote essaie d'expliquer le monde à partir d'au moins deux *arkhès*⁵ qui sont la matière (comme le principe de la possibilité) et la forme (le principe de

⁵ Le nombre et les fonctions des arkhés chez Aristote est assez polemique. En considerant notre sujet et notre but de trouver un champs de communication. Nous considerons les deux arkhes fondamentales d'Aristote : Matière et Forme.

l'actualité). Aucun *arkhè* chez Aristote n'est pas infini en elle-même. Le premier moteur et la matière ne sont qu'infini en tant que leurs effets et par rapport à la quantité. Aucun de ces principes n'engendre une infinité par elle-même. Nous prétendons que si un principe pourrait engendrer par elle-même une série infini ou si un être pourrait être infini en elle-même on dirait qu'il est infini actuel.

Donc, si quelque philosophe après Aristote prétend qu'il y a un seul *arkhè*, il prétend ainsi que cet *arkhè* est la source de la possibilité et même de l'actualité.

Que l'infini est une perfection de Dieu est un point commun entre les auteurs chrétiens. On peut la constater dans les écrits de Damascinus et notamment dans les *Sentences* de Petrus Lombardus. Pour Aristote, cependant, infini avait une signification liée à l'imperfection et un être (*ousia*) ne pouvait pas être infini. Donc, les philosophes et théologiens chrétiens devraient trouver une autre manière de dire infini qui n'indique pas une privation et imperfection.

Pour les philosophes chrétiens on pourrait dire que Dieu est infini d'une manière négative. Pour eux, l'infinité de Dieu doit être comprise seulement comme ce qui se tient en contraste complet avec le fini, le non-fini. C'est ainsi que nous pouvons aussi parler valablement de l'être de Dieu comme l'être infini. De cette façon essentiellement négative d'approche de l'infini a prévalu dans la théologie chrétienne jusqu'à l'époque Scholastique élevée. Thomas d'Aquin a redéfini en faisant une distinction entre l'infini privative et l'infini négatif.

Pour Thomas d'Aquin, l'infini privatif est propre aux êtres qui sont composés de la matière et de la forme. Cependant, parce que l'essence de Dieu est sans matière et il ne reçoit pas son être d'un autre que lui-même, donc il n'y a pas de puissance (*dunamei*) dans son essence, Dieu, étant la substance totalement simple, séparé et actuel, est non-fini, c'est à dire, il est négativement infini. Donc, l'essence de Dieu peut être qualifiée infini dans le sens où il est complètement sans puissance (*dunamei*) et l'imperfection. C'est-à-dire, il est non-fini ou négation de toute limitation/finitisation possible : infini négatif.

Dans cette approche négative de l'infini, on peut appeler l'infini négatif de Thomas d'Aquin comme un infini actuel, cependant, ce n'est pas 'infini en puissance' qui devient en acte. Ici, c'est parce que Dieu, auquel nous attribuons l'infinité, est actuel qu'on parle de l'infini actuel. Donc, il ne s'agit pas ici une actualité propre à l'infini. C'est-à-dire, dans ce cas, le mot actuel n'est pas pris

comme le corrélatif de la puissance qui aurait été l'accomplissement de celui-ci. Ce point est assez important pour qu'on comprenne l'infini actuel chez Jean Duns Scot. Finalement, l'infini négatif de Thomas d'Aquin n'est pas un concept fondamental dans sa métaphysique. Pour lui, le nom le plus approprié de Dieu est Etre Simple, et il déduit l'infinité de Dieu à partir de sa simplicité. Parce que l'essence de Dieu est simple, elle n'est pas composée des parties et il n'y a aucune chose qui pourrait limiter son essence. Donc, l'infini négatif n'implique pas une coupure totale de la position d'Aristote. Parce qu'Aristote refusait que la puissance (*dunamei*) ne pourrait pas devenir actuel et on ne voit aucune objection à ce point. Nous pensons qu'Aristote pourrait bien attribuer l'infinité d'une manière négative à son Premier Moteur Immobilable s'il l'a vu nécessaire. Donc, ce que Thomas d'Aquin fait est de trouver une voie d'attribuer l'infinité à Dieu d'une manière autre que privative.

Comme Thomas d'Aquin, Scot considère l'infini une notion négative. Il souligne essentiellement la non-existence de limites fixées à l'être divin ou à la perfection divine. Cependant, Scot donne une signification tout autre que Thomas d'Aquin, malgré l'étymologie négative du mot, il lui donne une signification totalement positive. Jean Duns Scot insiste sur le fait que, l'infinité n'est pas un attribut comme ceux de la bonté ou de la vérité, pour lui, si un être est fini ou infini, ce n'est pas en raison de quelque chose accidentelle à lui, mais parce qu'il a respectivement son propre degré intrinsèque finie ou infinie de la perfection. Pour cela, autre que l'infini extensif (la position d'Aristote) on peut parler d'un infini intensif qui indique le degré de la perfection la plus ultime de Dieu. Nous sommes ici témoins d'un inversement complet de l'idée d'Aristote sur l'infini conçu comme inachevé et ayant un être en puissance. Scot donne une signification positive à l'infini en le concevant comme la force positive par laquelle l'être divin transcende toutes les limites possibles. Il définit l'infini ainsi: l'infini est ce qui dépasse un fini donné non seulement hors de toute mesure précise, finie, mais encore au-delà de toute proportion assignable. Donc, c'est parce que Dieu est être infini qu'il exclut toute limitation possible. Mais dans le cas de Thomas d'Aquin, l'argumentation était l'inverse : Puisque Dieu était simple et donc excluait toute limitation possible qu'il était infini. Nous prétendons que, par sa conception 'l'infini intensive' Scot donne la raison selon laquelle Dieu exclut la limitation et grâce à ça, il obtient une conception positive de l'infini qui n'est pas construit par la seule négation.

Nous trouvons l'infini actuel dans la philosophie de Scot d'une manière totalement inverse d'Aristote, pour lui, tout ce qui est infini en puissance, c'est à dire ce qui ne peut avoir de fin si on en prend les membres l'un après l'autre, est infini en acte, si tous les membres sont en acte simultanément.

Nicolas de Cues, par son concept du Maximum et du Minimum et en prétendant leur coïncidence, il développe la portée de l'infini actuel au sens de l'achèvement de l'infini en puissance. Pour lui, Dieu est en acte tout l'être en puissance en gardant sa transcendance. Nous pensons qu'il arrive à ce point grâce à une nouvelle conception de la matière parce que la difficulté de dire que l'infini est en acte toute l'être possible s'enracine dans le fait qu'une telle assertion voudrait dire que Dieu dans son essence porte la matière/la puissance ce qui est impossible. Cependant, Nicolas de Cues, par son concept minimum et la possibilité absolue, développe une autre conception de la matière au sens la source de la puissance (*dunamei*). Pour qu'on pose un infini actuel, pour qu'on parle d'un être infini unique, il faut que la considération ancienne sur la matière change. On doit expliquer la matière par les termes de la forme. C'est ainsi qu'on aperçoit la valeur de l'œuvre de Nicolas de Cues. Donc, si la matière reste comme un *arkhè* ne pouvant pas être unie essentiellement à la forme, on ne peut pas concilier la puissance et l'acte dans un être unique.

2. L'INFINI PRIVATIF CHEZ ARISTOTE

Notre analyse sur l'infini privatif sera fondée sur l'approche de l'infini chez Aristote qui analyse l'infini dans le domaine de la quantité.

Dans notre enquête sur la conception de l'infini chez Aristote, on va présenter une introduction détaillée de l'infini quantitatif chez Aristote où on va témoigner les notions fondamentales utilisés dans l'enquête de l'infini. Les notions qu'on va poser et les relations qu'Aristote élabore entre eux, seront des fils conducteurs de nos chapitres suivants.

2.1. Délimitation du domaine de la recherche

Malgré qu'on a déclaré qu'Aristote traite le concept de l'infini dans le domaine de la quantité, il faudrait qu'on le pose comme une conséquence non pas comme un commencement. Cependant, cette assertion, selon laquelle l'infini est dans la quantité, se trouve dans toutes les argumentations d'Aristote.

La preuve la plus explicite de notre prétention se trouve dans ce paragraphe d'Aristote dans le *Physique I* où il assimile d'être infini avec d'être une certaine quantité:

« Méliissus soutient que l'être est infini ; à ses yeux, l'être est donc une certaine quantité, puisque l'infini est dans la quantité. Or, la substance, pas plus que la qualité ou l'affection, ne saurait jamais être infinie, si ce n'est accidentellement, c'est-à-dire à moins d'être en même temps considérée comme des quantités à un certain point de vue. La définition de l'infini emprunte l'idée de quantité, mais ne suppose point celle de substance, ni celle de qualité. Si donc l'être est à la fois substance et quantité, dès lors il est deux et non plus un. »⁶

⁶ Aristote, *Physique*, I, 185b, 1-5

On voit ici d'une manière très explicite que pour Aristote 'l'infini est dans la quantité' et sa définition suppose l'idée de quantité tandis que la substance, la qualité et l'affection ne sont pas infinis si ce n'est par accident, c'est-à-dire comme une chose quantifiée. Cependant, malgré sa position, Aristote pourrait analyser les autres alternatives et il pourrait déclarer sa position mais il n'y pas une telle analyse. Outre que la citation ci-dessus où on témoigne sa position explicitement, on peut dire que cette position se trouve implicitement dans tout l'argumentation d'Aristote.

Donc, on va traiter le 'comment', pas 'pourquoi' de l'infini quantitatif. Pourtant, ce n'est pas la faute d'Aristote qu'on ne trouve pas une analyse d'infini par tous ses aspects parce que le contexte dans lequel il traite ce concept est un contexte physique. Il traite ce concept comme une station qu'il advient et qu'il doit établir d'une manière plus ou moins rigoureuse :

« Puisque la science naturelle concerne les grandeurs, le mouvement, le temps, et chacun d'eux est nécessairement ou infini ou fini – même s'il est vrai que tout n'est pas infini ou fini ; par exemple une affection ou un point : sans doute n'est-il nécessaire pour aucune des réalités de ce genre d'entrer dans l'une de ces deux catégories, il conviendrait que celui qui traite de la nature étudie l'infini, s'il existe ou non, et s'il existe ce qu'il est. ⁷⁸ »

Donc, l'enquête de l'infini chez Aristote est dès le début limité dans la catégorie de la quantité et dans le domaine de la physique.

Pour éviter un malentendu, on doit exprimer qu'Aristote traite bien les autres positions à propos de l'infini mais pour prouver leur fausseté, il s'applique à sa conception propre dont l'origine est la quantité.

Ce long commencement et le soin qu'on garde pour souligner ce point est en effet pour nous débarrasser de futurs inconvénients parce que nous pensons que si on n'explique pas le champ où passe la discussion d'Aristote et son intention, on pourrait penser que l'argumentation d'Aristote est privée de la cohérence.

⁷ *Ibid.*, III, 4, 202b30-36

⁸ Dans une autre occasion, Aristote souligne l'importance de ce concept: «Ces idées étant suffisamment éclaircies, nous passerons aux autres questions qu'il nous faut étudier. La première, c'est de savoir s'il est possible qu'il y ait un corps infini, comme l'ont cru la plupart des anciens philosophes, ou bien si c'est là une véritable impossibilité. Or, qu'il en soit ainsi ou qu'il en soit autrement, ce n'est pas de petite importance ; c'est au contraire de toute importance, dans la recherche et l'acquisition de la vérité. C'est de là en effet que sont venus et que viendront presque tous les dissentiments de ceux qui ont essayé et qui essaieront quelques études sur la nature ; car quoiqu'au début ce soit d'une très petite distance qu'on s'écarte du vrai, cette divergence, à mesure qu'on s'éloigne, devient mille fois plus grande » Aristote, **Traité du Ciel**, trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris : Librairie Philosophique de Ladrangé, 1866, livre I, 272a

Quand on traite l'argumentation d'Aristote d'une manière superficielle, on peut penser qu'Aristote interroge la nature de l'infini. Mais c'est une fausse opinion comme on a déjà souligné. Ou on doit admettre que son argumentation n'est pas suffisante ou on doit voir que son argumentation se développe afin d'élaborer un infini quantitatif. Faire cette distinction est assez fertile tel qu'à la fin de notre recherche on va conclure qu'Aristote suit une opinion sur l'être non-discuté mais porté comme un présupposé. Ce présupposé selon lequel être est fini, limité, défini va être ouvert à discussion par les futurs philosophes (Jeans Duns Scot) et on va témoigner une autre conception de l'être et de l'infini.

Après avoir ainsi délimité explicitement le champ de l'analyse, on peut entrer dans les détails et on peut expliquer 'comment' Aristote élabore l'infini quantitatif. Pendant notre recherche, on va avoir l'occasion de souligner ces points à plusieurs reprises.

«Mais il y a une difficulté à propos de l'étude de l'infini. Qu'on le pose aussi bien comme non existant que comme existant, il s'ensuit maintes impossibilités. De plus de quelle manière existe-t-il, comme substance ou comme propriété essentielle d'une certaine nature ? ou n'existe-t-il d'aucune de ces deux manières, alors qu'il n'en existe pas moins une ou des choses infinies en nombre ? Mais ce qu'il appartient surtout au physicien d'examiner, c'est s'il existe une grandeur sensible infinie. »⁹

Ce paragraphe est le cœur de l'étude d'Aristote qui guide le développement de son étude et où on peut distinguer trois questions fondamentales: 1) L'infini existe-t-il ou pas? 2) S'il existe, de quelle manière existe-t-il ? 2a Existe-il comme une substance 2b comme propriété essentielle d'une certaine nature 2c Existe-il d'une autre manière que ceux-ci 3) Existe-t-il une grandeur sensible infinie.

Malgré que ces trois questions donnent l'impression que Aristote va développer une recherche générale, nous répétons encore une fois qu'il répond à toutes les questions en vue de sa présupposé selon la quelle l'infini est dans la quantité. Cependant, on va suivre son argumentation en considérant ces trois questions fondamentales.

⁹ Aristote, **Physique**, III, 4, 203b 31-204a 3

2.2. L'infini existe-il ou pas?

Aristote distingue cinq arguments principaux qui favorisent la croyance en l'existence de l'infini :

« La croyance qu'il existe un certain infini pourrait se tirer, pour qui examine la question de cinq arguments principaux : du temps (qui est, en effet l'infini) ; de la division dans les grandeurs(en effet, les mathématiciens eux aussi ont recours à l'infini) ; et aussi du fait que c'est seulement ainsi que la génération et la corruption ne s'arrêtent pas, s'il y a un infini d'où ce qui est engendré est tiré ; et aussi du fait que ce qui est limité se termine toujours par rapport à une autre. Mais il y a surtout le principal argument qui offre à tous la même difficulté : en effet, du fait qu'on ne leur trouve pas de borne dans la pensée, on est d'avis que le nombre, aussi bien que les grandeurs mathématiques et ce qui est hors du ciel sont infinis... »¹⁰

On peut reformuler ces croyances en l'existence de l'infini ainsi : 1) L'écoulement sans cesse du temps, 2) la division sans cesse des grandeurs 3) L'obligation qu'il y ait une source infini pour que la génération et la corruption ne cesse pas 4) pour que le limité se termine il faut qu'il y ait sans cesse une autre qui le limite 5) l'opération sans cesse dans la pensée.

La raison de notre exposition d'une manière distincte des arguments en faveur de l'existence de l'infini ne s'enracine pas seulement dans un besoin d'arrangement. En exposant ces arguments autour d'expression 'sans cesse', on a l'intention de montrer que même ces arguments sont mentionnés en vue de l'infini quantitatif. Parce que, comme on va voir plus tard, la caractéristique fondamentale de l'infini quantitatif est qu'il n'y ait pas un cesse dans le processus de dépasser.

Parmi ces arguments, 1. , 2. et 5. sont des arguments qu'Aristote soutient :

« Mais que, s'il n'existe pas d'infini au sens absolu, il en résulte nombre d'impossibilités, c'est évident ; car il y aura aussi bien certain commencement qu'une certaine fin du temps, les grandeurs ne seront pas divisibles en grandeurs, et le nombre ne sera pas infini.»¹¹

Donc, pour Aristote ; il faut que l'infini existe d'une certaine manière pour que le temps n'ait pas un commencement et une fin et pour qu'on élabore le fondement de

¹⁰ **Ibid.**, 203b15-26

¹¹ **Ibid.**, III, 6, 206a9-12

la divisibilité des grandeurs et l'augmentation des nombres. Notre présente question sera donc : « comment l'infini existe ? »

2.3. Comment l'infini existe ?

Cette question comporte, dans l'analyse d'Aristote, deux sous-questions : L'infini existe-t-il comme une substance ou existe-il comme une propriété essentielle d'une certaine nature ? Pour exposer les réponses d'Aristote sur ces questions, on va suivre l'argumentation d'Aristote dans le Physique mais avant qu'on passe à l'analyse des arguments d'Aristote à ce sujet, on va exposer ce qu'il dit à propos d'être d'une manière générale pour qu'on voie la portée de ces questions dans la métaphysique d'Aristote. Grâce à cela, on va avoir l'occasion de situer notre enquête dans le cadre métaphysique d'Aristote et on va établir la continuité entre cette question particulière et la métaphysique d'Aristote.

« L'être par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégorie, car les sens de l'Être sont en nombre égal à ces catégories. Puis donc que, parmi les prédicats, les uns signifient la substance, d'autres, la qualité, d'autres, la quantité, d'autres, la relation, d'autres, l'action ou la passion, d'autres, le lieu, et d'autres, le temps, à chacune de ces catégories répond un des sens de l'Être. »¹²

« Être et *est* signifie encore qu'une proposition est vraie, *n'être pas*, qu'elle n'est pas vraie, mais fausse, aussi bien pour l'affirmation que pour la négation »¹³

« Enfin, *Être* et *l'Être* signifient aussi, tantôt l'Être en puissance, tantôt l'Être en entéléchie des différentes sortes d'êtres dont nous avons parlé »¹⁴

Ces trois déterminations au sujet de l'être ne donnent pas la définition de l'être chez Aristote et on n'en a pas besoin pour notre recherche. Ce qu'Aristote fait ici est de décrire les choses qu'on dit l'être. L'être se dit premièrement pour les catégories et la catégorie d'*ousia* est la catégorie qu'on dit 'être' principalement :

¹² Aristote, **Métaphysique**, trad. J. Tricot, Paris : Vrin, 2000, V, 7, 1017a 22-27

¹³ **Ibid.**, V, 7, 1017a 30-32

¹⁴ **Ibid.**, V, 7, 1017b 1-3

« Par ailleurs, la substance dont on parle principalement, d'abord et avant tout, c'est celle qui ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas inhérente à un certain sujet. Ainsi, un certain homme ou un certain cheval. Sont dites, en revanche, substances secondes, les espèces où prennent place les substances dites au sens premier, ces espèces tout comme leurs genres.»¹⁵

Toutes les autres qu'on appelle être se prédique en cette catégorie ou se trouve dans cette catégorie. Pour cela on ne peut parler d'un être que seulement s'il est *ousia* ou attribué à un *ousia* :

« Par conséquent, tout le reste ou bien se dit de sujets que sont les substances premières, ou bien est inhérent à des sujets que sont celles-ci, si bien que, n'étaient les substances premières, impossible qu'il y ait quoi que ce soit d'autre. »¹⁶

A partir de ces explications, on voit que si l'infini existe, il faut qu'il existe ou comme un *ousia* ou comme un accident attribué à un *ousia*.

Ainsi déclaré les sens de l'être chez Aristote, on peut dès lors se demander la manière d'existence de l'infini. Restant fidèle encore ces distinctions de l'être dans son analyse, on peut donc reformuler la question d'Aristote à partir de ces distinctions: L'infini existe-il comme une substance ou existe-t-il comme un accident. S'il existe comme un accident, la quelle? Pour répondre ces questions, Aristote donne d'abord les significations de l'infini et il continue son argumentation en vue de ces significations :

« Il faut donc d'abord définir en combien de sens l'infini se dit. En un sens, donc, est infinie ce qu'il est impossible de parcourir du fait d'une impossibilité naturelle, à la façon dont la voix ne peut pas être vue. Mais en un autre sens, c'est ce que l'on parcourt mais sans pouvoir en atteindre la fin, ou bien qu'on parcourt avec peine, ou encore ce qui, bien qu'ayant une nature à parcourir, n'offre pas de voie de parcours ni de limite. De plus toute chose est infinie soit par addition, soit par division, soit par les deux à la fois.¹⁷ »

En déclarant ainsi les significations de l'infini, Aristote ne donne pas en effet la définition de l'infini. Il va définir l'infini en *Physique III*, 207a 7-9. Bien qu'il ne s'agisse pas une définition, il faut qu'on analyse ces déterminations afin de pouvoir décrire la voie menant à la définition de l'infini chez Aristote.

¹⁵ Aristote, **Les catégories**, trad. Richard Bodéus, Paris : Les Belles Lettres, 2001, 2a 10-15

¹⁶ **Ibid.**, 2b 4-8

¹⁷ Aristote, **Physique**, III, 4, 204a 2-8

Le cœur de ces significations est l'expression « ce qui ne peut pas être parcouru ». Donc, toutes les déterminations au sujet des sens de l'infini s'ordonnent par rapport à leur relation avec ce critère. Les distinctions entre les différents sens s'élaborent selon la raison de ne pas pouvoir être parcourue. Quand on considère ce critère, on voit qu'il y a deux distinctions fondamentales : 1) est infinie dont la nature ne permet pas d'être parcourue 2) est infinie dont la nature permet d'être parcourue. Et ce dernière se subdivisent en trois : 2a) ce qu'on parcourt mais sans pouvoir atteindre la fin 2b) ce qu'on parcourt avec peine 2c) ce qui, bien qu'ayant une nature à parcouru, n'offre pas de voie de parcours ni de limite.

Comme on va voir dans nos explications suivantes, Aristote retient le sens 2a selon lequel l'infini est celui dont la nature permet d'être parcourue mais dans lequel on ne parvient pas à une fin. Tous les arguments d'Aristote se développent en vue de cette signification. Pour cela, il faut qu'on analyse celle-ci de plus près.

Le sens 2a est défini dans la catégorie de quantité. Car si on traite le premier sens de l'infini (dont la nature ne permet pas d'être parcouru), on voit que la raison de ne pas pouvoir atteindre la fin est qu'elle n'a pas de parties (comme la substance ou la qualité) et pour cela elle n'a pas de fin comme elle n'a pas de commencement parce que simplement, une chose n'ayant pas de commencement n'a pas de fin aussi. Donc, pour qu'une chose soit parcourue il faut qu'elle ait des parties. Les choses qui ont des parties sont des quantités chez Aristote : « *Quantité se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle.* »¹⁸

En ce point, on voit clairement que l'analyse d'Aristote se développe selon le critère d'être quantité. En fait, en indiquant ce point très fondamentale, il n'y a pas besoin de discuter si l'infini puisse être substance. Cependant, il vaut mieux qu'on le discute pour qu'Aristote le fait mais aussi pour qu'on puisse montrer que, le critère d'être quantité se trouve dans toute argumentation d'Aristote en ce sujet.

¹⁸ Aristote, *Métaphysique*, V, 13, 1020a 6-8

2.4. L'infini existe-t-il comme substance ?

Aristote pense que la manière d'existence d'infini ne peut pas être la substance.¹⁹ Il développe trois arguments pour prouver ce point.

Pour un premier argument, Aristote prétend que si on prend l'infini comme une substance et non pas comme une quantité (dont les genres sont la grandeur et la pluralité), il faut qu'il soit indivisible. Mais comme on a expliqué ci-dessus, une chose qui n'est pas divisible ne permet pas d'être parcouru à cause de sa nature. Nommer une telle chose comme infini n'est pas faux mais ce n'est pas le sens de l'infini dont Aristote fait l'étude. Un tel infini ne serait pas différent d'appeler la voix comme invisible parce que la nature de voix ne permet pas d'être vu :

« En effet, si l'infini en soi n'est ni une grandeur, ni pluralité, mais une substance et non-accident, il sera indivisible (car le divisible serait soit une grandeur infini, si ce n'est à la manière dont la voix est invisible. Mais ce n'est pas ainsi que le décrivent ceux qui affirment l'existence de l'infini et ce n'est pas ainsi que nous le cherchons, mais comme ce qui ne peut être parcouru complètement. »²⁰

Le point important qu'on doit souligner en ce point est que le critère d'être quantité est la clé de l'argument d'Aristote. Dans sa preuve, en fait, Aristote ne se demande pas si la nature de substance permet d'être infini. Son argument dépend sur le simple fait que la substance n'est pas quantité. Donc, l'infini ne peut pas être substance parce que la substance n'est pas quantité et pour cela elle n'est pas divisible. Aristote prend la substance nue dépourvue des catégories et donc de la quantité mais une substance non-quantifié ne peut pas être divisible et donc sa nature ne permet pas d'être parcouru. Cependant, il ne discute pas si un infini pourrait être substance malgré son indivisibilité. Donc, le critère d'être quantifié est la clé des argumentations d'Aristote.

On peut voir ce point plus clairement dans sa deuxième preuve qu'il prétend pour montrer que l'infini ne peut pas être substance :

« De plus, comment est-il possible que l'infini soit quelque chose en soi, alors que ce n'est le cas ni du nombre ni de la grandeur, réalités dont l'infini est une

¹⁹ «Mais que l'infini soit séparé des choses sensibles, étant une sorte d'infini en soi, ce n'est pas possible.» Aristote, **Physique**, III, 5, 204a 9

²⁰ **Ibid.**, III, 5, 204a 9-15

propriété essentielle ? Car il est encore moins nécessaire qu'il soit une chose en soi que le nombre et la grandeur le soient. »²¹

Le nombre et la grandeur sont deux genres de la catégorie de quantité auxquels nous allons analyser de plus près pour définir l'infini quantitatif chez Aristote. Dans ce paragraphe, Aristote argumente encore selon la quantité. Il dit que le nombre et la grandeur ne sont pas des choses en soi c'est-à-dire, ils ne sont pas des substances. Donc, pour lui, l'infini ne peut pas être substance parce que les genres dont l'infini est une propriété essentielle ne sont pas des substances. Alors, on voit clairement que pour Aristote l'infini est lié à la catégorie de quantité et il est la propriété essentielle de quantité. Une autre conclusion importante qu'on dérive de ce paragraphe est qu'Aristote ne s'interroge pas encore ici si l'infini et la substance peuvent aller avec. Ce point sera la discussion fondamentale dans les époques suivantes (Jean Duns Scot) et sera la clé qui cède place à un infini actuel. Cependant, Aristote ne discute pas ce problème et il conclut que l'infini n'est pas substance parce qu'il n'est pas quantité ou quantifié. Mais, renvoyons cette discussion aux chapitres suivants et continuons à l'analyse d'Aristote.

La dernière preuve d'Aristote est digne plus d'attention, pour nous, parce qu'il discute premièrement ici le problème sans recourir à la quantité, au moins dans le début de l'argumentation. Aristote commence son argumentation en supposant que la substance est divisible et infini. Par cette supposition, l'intention est de montrer que substance divisible et substance infini s'excluent. Selon cette argumentation, si l'infini est une substance divisible, il aura des parties. Mais puisqu'il s'agisse substance, il faut que les parties de cette substance soient de la même espèce. Et s'ils sont de la même espèce, les parties seront infinies aussi. Cependant, pour Aristote, un infini ne peut pas être composé de plusieurs infinis. En conclusion, une substance infinie ne se compose de parties et elle est indivisible. Parce qu'il n'a pas de parties, elle n'est pas quantifiée et donc l'infini ne peut pas être substance si ce n'est l'infini comme l'invisibilité de la voix :

“Et il est manifeste aussi qu'il n'est pas possible que l'infini existe comme un étant en acte, ni comme une substance et un principe, car n'importe quelle partie qu'on en prenne sera infinie, s'il est vrai qu'il est partageable (car l'essence de l'infini et l'infini seraient une même chose dans le cas où l'infini serait une substance et ne serait pas dit d'un substrat), de sorte qu'il est soit indivisible, soit divisible en infinis. Mais que la même chose soit plusieurs

²¹ **Ibid.**, III, 5, 204a 17-20

infinis, c'est impossible (et pourtant, de même qu'une partie d'air est de l'air, de même aussi un infini sera une partie d'infini, si du moins l'on admet qu'il est une substance et un principe). Donc il n'est pas composé de parties, c'est-à-dire il est indivisible. Mais c'est impossible que l'infini en entéléchie soit tel, car il est nécessaire qu'il ait une certaine quantité."²²

Après avoir ainsi exprimé que l'infini ne peut pas être substance, Aristote déclare que l'infini est accident: "C'est donc par accident que l'infini appartient aux choses" Donc, on peut voir qu'Aristote est fidèle à ses pensées ontologiques dans son analyse. Parce que si quelque chose est, elle est ou substance ou elle est dans une substance. A partir de ce point, on peut traiter l'infini dans son domaine propre : la quantité. Notre présente but sera de traiter la manière d'existence de l'infini dans la catégorie de quantité.

2.5. La manière d'existence de l'infini dans la catégorie de la quantité

Avant qu'on commence de déterminer la manière d'existence de l'infini dans la catégorie de quantité, on doit se rappeler deux points important déjà mentionné pour qu'on puisse conserver la cohérence d'argumentation d'Aristote. Le premier point est qu'un infini quantitatif est soit par rapport à addition soit par rapport à division. Le second point est qu'il y avait deux manières d'existence sous les catégories : celle d'acte et celle de puissance.

Pour qu'on puisse déterminer la manière d'existence de l'infini dans la quantité, en suivant Aristote, on va l'examiner sous deux questions :1) une quantité infinie peut-elle être actuelle ? 2) Une quantité infinie peut-elle être en puissance. Ces questions seront répondues par leur rapport avec la division et l'addition. Mais avant qu'on s'efforce de répondre ces questions, on va analyser premièrement la catégorie de quantité chez Aristote autant qu'il nous intéresse.

Commençons par la définition de quantité : « *Quantité se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle.* »²³

²² **Ibid.**, III, 4, 204a 20-30

²³ Aristote, **Métaphysique**, V, 13, 1020a 6-8

La divisibilité en parties est la caractéristique de la quantité et ses deux genres fondamentaux se distinguent selon la divisibilité en parties continues ou en parties non-continues :

« Une multiplicité est une quantité, si elle est nombrable, une grandeur, si elle est mesurable. On appelle multiplicité ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues, et grandeur ce qui est divisible en parties continues. »²⁴

A partir de ce paragraphe on voit que la grandeur (*megethos*) est la quantité continue et la multiplicité (*plethos*) est la quantité non-continue. Donc, l'infini sera recherché dans ces deux genres. On va premièrement se demander si l'un de ces genres pouvait être actuellement infini.

2.6. La quantité peut-elle être actuellement infini ?

Cette question se subdivise en deux questions 1) la grandeur peut-elle être actuellement infinie 2) la multiplicité peut-elle être actuellement infinie ?

Selon Aristote, ni la grandeur ni la multiplicité ne peut pas être actuellement infini. Commençons par son argument qui prétend que la multiplicité ne peut pas être infini actuel.

Si on traite la multiplicité quant à sa division, on voit clairement qu'on ne peut pas continuer l'opération de diviser infiniment parce que la multiplicité étant la quantité non-continue ne permet pas l'opération de diviser infiniment ; on arrive à un point discontinu qui ne se divise plus. Quand on pense le nombre, c'est évident parce que le nombre *un* n'est pas divisible. Pourtant, l'opération de diviser pourrait continuer infiniment s'il y avait une multiplicité infinie quant à addition. Si les nombres étaient actuellement infinis, on ne pourrait pas finir sa division. Donc, il faut qu'on étudie si la multiplicité pouvait être actuellement infinie quant à addition. Cependant, la multiplicité est la quantité nombrable. Donc, on peut toujours dénombrer la multiplicité quoi qu'elle soit grande. Mais ce qui est nombrable est parcourable et ce qui est parcourable est fini comme disait Aristote plus haut dans les significations de l'infini :

« Par ailleurs, le nombre lui non plus n'est susceptible d'être séparé et infini ; car le nombre ou ce qui a un nombre est nombrable ; si donc il est possible de

²⁴ Aristote, *Metaphysique*, V, 13, 1020a 8-14

dénombrer le nombrable, alors il serait aussi possible de parcourir jusqu'au bout l'infini.»²⁵

En conclusion, la multiplicité ne peut pas être infini actuel ni par sa division ni par sa addition.

La grandeur aussi ne peut pas être infini actuel quant à l'addition. La raison en est simple parce que la grandeur est la quantité mesurable, donc prenons une grandeur autant que nous voulons, elle sera toujours mesurable et ce qui est mesurable peut être parcouru et ce qui est parcouru est fini. En conclusion, la grandeur ne peut pas être infinie actuellement par l'addition. La grandeur ne peut pas être infini actuel quant à division parce que ; pour qu'une grandeur puisse être divisé infiniment en acte, il faut qu'il y ait une grandeur infini par addition ce qu'on a déclaré impossible. On peut déduire la même solution par le fait que chaque partie divisé étant un individu pourra être dénombré.

2.7. L'infini *est* en puissance

Qu'en acte donc il n'y ait pas de quantité infinie. Mais il faut qu'on trouve un sens où on peut dire que l'infini *est* parce que la non-existence de l'infini au sens absolu causerait plusieurs impossibilités :

« Mais que, s'il n'existe pas d'infini au sens absolu, il en résulte nombre d'impossibilités, c'est évident ; car il y aura aussi bien un certain commencement qu'une certaine fin du temps, les grandeurs ne seront pas divisibles en grandeurs, et le nombre ne sera pas infini. »²⁶

En considérant ces difficultés, Aristote déploie une autre voie pour pouvoir dire que l'infini est. Il le fait en distinguant l'être en acte et l'être en puissance :

« (...) il est besoin d'un arbitre, et il est évident que l'infini en un certain sens existe et en autre sens n'existe pas. En fait être se dit d'une part en puissance, d'autre part en entéléchie ; quant à l'infini, il existe d'une part par addition, mais il existe d'autre part aussi par division. »²⁷

²⁵ Aristote, **Physique**, III, 4, 204b 8-11

²⁶ **Ibid.**, III, 6, 206a 9-13.

²⁷ **Ibid.**, III, 6, 206a 13-16

Donc, en considérant que l'infini quantitatif n'a aucune existence dans un sens actuel, (la multiplicité ni par addition ni par division et la grandeur pas par addition) Aristote va déclarer que l'infini se trouve principalement dans la grandeur en tant qu'en puissance :

« Pour ce qui est de la grandeur, on a dit qu'elle n'est pas infinie en acte, mais elle l'est par division ; car il n'est pas difficile de se débarrasser de l'objection des segments indivisibles. »²⁸

La grandeur est une quantité qui se compose de parties continues. Continu est le contraire de discontinu, donc si on divise un continu on ne rencontre pas des parties non continues, donc on peut la diviser infiniment sans rencontrer une partie discontinue ou un segment indivisible. Pour cela, on ne peut pas parcourir la divisibilité de la grandeur, il y aurait toujours en puissance une partie à diviser.

En conclusion, l'infini existe dans la grandeur, il est la propriété essentielle de la grandeur et sa manière d'existence est en puissance. Il faut qu'on traite maintenant ce que l'être en puissance signifie quand il s'agit l'infini : « *Mais il ne faut pas prendre "étant en puissance" comme dans le cas où on dirait "ceci est une statue en puissance", et comprendre que de même qu'il y aura une statue, de même il y aura aussi un infini qui sera en acte.* »²⁹

Le sens habituel de l'être en puissance n'est pas valable au sujet de l'infini parce que si l'être en puissance de l'infini en grandeur était de la même façon que le sens habituel, il faudrait que l'infini devienne en acte. Mais une grandeur en acte ne peut pas être infinie comme on a déjà montré. Donc l'être en puissance de l'infini doit être d'une autre manière. Aristote explique cette différence comme ceci :

« Mais puisque l'être se dit de plusieurs façons, comme le jour ou la nuit sont par le fait que sans cesse quelque chose naît après autre chose, de même en est-il aussi pour l'infini (en effet, même dans ces cas-là il y a existence aussi bien en puissance qu'en acte, car les Jeux olympiques existent à la fois par le fait que la compétition peut avoir lieu et par le fait qu'elle a effectivement lieu. »³⁰

Pour analyser cet être en puissance propre à l'infini, prenons l'exemple de jeux olympiques. D'une certaine manière les jeux sont en puissance dans le sens habituel avant qu'ils commencent mais d'une autre manière, quand ils commencent,

²⁸ **Ibid.**, III, 6, 206a16-18

²⁹ **Ibid.**, III, 6, 206a 19-22

³⁰ **Ibid.**, III, 6, 206a 19-25

les jeux olympiques deviennent en acte mais ce n'est pas la totalité des jeux qui deviennent en acte, au contraire, c'est les parties ou les étapes des jeux qui deviennent en acte. Donc, il y a encore des autres parties qui attendent d'être actualisé. En ce point, si on applique notre exemple en cas de la grandeur, les parties divisés de celle-ci deviennent actualisé mais la totalité de la grandeur ne peut pas être divisé parce qu'il y aura toujours une partie pouvant être divisé. Donc le processus de diviser ne peut pas être parcourue totalement. La nature de la grandeur permet d'être parcourue mais cette opération ne s'achève jamais. On voit ici clairement que l'infinité en puissance de la grandeur est l'infinité qu'Aristote cherche dès le début de son étude. Cette infinité convient totalement à la signification 2a d'Aristote qu'on a expliqué ci-dessus.³¹

A partir de ce point, on peut se demander si la multiplicité ou les nombres pouvait être infini en puissance. La réponse d'Aristote est affirmatif mais par la seule condition que le nombre est infini en puissance en tant que le nombre de divisions de la grandeur qui est infini en puissance :

« (...) mais dans le sens de l'accroissement on peut toujours en concevoir un plus grand. En effet, les dichotomies de la grandeur sont en nombre infini. De sorte que, existant en puissance et non en acte, le nombre conçu dépasse toujours néanmoins n'importe quel nombre déterminé. Mais de nombre n'est pas séparé de la dichotomie, et l'infinité ne demeure pas immobile, mais est en devenir(...) »³²

Si on résume ceux qu'on a dit jusqu'ici. La manière d'existence d'infini ne peut pas être actuel ni en grandeur ni en multiplicité. Il n'a une existence qu'en puissance. L'infini a une existence en puissance principalement dans la grandeur quant à sa division, et le nombre est infini en puissance quant à addition mais en dépendant la divisibilité de la grandeur.

³¹ On voit le sens de l'être en puissance propre à infini plus explicitement dans la *Metaphysique* d'Aristote où il traite l'être en acte et l'être en puissance : "L'infini, le vide, et toutes les choses de ce genre, sont dites en puissance et en acte, mais d'une autre manière que pour beaucoup d'autres êtres, tels que le voyant, le marchant et le visible. Dans ces derniers cas, en effet, ces prédicats peuvent, à certains moments, être aussi affirmés comme vrais, en puissance ou en acte, d'une façon absolue, car le visible, c'est tantôt ce qui est vu, tantôt ce qui peut être vu. Par contre, l'infini n'est pas en puissance en un sens tel qu'il doive ultérieurement exister en acte à titre de réalité séparée ; mais il est en puissance pour la connaissance seulement : car c'est le fait que le processus de division ne fait jamais défaut qui explique que cet acte n'existe pour l'infini qu'en puissance, et qu'il n'existe pas à titre de réalité séparée." Aristote, **Metaphysique**, 1048b 10-18

³² Aristote, **Physique**, III, 6, 207b 10-15

Ainsi déterminant la manière d'existence de l'infini Aristote définit l'infini comme ceci : « *En effet, il n'est pas ce qui n'a rien à l'extérieur de soi, mais c'est ce dont quelque chose est toujours à l'extérieur de lui : c'est cela infini.* »³³

L'infini quantitatif ayant toujours quelque chose à l'extérieur de lui ne convient pas à la totalité et donc à un être total : « Est donc infini ce dont, quand on le prend selon la quantité, il est toujours possible de prendre quelque chose à l'extérieur. Mais ce dont rien n'est à l'extérieur de lui, cela est achevé et une totalité. »³⁴

En considérant que l'infini quantitatif n'est pas une totalité, il doit exister comme une partie : « *De sorte qu'il est manifeste que l'infini entre plutôt dans le concept de partie que dans celui de totalité (...)* »³⁵

De quelle sorte peut-elle être l'existence d'infini comme partie. Pour Aristote, l'existence de l'infini quantitatif comme partie sera comme la matière : « *En effet, l'infini c'est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance, mais pas en entéléchie, mais qui est divisible à la fois dans le processus d'exhaustion et dans celui inverse d'addition, et c'est une totalité définie non pas par soi, mais relativement à quelque chose d'autre.* »³⁶

Ce point est très important. Pour cela il faut qu'on l'analyse de plus près en établissant des relations entre les déterminations ci-dessus et la métaphysique d'Aristote. Dans le début du chapitre, on avait déclaré qu'Aristote prenait la substance comme être principal et qu'on disait les autres *être* en dépendance à la substance. C'est-à-dire si quelque chose est, elle est ou dit d'une substance ou elle est dans une substance. Donc, malgré qu'on a parlé de l'infini d'une manière général et qu'on l'a trouvé dans la catégorie de la quantité, il faut que la quantité se trouve dans une substance pour qu'on puisse la dire qu'elle est. Donc il faut qu'on le situe dans une substance. Dans quelle sorte de substance peut l'infini quantitatif se trouver ?

En se rappelant que « l'infini est la matière dans l'achèvement de la quantité » et que « l'infini entre plutôt dans le concept de partie », nous disons que l'infini se trouve dans les *sunholon ousia* qui sont composés de matière et de forme. Parce que, l'infini quantitatif ayant une existence comme partie ne peut pas se

³³ **Ibid.**, III, 6, 207a 1-3

³⁴ **Ibid.**, III, 6, 207a 6-9

³⁵ **Ibid.**, III, 6, 207a 28

³⁶ **Ibid.**, III, 6, 207a 21-25

trouver dans une substance simple sans parties. A partir de ce point, on peut mieux comprendre ce que veut dire Aristote par ce phrase : « c'est une totalité définie non pas par soi, mais relativement à quelque chose d'autre. » Par le relatif qui définit ou qui limite la matière, Aristote indique en fait la forme. Donc la matière sans forme est l'infini dans les substances quantifiées. C'est à cause de ce caractère que l'infini est inconnaissable pour Aristote : « *Voilà pourquoi il est aussi inconnaissable en tant qu'infini ; car la matière n'a pas de forme.* »³⁷

Cependant, il faut remarquer que la matière dont on parle n'est pas la matière première. La matière première prise en elle-même ne se trouve pas dans aucune catégorie. Donc, on ne peut pas la traiter dans la catégorie de quantité et on ne peut pas parler de son infinité.

Aristote tire ces conclusions à partir de ces déterminations ci-dessus :

« Mais puisque les causes ont été divisées en quatre sortes, il est manifeste que l'indéfini est cause comme matière, et que d'une part son être propre c'est la privation, et que d'autre part le substrat en soi c'est le continu qui est aussi sensible. Et tous les autres philosophes eux aussi se servent manifestement de l'infini comme matière. C'est aussi pourquoi il est étrange d'en faire ce qui circonscrit et non ce qui est circonscrit. »³⁸

Ainsi déclare Aristote que l'être propre de l'infini est la privation. Cette conclusion découle directement de son étude de l'infini quantitatif selon laquelle l'infini se trouve dans les choses dont la nature permet d'être parcouru mais le processus de parcourir ou le processus de diviser dans les grandeurs ne s'achève pas. Ce qu'Aristote entend par le mot privation ici est décrit dans la Métaphysique :

« En un autre sens, il y a privation pour un être, lors que une qualité devant naturellement se trouver en lui, ou dans son genre, il ne la possède cependant pas : ainsi, c'est tout autrement que l'homme aveugle et la taupe sont privés de la vue : pour la taupe, la privation est contraire à la nature de genre animal ; pour l'homme, elle est contraire à sa nature à lui. »³⁹

A partir de cette définition, on peut reformuler l'être privatif de l'infini : il y a privation pour l'infini quantitatif, lors que la qualité d'être parcouru se trouve naturellement dans son genre, il ne la possède cependant pas : c'est-à-dire le processus d'être parcouru ne finit pas.

³⁷ *Ibid.*, III, 207a 26-27

³⁸ *Ibid.*, III, 7, 207b34-208a5

³⁹ Aristote, *Métaphysique*, V, 1022b 23-27

3. L'INFINI DIVIN AU MOYEN AGE : L'INFINI NEGATIF CHEZ THOMAS D'AQUIN ET L'INFINI POSITIF CHEZ JEAN DUNS SCOT

Dans cette partie de notre thèse, on va traiter les nouvelles approches sur la notion de l'infini qui émerge par le commencement du Moyen Age. Par l'émergence du Moyen Age, Dieu comme un être suprême et Créateur des êtres est devenu une notion fondamentale par rapport à quel les autres domaines de la pensée devraient être reconsidéré. Donc, le concept de l'infini partagerait le même destin. Etant donné que le Moyen Age est une époque assez longue et a des sous périodes qui se distinguent, on n'a pas eu la chance d'enquêter les pensées de tous les philosophes sur l'infini. Pourtant, Ce qui importe pour nous ici est d'exposer deux positions fondamentales sur l'infini. Ce sont celles de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot. A partir de ces philosophes, on vise donner l'âme générale du Moyen-âge et donner un indice pour comprendre le développement de l'infini actuel.

De prime abord, on constate un déplacement de référence de la notion de l'infini par le Moyen Age. En acceptant sans discuter l'infini privatif qui est propre au monde physique et à la quantité, on voit que les penseurs du Moyen Age sont à la recherche d'un infini qui pourrait être propre à la transcendance divine. Les théologiens n'ont pas hésité d'attribuer l'infinitude à Dieu. Cependant, il y avait des difficultés quant à cette attribution parce que depuis l'antiquité, l'infini avait une connotation privative et était considéré comme imparfait.

Pour qu'on comprenne cette difficulté, il est suffisant qu'on se rappelle la position d'Aristote. Tout d'abord, puisque 'être' pour Aristote pourrait être considéré comme interchangeable avec 'forme' et, par conséquent, avec 'détermination', l'infini d'Aristote équivaut à une sorte de néant. Cet infini, ainsi élaboré, est applicable uniquement à ces éléments : la quantité, le mouvement, le temps qui sont en quelque sorte liée à l'informé et qui est en eux la privation de l'actualité, de la perfection et de l'intelligibilité. L'infini chez Aristote n'a qu'un être en puissance et est décrit comme imparfait. Etant donné que Dieu est un être parfait, Dieu ne peut

pas être infini au sens privatif et imparfait. Donc il faudrait trouver une autre manière de dire infini qui pourrait conformer à la perfection de Dieu.

3.1. L'infini négatif chez Thomas d'Aquin

Pour Thomas d'Aquin, La seule façon de dire infini à Dieu est d'une manière négative. C'est à dire, l'infini doit être compris seulement comme ce qui se tient en contraste complet avec le fini, le non- fini. Thomas d'Aquin fait une distinction entre l'infini privatif et l'infini négatif :

« On peut considérer l'infini de deux manières. De façon privative, et ainsi il ne convient pas à Dieu ; car rien, à proprement parler, ne peut être dit de manière privative en Dieu, comme on l'a dit ci-dessus ou de manière négative et ainsi Dieu est appelé infini, selon Jean Damascène, parce qu'il n'est fini en aucune manière. Il faut chercher comment il l'est.»⁴⁰

Dieu n'est pas privativement infini, car en disant que Dieu est infini, nous ne nions pas la perfection de Dieu. Au contraire, selon cette approche négative, Dieu est la perfection même.

Donc, on va s'efforcer de montrer comment Thomas d'Aquin élabore l'infini négatif. Même s'il ya des textes où Thomas d'Aquin évalue l'infini négative explicitement, on préfère commencer par *De ente essentia* afin de montrer la liaison entre sa métaphysique et sa conception de l'infini.

Dans la métaphysique de Thomas, étant (ens) se dit de manière absolu et première pour les substances et il distingue deux sortes de substances qui sont les composés et les simples.⁴¹ Dans les substances composés ; la forme et la matière constituent leur essence (essentia). Parce que l'essence, pour Thomas, est ce qui est signifié par la définition d'une chose et la définition des substances composés comprend la matière et la forme.⁴² ? Cependant, toutes étants au sens Primordiaux ne sont pas des substances composées. Il y a aussi des substances simples. Ce sont les intelligences et la cause première (Dieu). Thomas d'Aquin leur nomme comme

⁴⁰ Thomas d'Aquin, **Commentaire de Sentences de Petrus Lombardus**, Sentences I, Distinction 43, question1, article1, Réponse:

<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/SENTENCES1.htm>

⁴¹ Thomas d'Aquin, **L'Être et l'essence**, trad. Alain de Libera, Paris : Seuil, 1996, Chapitre I, 4

⁴² **Ibid.**, Chapitre II, 1.

simple parce qu'ils ne contiennent pas la matière dans leur essence. Mais, la substance simple au sens stricte est réservée pour Dieu parce qu'il s'agit encore une composition dans les intelligences quoique ce ne soit pas une composition de la forme et de la matière :

« C'est pourquoi, ni dans l'âme, ni dans l'intelligence, il n'y a en aucune manière de composition de matière et de forme, de telle sorte que l'essence y serait reçue de la même façon que dans les substances corporelles. Mais dans l'âme et intelligence il y a une composition de forme et d'être... »⁴³

On voit dans cette citation que l'intelligence est composée de la forme et de l'être. En étant indépendant de la matière, l'intelligence n'est pas seulement une forme parce qu'elle ne peut pas se poser comme un être par elle-même. Elle doit obtenir son être de Dieu dont la substance est seulement être. Donc l'intelligence est un composé de la forme et de l'être.

En considérant, cette hiérarchie des êtres chez Thomas d'Aquin, on peut comprendre ce que veut dire Thomas d'Aquin par l'infini négatif. Infini négatif signifie que l'être qui est infini négativement exclut les fins et les limites, c'est à dire, il est immaculé, indépendant de toutes les limitations possibles. Chez Thomas d'Aquin, pour qu'un être puisse fini et limité, il faut que cet être soit dans une composition dont les éléments limitent les uns aux autres réciproquement. Les substances matérielles sont composées de la matière et de la forme et par conséquent la matière et la forme limite l'un à l'autre réciproquement :

« C'est d'une troisième manière que l'essence se trouve dans les substances composées de matière et de forme, où l'être est reçu et fini du fait qu'elles reçoivent d'un autre, de même que leur nature ou quiddité est reçue dans la matière désignée. C'est pourquoi elles sont finies, et de manière supérieure, et de manière inférieure(...) »⁴⁴

D'autre coté, les substances intellectuelles créées sont composées de la forme et de l'être qu'ils reçoivent de Dieu. Ici, ces substances sont infini en tant qu'ils ne sont pas fini ou limité par la matière, cependant, ils sont fini et limité en tant qu'ils reçoivent leur être d'un autre :

« C'est selon un seconde mode que l'essence se trouve dans les substances intellectuelles créées, en qui l'être (esse) et l'essence (essentia) sont

⁴³ **Ibid.**, Chapitre IV, 2.

⁴⁴ **Ibid.**, Chapitre V, 8.

distincts, même si l'essence est sans la matière. C'est pourquoi leur être n'est pas séparé (*absolutum*), mais reçu, et donc limité (*limitatum*) et fini (*finitum*) par la capacité de la nature de ce qui le reçoit ; mais leur nature ou quiddité est séparée et non reçue dans une matière. Il est dit ainsi dans le *Livre des causes* que les intelligences sont infinies (*infinitae*) de manière inférieure, et finies de manière supérieure. »⁴⁵

Etant donné que l'essence de Dieu est sans matière et il ne reçoit pas son être d'un autre que lui-même, donc pas de puissance (*dunamei*) dans son essence⁴⁶, Dieu, étant la substance totalement simple, séparé et actuel, est non-fini, c'est à dire, il est négativement infini. Donc, l'essence de Dieu peut être qualifié infini dans le sens où il est complètement sans puissance (*dunamei*) /matière et l'imperfection. C'est-à-dire, il est non-fini ou négation de toute limitation/finitisation possible : infini négatif.

Donc l'essence de Dieu est infinie chez Thomas d'Aquin. Dans *De ente et essentia*, il est dit que « l'ousia chez les Grecs est la même chose que l'essence chez nous ». A partir de cette citation on voit que Thomas d'Aquin semble parler d'un *ousia* infini que Aristote avait déclaré impossible. Car selon lui, infini ne pouvait pas être *ousia* parce que *ousia* n'est pas une quantité et donc n'est pas divisible. Si Thomas d'Aquin ne prétend pas que l'essence est divisible (ce qui est certain), il faut qu'il veuille dire quelque chose d'autre qu'Aristote. Pour comprendre cette différence, détaillons la pensée de Thomas d'Aquin au sujet d'infinitude de l'essence de Dieu et expose comment il s'écarte de l'infini quantitatif quant à Dieu.

« Car certains qui considèrent le fini et l'infini seulement selon que c'est ce qui supporte la quantité ne pouvaient trouver l'infini en Dieu, que selon qu'ils trouvaient en lui la nature de la quantité virtuelle (*virtualis*) ; c'est pourquoi ils disaient que Dieu était infini, parce que son pouvoir était infini. Aussi il arrive que certains ont nié que l'essence de Dieu était infinie, considérée en sa nature ; et ainsi ils affirmaient qu'elle était vue par les saints. Mais c'est faux. »⁴⁷

Thomas d'Aquin n'acceptent pas que seulement la puissance de Dieu est infinie. Il prétend que l'essence de Dieu est aussi infinie. Cependant, l'essence, puisqu'elle n'est pas une quantité et donc indivisible, ne conforme pas aux conditions d'être infini qui était anciennement fondé par Aristote sur la catégorie de la quantité.

⁴⁵ **Ibid.**, Chapitre V, 4.

⁴⁶ « Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance à l'égard de cet autre, et ce qui est reçu en lui est son acte ; il faut donc que la quiddité ou la forme qui est intelligence soit en puissance par rapport à l'être qu'elle reçoit de Dieu, et cet être est reçu sur le mode de l'acte. On trouve ainsi la puissance et l'acte dans les intelligences et non la forme et la matière, sauf à l'entendre dans un sens équivoque. » **Ibid.**, Chapitre IV, 7.

⁴⁷ Thomas d'Aquin, **Commentaire de Sentences de Petrus Lombardus**, Distinction 43, question 1, article 1, Réponse.

De plus, par son connotation et signification, cet infini est privé de l'actualité et donc de la perfection et par conséquent d'un être actuel, ce qui contredit la conception médiévale de Dieu. Pour cela, Thomas d'Aquin fait une distinction entre deux infinis par rapporte à deux définitions de 'fin'. Et il présente infini négatif propre à l'essence de Dieu qui diffèrent de celui de l'infini privatif.

«Selon le philosophe on parle de nombreuses manières de la fin ou du terme. D'une manière comme terme de la quantité, comme le point de la ligne, et de cette manière on parle du fini et de l'infini par la position et la privation de telle fin, selon que c'est ce qui supporte la quantité Et ainsi ils ne sont pas dans les incorporels.»⁴⁸

Il s'agit ici une brève reformulation de l'infini privatif d'Aristote propre à la catégorie de la quantité. Thomas d'Aquin n'a aucune objection à ce sujet. Cependant il affirme qu'on doit voir un autre infini propre à l'essence de Dieu et qui n'est pas décrit comme privation de la fin, mais, négation de la fin :

« D'une autre manière on parle de la fin, quant à l'essence de la chose, comme la différence constitutive ultime est pour celle à laquelle se termine l'essence de l'espèce. C'est pourquoi ce qui signifie l'essence est appelé la définition ou le terme. Il est dit que chaque chose est limitée par ce qui détermine ou restreint son essence, comme la nature du genre, qui de soi est indifférent à beaucoup est limité par une différence, et la matière première, qui de soi est indifférente à toutes les formes, (c'est pourquoi on la dit infinie) est finie par la forme, et de la même manière la forme, en ce qui la concerne peut parfaire les diverses parties de la matière, et elle est finie par la matière en laquelle elle est reçue. Et nier d'une telle fin revient à dire que l'essence divine est infinie. »⁴⁹

Donc, pour Thomas d'Aquin, l'essence divine est infinie parce qu'elle n'a pas de la matière dans son essence et alors n'est pas fini par la matière. C'est-à-dire, Dieu est non-fini, son essence est négativement infini.

3.1.1. L'infinité du Premier Moteur Immobile et l'infinité de Dieu

La citation ci-dessous nous donne l'opportunité de comparer le Premier Moteur chez Aristote et Dieu de Thomas d'Aquin. Après avoir résumé ce qu'il a dit sur l'essence divine infinie, il affirme que la puissance de Dieu est infinie parce que son essence est infinie.

⁴⁸ **Ibid.**, Distinction 43, question 1, article 1, Réponse

⁴⁹ **Ibid.**, Distinction 43, question 1, article 1, Réponse

« Et c'est pourquoi ce qui a l'être absolu et n'est reçu en aucune manière en rien est tout à fait lui-même son être, celui-ci est absolument infini et aussi son essence est infinie, sa bonté et tout autre chose qu'on dit de lui ; parce que rien (de ces attributs) n'est limité, comme ce qui est reçu dans quelque chose est limité par la capacité (de ce qui le reçoit). Et du fait que l'essence est infinie, il en découle que sa puissance est infinie.»⁵⁰

Cette partie est assez crucial pour nous, parce que on va poser ici ces questions : Le Premier Moteur d'Aristote est-il infini négativement comme Dieu de Thomas d'Aquin ? L'essence du Premier Moteur est-elle infini comme le cas chez Dieu de Thomas d'Aquin ?

L'autre que l'infini quantitatif, il y a des passages chez Aristote où il semble qu'Aristote parle d'un autre infini qui pourrait être infini actuel. Aristote déclare que la puissance du premier moteur est infini et que le premier moteur, étant tout actuel, est indivisible et sans parties :

« Cela étant défini, il est manifeste qu'il est impossible que le premier moteur immobile ait une grandeur quelconque. Car s'il a une grandeur, il est nécessaire qu'il soit fini, ou qu'il soit infini. Qu'une grandeur ne puisse pas être infinie, cela a été montré plus haut dans la *Physique* ; mais , d'un autre côté, qu'il soit impossible que quelque chose soit mu par quelque chose de fini pendant un temps infini, on vient de le montrer. Or, assurément, le premier moteur meut d'un mouvement éternel pendant un temps infini, on vient de le montrer. Il est donc manifeste que n'ayant aucune grandeur il est indivisible et sans parties.»⁵¹

Malgré qu'Aristote exprime la puissance infinie du premier moteur qui est sans grandeur, on va prétendre qu'il est encore fidèle à sa conception de l'infini quantitatif et le premier moteur, ayant une puissance infinie, n'est pas infini lui-même(essentiellement) mais par rapport à autre chose que lui). On déduit cette prétention de ces phrases : « Or, assurément, le premier moteur meut d'un mouvement éternel pendant un temps infini »

On voit dans cette citation qu'on parle de l'infinitude du premier moteur en considérant qu'il meut pendant un temps infini. Mais, on peut attribuer l'infinitude au temps par rapport à la grandeur.

⁵⁰ **Ibid.**, Distinction 43, question 1, article 1, Réponse

⁵¹ Aristote, **Physique**, VIII, 267b 19-25

« Par ailleurs, l'infini n'est pas la même chose dans les domaines de la grandeur, du mouvement et du temps, comme s'il était une nature unique, mais ce qui est postérieur se dit par rapport à ce qui est antérieur : on parle de mouvement parce que la grandeur qui est le support du mouvement a été soit altérée soit augmentée, et le temps est défini par l'intermédiaire du mouvement. Pour l'instant nous utilisons ces notions, par la suite nous dirons à la fois ce qu'est chacune d'elles et pourquoi toute grandeur est divisible en grandeurs. »⁵²

En conclusion, la puissance du premier moteur est infinie par ce qu'il meut pendant un temps infini. On dit que le temps est infini parce que le mouvement dont le temps est nombre est infini. Et le mouvement est infini parce que la grandeur parcouru par le mouvement est infini. Donc, le premier moteur a une puissance infini mais ce n'est pas à dire qu'il est infini lui-même, essentiellement. C'est parce qu'il meut pendant un temps infini qu'on lui attribue une puissance infinie. Donc, On appelle infini la puissance du Premier Moteur parce qu'il est si puissant qu'il peut provoquer le mouvement pendant le temps infini, donc, on l'appelle infini par rapport à ses effets. Pour qu'on affirme que son essence soit infini, il faut qu'elle soit infini par rapport à son être, pas par rapport à ses effets. Cependant, on ne trouve aucun indice à l'œuvre d'Aristote qui témoigne une telle assertion.

D'autre part, On peut appeler Le Premier Moteur comme infini d'une manière négative, si on prend en considération la première appellation de l'infini d'Aristote donné à *Physique* III, 4 où il dit : « En un sens, donc, est infinie ce qu'il est impossible de parcourir du fait d'une impossibilité naturelle, à la façon dont la voix ne peut pas être vue. »⁵³ Donc, parce que le premier moteur est sans matière et donc sans quantité, il n'est pas conforme à lui d'être parcourue, pour cela, on peut dire infini au première moteur de cette façon ; en tant qu'il est négation de toute sorte de limitation au sens quantitatif, c'est-à-dire par la matière. Cependant, ce serait une approche téléologique d'appeler le premier moteur infini négatif parce que ce n'est pas l'intention d'Aristote. Mais, en tout cas, c'est possible que Thomas d'Aquin aurait inspiré de cette définition de l'infini non-quantitatif quand il élabore l'infinitude de Dieu.

De plus, il nous semble qu'on peut faire une autre distinction entre Dieu chez Thomas d'Aquin et celui d'Aristote. Dieu chez Thomas d'Aquin est le principe de la

⁵² *Ibid.*, III, 4, 207b 22-27

⁵³ *Ibid.*, III, 4, 204a 2-8

création, donc il n'accepte aucun autre principe que celui-ci. Cependant, chez Aristote, Premier Moteur est le principe de la génération et n'est pas le principe unique. Donc, il ne s'agit pas un Dieu créateur *ex nihilo*. Puisque Dieu chez Aristote n'est pas le seul principe, les effets que cause Premier Moteur ne viennent pas seulement de lui. Par ailleurs, Dieu chez Aristote n'est pas libre et opère par nécessité.

De plus, aucun être chez Aristote n'est pas infini en elle-même. Le premier moteur et la matière ne sont qu'infini en tant que leurs effets et par rapport à la quantité. Aucun de ces principes n'engendre une infinitude par elle-même. Si un être pourrait engendrer par elle-même une série infini ou si un être pourrait être infini en elle-même on dirait qu'il est infini actuel dans son essence. Cette prétention va être élaborée dans les chapitres suivants.

Avant de conclure cette partie, nous voulons ajouter qu'on peut appeler l'infini négatif de Thomas d'Aquin comme un infini actuel, cependant, ce n'est pas infini en elle qui devient actuel. Ici, c'est parce que Dieu, auquel nous attribuons l'infinitude, est actuel qu'on parle de l'infini actuel. Donc, il ne s'agit pas ici une actualité propre à l'infini. C'est-à-dire, dans ce cas, le mot actuel n'est pas pris comme le corrélatif du potentiel qui aurait été l'accomplissement de celui-ci. Ce point est assez important pour qu'on comprenne l'originalité de l'infini actuel chez Jean Duns Scot.

3.2. L'infini positif chez Jean Duns Scot

Pour Scot, l'infini négatif chez Thomas d'Aquin et son argumentation n'est pas valable. Parce que, pour lui, l'infini ne peut pas être compris à partir de l'indépendance de la matière. Pour Scot, tout comme un corps qui est d'abord limité en lui-même par ses propres limites avant qu'il ne soit limité par rapport à quelque chose d'autre, d'une même manière, la forme finie est d'abord limitée en lui-même avant qu'il ne soit limitée par rapport à la matière. C'est-à-dire, pour Scot, la forme est d'une telle nature qu'elle est limitée, et ce, avant toute union avec la matière, car la seconde limitation suppose, et ne cause pas la première. Par exemple, le caractère fini de l'essence angélique, alors, est quelque chose qui est par nature avant de son

existence. Par conséquent, ce n'est pas son existence subséquente qui rend une telle essence limitée.⁵⁴

On avait vu que, chez Thomas d'Aquin, Dieu est tout d'abord l'être simple et on lui attribue l'infinité comme une déduction de sa simplicité. Parce qu'il est simple, il n'y a aucune composition dans son essence, donc, il n'est point limité par une autre que lui, et en conclusion son essence est infini et Dieu est un être infini d'une manière négative.

Quant à Scot, on témoigne une démarche inverse de ce que de Thomas d'Aquin, qui prend comme base la simplicité divine, et de là en déduit l'infini. Jean Duns Scot utilise l'idée de l'infini divin pour démontrer la simplicité divine. En fait, comme Thomas d'Aquin, Duns Scot considère l'infini une notion négative. Il souligne essentiellement la non-existence de limites fixées à l'être divin ou à la perfection divine. Cependant, Scot donne une signification tout autre que Thomas d'Aquin, malgré l'étymologie négative du mot, il lui donne une signification totalement positive.

On pense que pour prétendre une infinitude positive, il faut qu'on donne la raison par laquelle Dieu exclut toutes les limites possibles par rapport à Dieu même. Dans le traitement de Thomas d'Aquin, l'essence de Dieu est déclaré infinie par rapport à sa simplicité. Donc, si Duns Scot réussira à donner une raison, à partir de l'essence même de Dieu, qui pourrait expliquer pourquoi l'essence de Dieu exclut toute la limitation, ça ne sera pas une conception négative, comme chez Thomas d'Aquin, de l'infini, à l'inverse, une conception positive de l'infini.

Chez Duns Scot, l'expression utilisée pour exprimer l'infinitude de Dieu, c'est l'intensité. Pour lui, l'idée la plus exacte qu'on peut se faire de Dieu, c'est l'infini d'une manière intensive. C'est à partir d'une telle conception de l'infini qu'on va comprendre l'essence infini positivement. De plus, par cette conception même, on va voir une totale inversion de l'idée de l'infinitude fondée par Aristote pour qui un infini actuel – au sens corrélatif de la puissance (*dunamei*) – n'était pas possible.

⁵⁴ Allan Wolter, **Duns Scotus : Philosophical Writings**, Indianapolis : The Library of Liberal Arts, 1962, p.79. Nous utilisons cette traduction en anglaise à cause de la manque d'une traduction en française. Les traductions en français sont les miens.

Pour Scot, le concept le plus parfait de tous, par lequel nous savons Dieu parfaitement, pour ainsi dire, dans une sorte de façon descriptive, est obtenue en concevant toutes les perfections pures et chaque au plus haut degré.⁵⁵ Mais, pour lui, un moins parfait, mais un plus simple concept est possible, à savoir le concept d'un être infini. Selon Scot, ce concept est plus simple que le concept de «l'être bien» ou «l'être vrai» ou d'autres concepts similaires, puisque infinie n'est pas un quasi-attribut ou la propriété d'«être». Mais plutôt il signifie un mode intrinsèque de cette entité, de sorte que lorsqu'on dit «Être infini», on n'a pas un concept composé accidentellement, en quelque sorte, d'un sujet et son attribut. C'est un concept de ce qui est essentiellement un, à savoir d'un sujet avec un certain degré de perfection-infini. C'est comme la «blancheur intense" qui n'est pas une notion, qui est accidentellement composée, comme la «blancheur visible" serait, car l'intensité est une qualité intrinsèque de blancheur lui-même.⁵⁶

Avant d'élaborer l'infini intensif, Jean Duns Scot discute premièrement, si un être infini en acte est possible : « *Je demande d'abord si dans le royaume des êtres quelque chose existe qui est infinie en acte ?* »⁵⁷

C'est la question fondamentale de Scot qui vise à connaître Dieu par la raison naturelle. On voit de prime abord que Scot a une autre approche tout nouvelle que ses prédécesseurs si on constate l'énonciation de la question. Il donne la priorité à la question si un être pouvait être infini.

Scot discute explicitement s'il y avait une répugnance entre le concept d'infini et celui de l'être, donc si "être" et "infini" se contredisent et si un être infini était possible. Ce point est assez important pour nous, parce que dans le chapitre premier, on a exposé la discussion d'Aristote sur "infini" et "être" où il avait explicitement nié que l'infini pourrait être une substance.

Pour Scot, Dieu, parce qu'il est le plus éminent, il est le plus parfait. A partir de cette présupposition, Jean Scot suit son argumentation et il dit que « *ce à quoi ne répugne pas l'infinitude intensive n'est pas parfait au plus haut degré s'il n'est pas*

⁵⁵ **Ibid.**, p.30

⁵⁶ **Ibid.**, p.32

⁵⁷ **Ibid.**, p.38

*infini; parce que s'il est fini, il peut être dépassé, car l'infinitude ne répugne pas à l'être; donc le plus parfait est infini. »*⁵⁸

Cependant, selon Jean Duns Scot, la proposition 'l'infinité ne répugne pas à l'être' ne peut pas être démontré d'une manière à priori parce qu'on ne peut pas donner les raisons propres (*rationibus propriis*) des termes de cette proposition. Parce que : « *L'être n'est pas expliqué par rien de plus connu; nous comprenons l'infini par le fini; ce que j'expose vulgairement comme suit : l'infini est ce qui dépasse un fini donné non seulement hors de toute mesure précise, finie, mais encore au-delà de toute proportion assignable.* » En fait, il veut dire que il n'y a pas un *genos* supérieure à l'être à partir duquel on pourrait donner la raison de l'être et en plus infini est une notion qui échappe toujours d'être déterminé par un concept à cause de son caractère infini. Cependant Scot défend sa position comme suit : Il faut poser comme possible tout ce dont l'impossibilité n'apparaît pas. Ici il n'en apparaît aucune, parce que la finitude n'appartient pas à la raison de l'être, il ne ressort pas de la raison de l'être que le fini soit un transcendantal convertible avec l'être.

Donc, Scot va continuer ses arguments en montrant que ce n'est pas impossible que quelque chose *est* et ensuit soit infini. L'argument de Scot en ce sujet est comme celui-ci : « *l'infini à sa manière ne répugne pas à la quantité, c'est à dire en prenant partie après partie; donc l'infini à sa manière ne répugne pas à l'entité, car il est dans l'être comme la simultanéité parfaite des parties*». ⁵⁹

Sous toutes les tentatives d'élaborer l'infinitude de Dieu chez Scot, on trouve cette 'simultanéité argumentation' : « *Tout ce qui est infini en puissance – c'est à dire ce qui ne peut avoir de fin si on en prend (les membres) l'un après l'autre – est infini en acte, si (tous les membres) sont en acte simultanément.* »⁶⁰

Par exemple, quand Jean Duns Scot fait la preuve de l'infinitude de Dieu à partir de son intelligence, il utilise ce même principe : « *Seigneur Dieu, les intelligibles ne sont-ils pas infinis (en nombre) et ne sont-ils pas (tous) en acte dans un intellect qui comprend tout en acte? Donc un intellect qui les comprend*

⁵⁸ Jean Duns Scot, **Traité du premier principe**, trad. Jean Daniel Cavigioli, Jean-Marie Meiland, François-Xavier Putallaz, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. p. 179

⁵⁹ **Ibid.**, p. 181

⁶⁰ **Ibid.**, p. 163

simultanément an acte est infini. Ton intellect est tel, notre Dieu, donc la nature, à qui cet intellect est identique, est également infinie.»⁶¹

Jean Duns Scot explique sa preuve ainsi : tout ce qui est infini en puissance – c’est à dire ce qui ne peut avoir de fin si on en prend les membres l’un après l’autre – est infini en acte, si tous les membres sont en acte simultanément. Les intelligibles sont de cette façon (infinis en puissance) par rapport à un intellect créé. Donc tout ce qui est intelligible successivement pour un intellect créé est compris en acte simultanément en l’intellect de Dieu ; alors, on y trouve des objets-connus infinis en acte.⁶²

L’infini ainsi élaboré chez Scot, comme la simultanété en acte de ceux qui sont en puissance, indique un degré intrinsèque de perfection de l’être de Dieu. Pour Scot, l’essence divine exclut toute limitation possible, parce qu’il conçoit l’infini comme la intensité positive par laquelle l’être divin transcende toutes les limites possibles.

Pour conclure, Jean Duns Scot insiste sur le fait que, l’infinitude n’est pas un attribut comme ceux de la bonté ou de la vérité, pour lui, si un être est fini ou infini, ce n’est pas en raison de quelque chose accidentelle à lui, mais parce qu’il a respectivement son propre degré intrinsèque finie ou infinie de la perfection : « *Si une entité est finie ou infinie, elle n'est donc pas en raison de quelque chose accidentelle à elle mais parce qu'elle a son propre degré intrinsèque de perfection : l'infini ou fini.* »⁶³ Pour cela, autre que l’infini extensif (la position d’Aristote) on peut parler d’un infini intensif qui indique le degré de la perfection la plus ultime de Dieu. Nous sommes ici témoins d’un inversement complet de l’idée d’Aristote sur l’infini conçue comme inachevé et ayant un être en puissance. Scot donne une signification positive à l’infini en le concevant comme la force positive par laquelle l’être divin transcende toutes les limites possibles. Il définit l’infini ainsi : l’infini est ce qui dépasse un fini donné non seulement hors de toute mesure précise, finie, mais encore au-delà de toute proportion assignable. Donc, C’est parce que Dieu est être infini qu’il exclut toute limitation possible. Mais dans le cas de Thomas d’Aquin, l’argumentation était l’inverse : Puisque Dieu était simple et donc excluait toute limitation possible qu’il était infini. Nous prétendons que, par sa conception ‘l’infini

⁶¹ **Ibid.**, p. 163

⁶² **Ibid.**, p. 163

⁶³ Wolter, **Philosophical Writings of Duns Scotus**, p.79

intensive' Scot donne la raison selon laquelle Dieu exclut la limitation et grâce à ça, il obtient une conception positive de l'infini qui n'est pas construit par la seule négation.

4. L'INFINI ACTUEL CHEZ NICOLAS DE CUES

4.1. La Docte Ignorance

Il est important de souligner que Cardinal Nicolas de Cues s'intéresse à l'infini non pas comme une caractéristique de l'univers physique, mais précisément comme un attribut théologique de Dieu transcendant qui présente des paradoxes pour esprits finis. L'intérêt de Cues dans l'infini du divin est toujours accompagné par son insistance sur la finitude et la limitation de l'esprit humaine. Pour cela, étant donné que l'esprit humain est limité, on ne peut pas atteindre la vérité précise sur Dieu. Pour Nicolas de Cues, la philosophie est une sorte d'ignorance méthodologique. Cependant il faut souligner que ce n'est pas comme le doute méthodologique de Descartes à la fin duquel, il enlève le doute en obtenant des connaissances claires et distincts.

En fait, pour Nicolas de Cues, la possibilité de la connaissance réside dans le rapport entre l'incertain et le certain.⁶⁴ Vous pouvez juger de ce qui n'est pas encore certain par rapport à ce qui est déjà certain, mais cela n'est possible que si ce n'est pas encore certain a une proportionnalité avec ce qui est certain. La connaissance est plus facile plus les choses sous enquête sont connus.⁶⁵ Par exemple, en mathématiques, les propositions qui découlent plus directement à partir des premiers principes évidents, sont les plus faciles pour connaître, tandis que les moins connus et les plus difficiles sont ceux qui s'écartent des principes premiers.⁶⁶ Parmi ceux-ci il semble que lorsque ce qui est inconnu et recherchée n'a aucune proportion avec la connaissance que nous avons, échappe à toute possibilité de la connaissance et la seule chose que nous pouvons faire est de proclamer notre propre ignorance.⁶⁷ Cette reconnaissance de l'ignorance est ce que Nicolas de Cues appelle *docte ignorance*. L'attitude de la docte ignorance est la seule réponse possible devant

⁶⁴ Nicolas de Cues, **La Docte Ignorance**, trad. Hervé Pasqua, Paris : Editions Payot et Rivages, 2008., I, 2

⁶⁵ **Ibid.**

⁶⁶ **Ibid.**

⁶⁷ **Ibid.**, I, 4

Dieu. En effet, Dieu est le degré maximal de l'être et, en général, de la perfection, parce qu'il est «ce dont rien ne peut être plus». Dieu, comme il le dit Duns Scot, c'est l'infini, et entre l'infini et le fini il n'y a pas de proportion. L'homme peut s'approcher de la vérité indéfiniment par des degrés successifs de la connaissance, mais comme ces degrés sont toujours finie et la vérité est dans un degré infini, la vérité échappe nécessairement tous les efforts visant à la comprendre. Nicolas de Cues dit qu'entre la connaissance humaine et la vérité, il y a les mêmes relations entre les polygones et un cercle: multiplier indéfiniment les côtés de ces polygones, la polygone approchera le cercle indéfiniment, mais ne sera jamais identifié avec le cercle⁶⁸ : « *Il est donc évident que tout ce que nous pouvons savoir du vrai, c'est ce que nous savons qu'il est impossible de le saisir avec précision tel qu'il est. Car la vérité, comme nécessité absolue, ne peut être ni plus ni moins ce qu'elle est, et se présente à notre intellect comme possibilité. La quiddité des choses, qui est la vérité des étants, est inaccessible dans sa pureté. Tous les philosophes la cherchent, mais aucun ne l'a trouvée telle qu'elle est. Et plus profondément nous serons doctes dans cette ignorance, plus nous approcherons de la vérité elle-même.* »⁶⁹

La docte ignorance de Nicolas de Cues dépend sur une règle à partir de laquelle il élabore tout sa métaphysique :

« Il est manifeste que de l'infini au fini, il n'y a pas de proportion. Pour cette raison, il est aussi très clair que là où l'on trouve un plus (*excedens*) et un moins (*excessum*), on ne parvient pas au Maximum pur et simple parce que les choses qui admettent un plus et un moins sont des grandeurs finies. »⁷⁰ Car dans les choses susceptibles de plus et de moins, la progression infinie ne peut se faire en acte. »⁷¹

C'est la règle de *Docta Ignorantia*. La formulation de ce principe remonte à Aristote, qui, dans *Traité du ciel*, prétend qu'entre le fini et infini il n'y a aucune proportion, afin de démontrer l'impossibilité de l'existence de l'infini actuel.⁷² Pour Aristote, l'infini en acte n'était jamais donné, il y avait seulement l'infini en puissance. Cette hypothèse aristotélicienne est employée par Nicolas de Cues exactement l'inverse: la notion d'infini actuel, qui avait été exclu par Aristote, est

⁶⁸ **Ibid.**, I, III

⁶⁹ **Ibid.**, I, III, 10

⁷⁰ **Ibid.**, I, III, 9

⁷¹ **Ibid.**, I, VI, 15

⁷² Aristote, **Traité du Ciel**, trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1866, livre I, 6 273b 30 - 274a 5

appliquée par Nicolas de Cues à Dieu, entendue comme le Maximum, à savoir ce qui est tel que rien ne peut être plus grand qui coïncide avec le Minimum et alors qui n'est pas susceptible de plus et de moins.

En suivant cette règle, Cues traite l'être en deux domaines : ceux qui admettent excessum et excedens : les étants dans l'Univers ou le Maximum contracté, et celui qui ne les admettent pas : l'Être véritable ou le Maximum absolu. Dans notre thèse, on va aborder seulement Maximum absolu parce qu'il est seulement l'infini en acte.

4.2. Maximum Absolu

Donc, c'est la règle qui va guider Nicolas de Cues dans ses argumentations. Au sujet de son concept principal Maximum absolu, on peut voir son rapport avec cette règle. Nicolas de Cues définit Maximum ainsi : « *J'appelle Maximum ce qui est tel que rien ne peut être plus grand.* »⁷³ Maximum est l'être dont la nature n'admet pas un plus et un moins. Ensuite, Nicolas de Cues prétend que le Maximum absolu est tout ce qu'il peut être et est totalement en acte. Et il s'ensuit : « *Et, dès lors qu'il est tout ce qu'il peut être, de même qu'il ne peut pas être plus grand, pour la même raison il ne peut pas être plus petit.* »⁷⁴ Le Maximum absolu, parce qu'il ne peut pas être plus petit et parce que le Minimum est défini comme ce qui ne peut être plus petit, Nicolas de Cues conclut que le Minimum coïncide avec le Maximum.⁷⁵

Ainsi, pour Nicolas de Cues, Le Maximum absolu est au dessus de toute opposition parce qu'il coïncide avec le Minimum absolu. Car les oppositions ne conviennent que pour les choses qui sont susceptibles d'être plus petites ou plus grandes et qui se rapportent l'une à l'autre différemment.⁷⁶ De plus, puisque le Maximum absolu est absolument en acte toutes les choses qui peuvent être, et puisqu'il est en dehors de toute opposition et pour cela le Minimum coïncide avec lui, d'une même manière, Maximum est au-dessus de toute affirmation et de toute négation.⁷⁷ Car, toute négation et affirmation est une sorte de délimitation. En affirmant ou en niant quelques propriétés sur un être, on le délimite. Cependant, « *la*

⁷³ Nicolas de Cues, **Docte Ignorance**, I, II, 5

⁷⁴ **Ibid.**, I, IV, 11

⁷⁵ **Ibid.**

⁷⁶ **Ibid.**, I, IV, 12

⁷⁷ **Ibid.**

*Maximité absolue ne serait pas toutes les choses possibles en acte, si elle n'était pas infinie, si elle ne limitait pas toutes les choses et si elle pouvait être limitée par l'une d'entre elles. »*⁷⁸ Donc, parce que le Maximum est infini, il ne peut pas être délimité et nommé par nos esprits finis. Tout cela dépasse notre intellect qui ne peut combiner les contradictoires par la voie de la raison dans leur principe. Notre raison est loin de la force infinie, il ne peut pas relier simultanément des contradictoires séparés par une distance infinie. Pour cela Nicolas de Cues conclut : « (...) *au dessus de tout discours de la raison, nous voyons de manière incompréhensible que la Maximité absolue est infinie, que rien ne s'oppose à elle et que le Minimum coïncide avec elle.* »⁷⁹

Ce Maximum ainsi compris doit être Un pour Nicolas de Cues. De ce qui précède, on a vu que le Maximum était innommable parce qu'il n'admettait pas un plus ou un moins. Car pour Nicolas de Cues, les noms sont attribués par un mouvement de la raison aux choses qui admettent, proportionnellement, un plus ou un moins.⁸⁰ Selon Nicolas de Cues, la proportion exprime en même temps accord et altérité dans une chose unique et cette proportion ne peut pas être comprise sans le nombre.⁸¹ Pour cela, le nombre inclut tout ce qui est susceptible de proportions. Pour lui, le nombre qui produit la proportion n'est pas seulement dans la quantité, mais d'une certaine manière dans toutes les choses qui peuvent s'accorder et différer.⁸² En considérant ce caractère du nombre, Nicolas de Cues conclut que sans le nombre il ne peut y avoir une pluralité d'étants. Pour lui, si on supprime le nombre, il ne reste pas la distinction, l'ordre, la proportion et l'harmonie entre les choses.⁸³

Dans sa considération quant au nombre lui-même, d'une part, Nicolas de Cues le considère comme chez Aristote. Pour Nicolas aussi, la remontée dans l'échelle des nombres est finie en acte et que le nombre le plus haut est toujours en puissance de remonter vers un autre nombre plus haut encore.⁸⁴ Le nombre se comporte de la même manière dans le sens de la descente; on peut toujours par soustraction en trouver un plus petit. Pour Nicolas de Cues, cette manière du

⁷⁸ **Ibid.**

⁷⁹ **Ibid.**

⁸⁰ **Ibid.**, I, V, 13

⁸¹ **Ibid.**, I, I, 3

⁸² **Ibid.**

⁸³ **Ibid.**, I, V, 13

⁸⁴ **Ibid.**

comportement des nombres est nécessaire parce que s'il n'en était pas ainsi, on ne trouverait ni distinction entre les choses, ni ordre, ni pluralité, ni le plus ni le moins, dans les nombres, bien davantage, il n'y aurait pas de nombre.⁸⁵ Cependant, d'autre part, selon Nicolas de Cues, on doit parvenir à un minimum tel qu'il ne peut y en avoir de plus petit, à savoir l'unité.⁸⁶ Etant donné qu'il ne peut rien avoir de plus petit que l'unité, le Cardinal ajoute que cette unité sera le minimum pur et simple qui coïncide avec le maximum qui a été montré ci-dessus.⁸⁷

Cette Unité ainsi compris ne peut pas être un nombre selon Nicolas de Cues parce que le nombre admet ce qui le dépasse donc un nombre ne peut être en aucune manière ni le minimum ni le maximum pur et simple. Pour Nicolas de Cues, l'Unité n'est pas un nombre mais elle est le principe et la fin de tout nombre parce qu'elle est minimum et maximum.⁸⁸ Il s'ensuit que L'Unité est absolue, rien ne lui est opposé : elle est l'absolue Maximité même, qui est Dieu.⁸⁹ Puisque cette Unité est maximale, elle est tout ce qui peut être.

Ce point est assez crucial parce que cette Unité n'est pas le nombre 'un' qui peut être dépassé dans la remontée des nombres. Dieu, en étant l'Unité absolue, est un de telle manière qu'il est en acte tout ce qui peut être. A ce moment, si on se rappelle que la série des nombres est infini en puissance, et si on considère aussi que L'Unité absolue est tout ce qui peut être, on conclut que L'Unité et alors Maximum est infini en acte ou infini actuel. Cette conception de l'infini en acte est une inversion totale de la position d'Aristote et par cette conception, Nicolas de Cues suit Jean Duns Scot selon qui « *Tout ce qui est infini en puissance – c'est à dire ce qui ne peut avoir de fin si on en prend les membres l'un après l'autre – est infini en acte, si tous les membres sont en acte simultanément.*»⁹⁰ Cependant, chez Scot, Dieu est considéré comme Etre infini mais chez Nicolas de Cues, Dieu est considéré comme Unité infinie : « *C'est pourquoi l'Unité elle-même n'est susceptible ni de plus ni de moins et ne peut être multipliée. Aussi la Dété est-elle l'Unité infinie.*»⁹¹

⁸⁵ **Ibid.**

⁸⁶ **Ibid.**

⁸⁷ **Ibid.**

⁸⁸ **Ibid.**, I, V, 14

⁸⁹ **Ibid.**

⁹⁰ Jean Duns Scot, **Traité du premier principe**, p. 163

⁹¹ **Ibid.**, I, V, 14

Avant que nous analysions de plus proche ce concept fondamental ‘Unité infinie’ de Nicolas de Cues, nous voulons montrer que le Maximum est L’Etre absolu pour Nicolas de Cues.

De ce qui précède, Nicolas de Cues conclut que « *toutes les choses, sauf le Maximum absolument un, sont par rapport à lui finies et limitées. Ce qui est fini et limité a un commencement et une fin. Et comme on ne peut pas dire que le Maximum soit plus grand qu’une chose donnée et qu’il soit fini, même en progressant ainsi toujours à l’infini (...) il est nécessaire que le Maximum soit en acte le principe et la fin de toutes les choses finies.* »⁹²

Dans cette conclusion, Nicolas de Cues s’appuie toujours le même principe selon lequel dans les choses susceptibles de plus et de moins, la progression infinie ne peut se faire en acte. Il pose le Minimum comme le principe et le Maximum comme la fin de toutes les choses finies. Et comme la règle montre, il n’est pas possible d’aller à l’infini dans les principes et les causes, Nicolas de Cues conclut que Le Maximum est l’Etre absolu sans le quel rien ne peut être.⁹³ Car toutes les choses qui ne sont pas le Maximum absolu sont finies et principiées donc elles ne peuvent pas venir d’elles-mêmes et doivent venir d’un autre qui est le Maximum absolu en tant qu’Etre absolu.

Cette Unité infinie implique deux notions fondamentales de Nicolas de Cues : Coïncidence des opposés dans le domaine logique et Complication (*Complicans*) dans le domaine qu’on pourrait dire ontologique. Nous faisons cette distinction par le souci d’expliquer mieux la doctrine de l’infini actuel chez Nicolas de Cues mais chez lui, on ne peut pas montrer une distinction entre ces deux domaines. Cependant, il les traite en tant que deux domaines malgré qu’il déclare qu’ils sont inséparables dans l’être de Dieu. De toute façon, ce sont les idées clés de toute la philosophie de Nicolas de Cues.

⁹² **Ibid.**, I, VI, 15

⁹³ **Ibid.**

4.3. La coïncidence des opposés

La conception de *coïncidence des opposés* est très important pour notre thèse parce que c'est dans cette conception du maximum comme la coïncidence des opposés que Nicolas de Cues trouve le sens positif de l'infini. La coïncidence des opposés est issu de la définition de Maximum parce que le Maximum est défini comme celui qui est en acte tout ce qui peut être. Pourtant, il doit y avoir des oppositions dans tout ce qui peut être. Alors, si Maximum est en acte tout ce qui peut être, il faut qu'il soit la coïncidence de ces opposés. Cette coïncidence ne peut pas être d'une manière d'agrégation des opposés mais au contraire d'une manière transcendant et en gardant son Unité. C'est-à-dire, l'Unité infinie chez Cues n'est pas une composition mais une pure simplicité.

Pour Nicolas de Cues, cette coïncidence des opposés dans Le Maximum absolu ou l'Unité absolu ne peut pas être comprise par la raison qui démarche selon le principe de la contradiction. Donc, il faut qu'il trouve une autre manière d'exprimer cette coïncidence des opposés. Le Dieu infini en tant que coïncidence des opposés ne peut pas être compris par des esprits finis mais on peut l'approcher symboliquement :

« Tous nos docteurs les plus sages et les plus saints s'accordent à dire que les choses visibles sont véritablement les images des choses invisibles et que, à partir des créatures, le Créateur peut être vu et connu comme dans un miroir et en énigme. Or le fait que les réalités spirituelles, en soi inaccessibles pour nous, puissent être recherchées symboliquement a son fondement dans ce qui a été dit plus haut, à savoir que toutes les choses ont entre elles un certain rapport proportionnel, quoique caché et incompréhensible à nos yeux, mais tel que de toutes sort un univers et que toutes sont dans l'Un Maximum l'Un lui-même. »⁹⁴

Par ce paragraphe, Nicolas de Cues veut montrer qu'il est légitime de faire une recherche sur l'essence de Dieu à partir des créatures d'une manière symbolique. Une telle tentative trouve son fondement dans la doctrine selon laquelle 'toutes sont dans l'Un Maximum l'Un lui-même'. Cependant pour qu'on comprenne cette doctrine, il faut qu'on suive l'argumentation de Nicolas de Cues parce que le fondement ou la légitimité d'une telle recherche peut être compris par la conclusion

⁹⁴ **Ibid.**, I, XI, 30

de cette recherche même. Donc, admettons pour maintenant qu'une telle investigation à partir des images est légitime.

Pour Nicolas de Cues, si on fait une investigation à partir d'une image, il est nécessaire qu'il n'y ait aucun doute sur cette image parce que c'est par rapport à elle, en la dépassant, qu'on recherche l'inconnu. Car, pour lui, il ne peut y avoir de chemin vers l'incertain que par le présupposé et le certain.⁹⁵

En recherche des images certaines, Nicolas de Cues se sert d'une symbolisation mathématique. Il justifie l'utilisation de mathématique comme ceci : Le monde sensible est trop plein de mutabilité: *«toutes les choses sensibles sont dans un état de l'instabilité continue à cause de la possibilité matérielle qui abonde en elles.»*⁹⁶ Mais objets mathématiques sont libres d'éléments matériels à une plus grande mesure et sont de véritables objets de l'intellect. Cependant Nicolas de Cues reconnaît qu'ils ne sont pas complètement libres des éléments matériels car ils ont encore besoin d'être imaginé par l'esprit. Mais encore les notions mathématiques sont les plus stables et immuables qu'on peut se servir comme image.⁹⁷

Cependant, Nicolas de Cues remarque que tous les objets mathématiques sont fini parce qu'on ne peut pas les imaginer autrement. Donc si nous voulons nous servir des symboles mathématiques, il faut qu'on suive un méthode précis pour qu'on s'élève vers le Maximum absolu à partir des objets mathématiques finis. Dans sa méthode, Nicolas de Cues distingue trois étapes : 1) Nous considérons les figures mathématiques finis avec leurs propriétés et leur raisons 2) Nous transposons ces raisons, en les faisant correspondre à des figures infinies 3) Nous transposons ces figures avec encore plus de hauteur au niveau de l'infini simple et détaché de toute figure.⁹⁸

Donc, la méthode de Nicolas de Cues est de prendre certaines relations mathématiques finis et les proportions et, à l'aide d'un type particulier de transposition, il les pense l'infiniment. Pour Nicolas de Cues, les symboles mathématiques finis doivent être transposés en quelque sorte dans leurs analogues infinis si on veut qu'ils deviennent utiles pour saisir quelque chose de la nature divine. Mais ici les mathématiques déjà quelque sorte contient cette possibilité en lui-

⁹⁵ **Ibid.**, I, XI, 31

⁹⁶ **Ibid.**

⁹⁷ **Ibid.**

⁹⁸ **Ibid.**, I, XII, 33

même. Bien que chaque quantité est fini et limité, elle peut être conçue comme supérieur à ce qu'elle est, et en effet elle peut être envisagé comme infinie. Ainsi le mathématicien peut concevoir non seulement d'une ligne droite, mais d'une ligne droite qui procède à l'infini. Ça constitue en fait la deuxième étape de la méthode et n'est pas propre à Nicolas de Cues, Aristote avait aussi conseillé les mathématiciens qu'ils n'avaient besoin d'une ligne infinie actuellement parce qu'ils pourraient se donner une ligne toujours augmentant selon leur besoins.⁹⁹ Mais ça serait un infini privatif, toujours en puissance, jamais en acte.

En fait, la troisième étape constitue l'originalité de Nicolas de Cues et c'est à partir de celle-ci qu'on peut penser l'infini en acte en tant que la coïncidence des opposés. Dans la troisième étape, il ne s'agit pas l'addition sans cesse d'une quantité limitée mais il s'agit un saut intellectuel à l'infini. À ce stade, Nicolas de Cues veut que nous reconnaissons intellectuellement, que, pris à l'infini, une ligne infinie, triangle, cercle et la sphère seront tous coïncidés.¹⁰⁰ Et ensuite, à partir de ces symbolisations, il va montrer que toutes les essences coïncident dans le divin; comme ces figures opposés coïncident.

Nicolas de Cues affirme que « *s'il y avait une ligne infinie, elle serait une droite, un triangle, un cercle et une sphère. Et, de même, s'il y avait une sphère infinie, elle serait un cercle, un triangle et une ligne. Et c'est la même chose du triangle infini et du cercle infini.* »¹⁰¹ Il donne des plusieurs preuves pour démontrer ces affirmations ci-dessus. Cependant, on va nous servir de quelques preuves entre les autres pour montrer la coïncidence des opposés et ainsi l'infini en acte. Pour une première démonstration, Nicolas de Cues démontre qu'une ligne infinie devrait être droite et pas un courbe.

⁹⁹ Aristote, **Physique**, III, 7, 207b 27-34 : « Mais ce raisonnement, en supprimant l'existence d'un infini qui serait parcourable en acte dans le sens de l'accroissement, ne prive pas les mathématiciens de leur étude. En effet, ils n'ont en fait pas besoin de l'infini, et ils ne l'utilisent pas, mais ont seulement besoin qu'il existe une droite finie de la grandeur qu'ils veulent. Et n'importe quelle autre grandeur peut être divisée dans le même rapport que le grandeur maximum. De sorte que pour la démonstration cela ne fait aucune différence pour eux, et le fait, pour l'infini, d'appartenir aux grandeurs existantes n'est pas nécessaire. »

¹⁰⁰ **Ibid.**, I, XIII, 35

¹⁰¹ **Ibid.**

« Le diamètre d'un cercle est une ligne droite, et la circonférence est une ligne courbe plus grande que le diamètre. Si donc la ligne courbe est d'autant moins courbe que la circonférence est celle d'un cercle d'autant plus grand, alors la circonférence du cercle maximum, qui ne peut être plus grande, est courbe au minimum et droite au maximum. Ainsi, le maximum coïncide avec le minimum, et l'œil voit qu'il est nécessaire dans ces conditions que la ligne maximale soit courbe au minimum et droite au maximum.»¹⁰²

Dans cette preuve, en fait, Nicolas de Cues pense un cercle infini au sens maximum, c'est-à-dire un cercle dont on ne peut penser plus grand. Donc, pour Nicolas de Cues, un tel cercle coïnciderait une ligne droite infini parce que si on le prend au maximum, sa curvité sera au minimum et quand la curvité est au minimum, elle coïncide avec le ligne droite maximum. Alors, parce que la curvité minimum coïncide avec la ligne droite maximum, on conclut qu'une ligne infinie doit être une ligne droite.

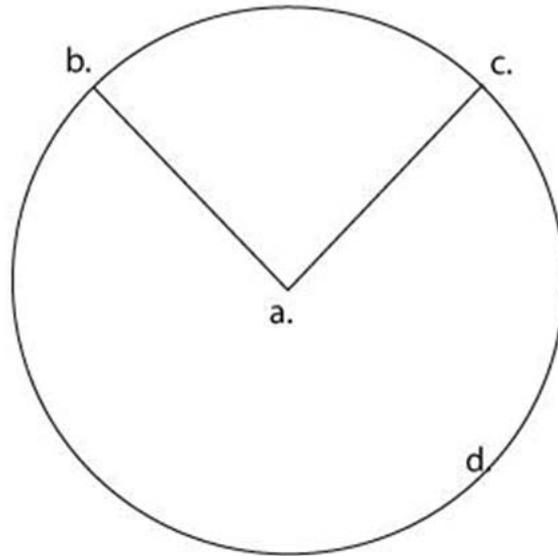
Deuxièmement, Nicolas de Cues montre que la ligne infinie est un triangle maximum, un cercle et une sphère. Pour montrer cela, il pense qu'on doit d'abord considérer ce qui est en puissance dans les lignes finies.¹⁰³ Ensuite toute sa démonstration sera fondée sur le principe que la ligne infinie est en acte tout ce que la ligne finie est en puissance. C'est-à-dire il va premièrement montrer qu'une ligne finie est en puissance un triangle, un cercle et une sphère et deuxièmement, il va conclure que si une ligne finie est en puissance ces trois figures, donc, une ligne infinie sera en acte ces trois figures.

D'abord Nicolas de Cues rappelle que la ligne finie peut être plus longue et plus droite, et il avait déjà démontré que la ligne maxima est la plus longue et la plus droite.¹⁰⁴ Ensuite, comme vous pouvez suivre dans le Figure-1 ci-dessous, si une ligne AB, le point A restant immobile, trace une courbe autour de A jusqu'à ce que B vienne en C, un triangle fini apparait. Si on poursuit le tracé de la courbe jusqu'à ce que B revienne à sa place de départ, on obtient un cercle fini.

¹⁰² **Ibid.**

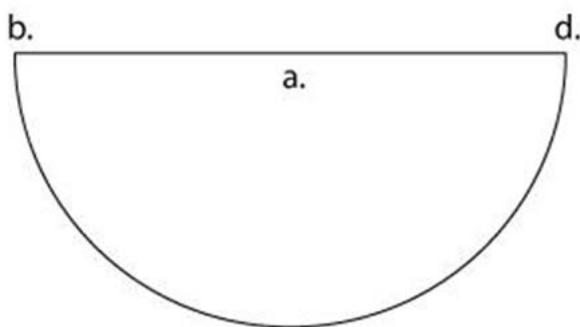
¹⁰³ **Ibid.**, I, XIII, 36

¹⁰⁴ **Ibid.**



(Figure 1)

Si de nouveau (Figure 2), A restant immobile, B poursuit le tracé de sa courbe jusqu'à ce qu'il parvienne au lieu opposé d'où il est parti, à savoir D, alors une ligne continue est produite à partir des lignes AB et AD, et un demi-cercle est décrit. Et si, le diamètre BD restant immobile, le demi-cercle trace une courbe, une sphère finie apparaît. Et la sphère, ce qui était en puissance dans la ligne finie, est totalement en acte, parce que la sphère n'est en puissance aucune figure ultérieure.¹⁰⁵



(Figure 2)

Dans toutes ces tentatives, Nicolas de Cues part d'un seul principe et ceci est très important pour notre sujet de recherche parce que ce principe nous relève la

¹⁰⁵ **Ibid.**

signification de l'infini actuel ou en acte. Pour Nicolas de Cues, toutes ces figures finis sont en puissance dans la ligne finie et donc la ligne infinie est en acte tout ce que la ligne finie est en puissance. C'est à partir de cette supposition que l'infini est triangle, cercle et sphère.¹⁰⁶ Donc, au maximum, ces figures coïncident malgré qu'ils sont distincts si on les prend fini.

Nicolas de Cues applique ce même principe pour pouvoir penser le Maximum absolu : « *Maintenant que nous avons vu clairement comment une ligne infinie est en acte et infiniment toutes ces figures qui sont en puissance dans une ligne finie, nous pouvons voir par transposition comment, de la même façon, le Maximum lui-même est en acte au maximum toutes les choses qui sont en puissance dans la simplicité absolue.* »¹⁰⁷

Maintenant, nous pouvons comprendre mieux le sens de la définition du Maximum selon laquelle Maximum est en acte tout ce qui peut être. En fait, au début, la relation du Maximum avec la notion infinie n'était pas claire. A partir de ces explications ci-dessus, nous pouvons voir cette relation. Nous pouvons saisir l'infinité du Maximum seulement à partir de sa relation avec l'infinité de la possibilité. Puisque la possibilité est infinie et que le Maximum est en acte tout ce qui est possible, nous pouvons saisir que Maximum est infini en acte. De plus, il faut ajouter que le fait qu'on comprend l'infini en acte en tant qu'il est l'acte de la possibilité infinie est obligatoire parce que c'est seulement ainsi, c'est-à-dire, en sortant de la possibilité infinie qu'on peut saisir l'infini en acte.

Cependant, cette situation est issu de notre condition humaine de connaître. En effet, le Maximum est en acte au maximum tout ce qui est possible non à partir du possible mais en tant qu'il est au maximum ; ainsi le triangle fini est produit à partir de la ligne finie, mais la ligne infinie n'est pas un triangle produit à partir d'une ligne finie, elle est en acte le triangle infini qui est la même chose que la ligne infinie en acte.¹⁰⁸ C'est-à-dire la possibilité infinie elle-même n'est pas autre chose dans le Maximum que le Maximum lui-même. Mais, c'est le contraire dans le non-maximum, car dans ce cas la puissance n'est pas l'acte, comme la ligne finie n'est pas un triangle.¹⁰⁹

¹⁰⁶ **Ibid.**

¹⁰⁷ **Ibid.**, I, XVI, 42

¹⁰⁸ **Ibid.**

¹⁰⁹ **Ibid.**

Que ‘la possibilité infinie n’est pas autre chose dans le Maximum que le Maximum lui-même’ est un point très important à comprendre. Si la possibilité est pris dans le maximum, il faut qu’elle ne puisse pas être plus grand ou plus petit. C'est-à-dire, elle n’est pas susceptible de plus ou de moins. Cependant, si cette possibilité n’accepte pas de plus ou de moins, elle doit être infinie en acte parce que toute sa possibilité doit être actualisée pour qu’elle ne soit pas susceptible de plus et de moins. Une telle possibilité sera absolue et elle coïncidera avec l’actualité maximum.

Cette coïncidence des opposés est la plus claire explication de l’infini en acte chez Nicolas de Cues. Donc, comme on avait déjà souligné, Nicolas de Cues trouve le moyen d’exprimer un infini en acte, à l’inverse de l’infini en puissance chez Aristote, en prétendant que l’infini en puissance coïncide avec l’infini en acte dans le Maximum qui est un être nécessaire : Dieu. Pour Nicolas de Cues, une telle conception de Dieu comme la coïncidence des opposés est la plus véritable compréhension de la théologie parce que par la conception de la coïncidence des opposés, Nicolas de Cues veut dire que Dieu n’est pas telle chose à l’exclusion de telle autre, ici plutôt que là. C'est-à-dire, pour lui, il est toutes choses et il n’est rien de toutes ces choses.¹¹⁰ Donc, la coïncidence des opposés ne conforme pas au principe de la contradiction chez Aristote selon laquelle une chose est une telle chose à l’exclusion d’une autre.

4.4. Complication (*Complicans*)

Pour faire montrer notre prétention plus explicitement nous voulons nous servir d’un œuvre de Nicolas de Cues où il traite l’infini en acte par les termes de la possibilité et l’actualité au lieu des termes Minimum et Maximum : *De possesset*.¹¹¹ Grace à cette œuvre, nous aurons l’occasion d’expliquer un autre concept fondamental de Nicolas de Cues au sujet de l’infini actuel: *Complicans*.

Ce texte est un trilogue de Nicolas de Cues et commence par une question des disciples (Bernard et John) de Cardinal (Nicolas de Cues). Bernard, le disciple,

¹¹⁰ **Ibid.**

¹¹¹ Nicolas de Cues, **De Posseset**, trad. en anglais : Jasper Hopkins, Minneapolis : TheArthur Banning Press, 1986. Les traductions en français sont les miens.

demande le sens d'un lettre de l'apôtre Paul où il donne indication comment révèlent Dieu lui-même aux hommes :

*« Mais l'apôtre affirme que cette révélation se produit de la manière suivante: «L'invisible choses de lui, y compris sa puissance éternelle et sa divinité, sont clairement vu à partir de la création du monde, par des moyens de la compréhension des choses créées. » Nous demandons de vous entendre une élucidation de ce mode de la révélation. »*¹¹²

A partir de ce texte, le Cardinal et ses disciples commence à une interrogation pour comprendre le sens et les implications de ce texte de Paul. La question fondamentale de cette interrogation est : *« comment peut-on arriver à apprendre quelque choses sur Dieu à partir de la compréhension des choses créés. »*¹¹³

Pour le Cardinal, l'apôtre Paul a voulu apprendre comment on peut appréhender invisiblement en Dieu ces choses que nous voyons dans la création. Donc, Cardinal entreprendra une interrogation sur les choses créées et à partir d'elles, il va atteindre quelques résultats sur le créateur, Dieu.

Pour ce but, Nicolas de Cues, développe une interrogation à partir des concepts « en puissance » et « en acte ». Parce que, pour lui, quand on étudie les choses créées, on voit qu'elles sont en acte ou en puissance.

Pour Nicolas de Cues, d'une part, tout ce qui existe est ce qu'il est actuellement à partir de l'actualité absolue, à travers lequel les choses qui existent actuellement sont ce qu'elles sont. D'autre part, puisque l'actualité existe actuellement, assurément, elle est également possible d'exister, parce que ce qui est impossible d'exister n'existe pas.¹¹⁴ De ce qui précède, Nicolas de Cues conclut que les étants sont possibles à partir de la possibilité absolue. Cette possibilité absolue, pour Nicolas de Cues, n'est pas possible d'exister avant l'actualité, à la différence du cas où nous disons que certaine possibilité particulière précède son actualisation.¹¹⁵ Par conséquent, la possibilité absolue, dont nous parlons et à travers laquelle ces choses qui existent actuellement sont possibles d'exister actuellement, ne précède pas

¹¹² Nicolas de Cues, **De Possess**, 2, p. 914

¹¹³ **Ibid.**

¹¹⁴ **Ibid.**, 6, p. 916

¹¹⁵ **Ibid.**

l'actualité. Il ne succède pas non plus l'actualité. Par conséquent, la possibilité absolue, l'actualité absolue, et l'union des deux sont coéternel.¹¹⁶

Nicolas de Cues appelle cette éternité Dieu. Ensuite, il prétend que Dieu ainsi compris est le simple début du monde, Il existe avant l'actualité qui est distincte de la possibilité et avant la possibilité qui est distincte de l'actualité. Mais tout choses qui existent après lui existent avec leur la possibilité et leur actualité distinctement. Et donc, Dieu seul est ce qu'il est possible d'être, mais aucune créature n'est pas ce qu'elle est possible d'être étant donné que la possibilité et l'actualité ne sont identiques que dans le Commencement.¹¹⁷

Par conséquent, puisque Dieu est Possibilité Absolu, Actualité Absolu, et l'Union des deux, Nicolas de Cues conclut que Dieu est toutes choses, dans le sens de complication de toutes choses qui a existé, qui existe ou qui peut exister.¹¹⁸

A partir d'une question d'un disciple de Cardinal, nous voyons que, par 'les choses créées' le Cardinal comprend les choses qui sont signifiés par les dix catégories (à savoir, la substance, la quantité, la qualité et les autres) et que ces choses sont compliqué en Dieu et en tant que tel, elles sont Dieu même. D'une même manière, en tant qu'ils sont expliqué (*explicans*) dans le monde crée, ils sont le monde.¹¹⁹

A partir de ce point, le Cardinal et ses disciples concluent que Dieu est grand. Mais Il est grand de telle façon qu'Il est la grandeur qui est tout ce qui peut être. Car, pour Cardinal, il n'est pas grand en vertu d'une grandeur qui est en mesure d'être plus grande, ou en vertu d'une grandeur qui est en mesure d'être divisé et diminué. A cet égard, Il n'est pas comme quantité créé, ce qui n'est pas ce qu'il peut être.¹²⁰

Cardinal nomme le Dieu ainsi compris comme *Possess* : "Possibilité est" ce qui signifie que la possibilité lui-même est. De plus, le Cardinal ajoute que toutes les choses sont compliqué dans cette 'possibilité-actualisé'.¹²¹

En voulant comprendre la profondeur de ce qui est dite par son maître, John demande : « *Comment peut-il être le cas que toutes choses sont compliqués dans la*

¹¹⁶ **Ibid.**, 6, p. 917

¹¹⁷ **Ibid.** 7, p. 917

¹¹⁸ **Ibid.**, 8, p. 918

¹¹⁹ **Ibid.**, 9, p. 918

¹²⁰ **Ibid.**

¹²¹ **Ibid.**, 14, p. 921

*possibilité-actualisé ? »*¹²² Pour répondre cette question, le Cardinal souligne encore une fois que par la ‘possibilité’ dans un sens absolu, chaque possibilité est incluse. C'est-à-dire chaque possibilité est actuelle dans son union avec l’actualité absolue. Si quelque chose a été laissée, cette chose serait possible d'exister. Mais parce que chaque possibilité est inclus dans la possibilité absolue sans laisser rien à l’extérieur, la possibilité absolue n’est pas en puissance pour quelque chose, donc, elle est totalement en acte. C’est dans cette union ou coïncidence de la possibilité et de l’actualité que tout est compliqué en Dieu dont le nom propre est *Possest*.¹²³

Pour conclure Nicolas de Cues, par son concept du Maximum et du Minimum ou de la Possibilité absolu et l’Actualité absolue et en prétendant leur coïncidence, il développe une conception de l’infini actuel au sens de l’achèvement de l’infini en puissance. Pour lui, Dieu est en acte toute l’être en puissance en gardant sa transcendance. Nous pensons qu’il arrive à ce point grâce à une nouvelle conception de la matière (au sens la source de la puissance(*dunamei*) parce que la difficulté de dire que l’infini est en acte toute l’être possible s’enracine dans le fait qu’une telle assertion voudrait dire que Dieu dans son essence porte la matière/la puissance ce qui est impossible. Cependant, Nicolas de Cues, par son concept ‘la possibilité absolue’, développe une autre conception de la matière au sens de la source de la puissance (*dunamei*).

Pour qu’on pose un infini actuel, pour qu’on parle d’un être infini unique, il faut que la considération ancienne sur la matière change. On doit inclure la matière d’une certaine façon dans la forme. C’est ainsi qu’on aperçoit la valeur de l’œuvre de Nicolas de Cues. Donc, si la matière reste comme un *arkhè* ne pouvant pas être compliqué par les termes de la forme, on ne peut pas concilier la puissance et l’acte dans un être unique. Et alors, on ne peut pas élaborer l’infini actuel parce que nous prétendons que la seule façon qu’on peut penser l’infini en acte est en le pensant comme l’actualité de ce qui est infini en puissance.

On va faire une longue citation de l’œuvre de Nicolas de Cues : *Visione dei*. Dans cette citation, le Cardinal explique plus explicitement ce qu’on essaie de montrer :

¹²² *Ibid.* 16, p. 922

¹²³ *Ibid.*

« Par conséquent, O Seigneur, Tu me semble comme si vous étiez absolue et possibilité infinie qui est formable et déterminable par toutes les formes, car nous disons que la possibilité formable de la matière est infinie, car il ne sera jamais complètement déterminée. Mais vous répondez dans moi, O Lumière Infinie, cette possibilité absolue est l'infini lui-même, ce qui est au-delà du mur de la coïncidence où la possibilité-à-être-fait coïncide avec la possibilité-de-faire et dans lequel possibilité coïncide avec l'actualité. Bien que la matière première est en puissance à un nombre infini de formes, cependant il ne peut pas les avoir actuellement. Plutôt, la puissance est déterminée par une forme; et si cette forme est retirée, la puissance est déterminée par une autre forme. Par conséquent, si possibilité-à-être fait coïncidait avec l'actualité, la matière serait la possibilité de telle façon qu'il serait l'actualité, et tout aussi il serait en puissance à un nombre infini de formes, de sorte qu'il serait en fait formé par une infinité de formes. Mais l'infinitude, telle qu'elle existe actuellement, est sans altérité, et il ne peut pas exister sans exister comme unité. Par conséquent, il ne peut y avoir, en fait, un nombre infini de formes. Au lieu de cela, l'infini actuel est l'unité. »¹²⁴

Cette unité, nous pensons, est l'unité de la matière et de la forme. Cependant ce n'est pas la conception de la matière d'Aristote dans laquelle la matière est considéré tout autre que la forme. On témoigne ici une toute autre conception de la matière et de la puissance exprimé et compliqué par les termes de la forme.

En effet, chez Aristote, nous pensons qu'on peut penser la matière en deux manières comme le *hylé*, c'est-à-dire, comme l'élément matériel constructive d'un tel être et d'une autre manière comme *proto hylé*; comme la possibilité absolue qui est posé comme une abstraction pour exprimer la source infinie de la possibilité. Cependant, pour Aristote, *proto hylé* comme la possibilité absolue manque de l'être et on ne trouve dans la nature un *hylé* sans forme. Toutes les choses dans la nature sont en quelque sorte formé et sont en puissance pour une autre forme qu'elles portent comme possible dans la matière. D'autre part, la forme est l'*arkhè* qui rend l'actualité en perfectionnant et donnant une forme aux parties de la matière. Pour Aristote, parce que la possibilité ne peut pas se donner acte, il faut qu'il y ait une autre principe (*arkhè*) comme la source de l'actualité. L'être qui est absolument en acte chez Aristote est Premier Moteur Immobile qui est posé comme la forme des formes. Pour Aristote ces deux arkhès comme la possibilité absolue et l'actualité

¹²⁴ Nicolas de Cues, **De Visione Dei**, trad. en anglais : Jasper Hopkins, Minneapolis : TheArthur Banning Press, 1985, partie 65. Les traductions en français sont les miens.

absolue ne peuvent pas être coincés et ils constituent deux principes totalement distinctes pour l'explication de la génération.

Cependant chez Nicolas de Cues, comme on a expliqué ci-dessus d'une manière détaillée, la possibilité absolue est co-éternel avec l'actualité absolue et ils sont un dans l'Unité infinie de Dieu. Nous pensons que c'est à partir de cette unité que Nicolas de Cues développe l'infini actuel.

CONCLUSION

Dans la recherche menée ci-dessus, nous avons essayé de comprendre et expliquer comment l'infini qui était pris chez Aristote comme un être en puissance jamais en acte et à qui était attribué l'imperfection pourrait devenir la perfection même et un être en acte.

Pour conclure notre recherche, nous allons nous efforcer de donner priorité à une comparaison entre Aristote et Nicolas de Cues après avoir brièvement résumé ce qu'on a fait dans notre thèse.

Dans le premier parti de notre thèse, nous avons vu que chez Aristote, il y avait une conception de l'infini d'une manière privative qui ne peut jamais devenir en acte et ayant un être toujours en puissance. Nous prétendons que le fondement de l'infini en puissance chez Aristote se repose sur ce point : parce que la matière, la source de la possibilité (*dunamei*), ne peut pas se donner une forme, il faudrait qu'il y ait un autre principe qui rend l'actualité. Donc, la génération des êtres est expliquée au moins à partir de ces principes. Autre que son élaboration selon la quantité, expliquée dans la première partie, nous pensons que l'infini privatif s'enracine dans le fait qu'il y a au moins deux principes.

On peut mieux comprendre ceci si on pense le contenu du concept d'*arkhè*, si quelque philosophe pose deux *arkhè* c'est parce qu'il pense qu'ils n'ont pas une mesure commune, c'est-à-dire, il n'est pas possible d'une union ou coïncidence de ces deux *arkhès* d'une manière essentielle. Quant à Aristote, matière et forme constituent deux *arkhès* qui ne sont pas réconciliables.

Si ce point est assez claire, nous prétendons qu'un infini actuel tout parfait, suppose nécessairement un seul *arkhè* qui porte dans son être et la possibilité et l'actualité. Donc, pour nous, si une conception de l'infini au sens actuel et complet pourrait être développée, c'est intimement lié à une supposition d'un seul *arkhè*.

Par l'émergence du christianité, la supposition d'un seul *arkhè* Dieu était posé comme une conclusion de la foi. Comme on avait déjà indiqué que les théologiens était très volontaire d'attribuer l'infinité à Dieu, cependant il faudrait trouver une autre manière de dire infini parce que Dieu, étant l'être le plus ultime et parfait, ne pourrait pas être infini d'une manière privative.

De prime abord, on voit en fait que les conditions d'un infini actuel (au sens de l'achèvement de la possibilité) étaient prêtes. Parce que, selon notre thèse, un seul être comme principe de la génération ou création devrait être infini d'une manière actuelle. Parce que ce seul *arkhè* devrait être le principe et de la possibilité et de l'actualité.

Mais il y avait un problème à savoir la position de la matière. Thomas d'Aquin, parce qu'il ne pouvait pas trouver une voie d'unir essentiellement la possibilité avec l'actualité de Dieu, il a proposé l'infini négatif pour l'infinité de Dieu au sens qu'il est sans matière/possibilité.

Quant à Scot, on peut le nommer justement comme le prédécesseur de Nicolas de Cues. Il a donné un sens positif à l'infini par sa conception de l'infini intensif. Et il était le premier qui a pensé l'infini comme la simultanéité des parties qui sont infini en puissance. Il a atteint cette prétention en voyant 'le fini' et 'l'infini' non pas comme un attribut des êtres mais comme un degré intrinsèque de la perfection des êtres. Cependant nous pensons que 'l'argument de la simultanéité' de Scot ouvre la voie de penser l'infini en acte mais il ne fonde pas l'unité de ces parties simultanés de l'infini en puissance.

Cependant Nicolas de Cues était le premier qui a pensé l'infini actuel comme une Unité infinie par sa conception de la coïncidence du Minimum et du Maximum et union de la Possibilité absolue et de l'Actualité absolue.

Maintenant, nous voulons faire une brève comparaison entre Aristote et Nicolas de Cues. Nous pouvons constater la divergence entre ces philosophes mêmes dans les définitions de l'infini. Selon Aristote, infini n'est pas ce qui n'a rien à l'extérieur de soi, mais c'est ce dont quelque chose est toujours à l'extérieur de lui. L'infini ainsi compris se trouve dans la partie et ne devient jamais une totalité. Cependant, selon Nicolas de Cues, l'infini compris en tant que Maximum est ce qui est tel que rien ne peut être plus grand. Donc, à l'inverse d'Aristote, l'infini est ce qui

a rien à l'extérieur de soi. Cette conception de l'infini est une totalité simple, indivisible et sans parties.

Si on considère ces deux positions, on peut penser que Nicolas de Cues et Aristote parle de deux infinis totalement différents et ainsi ils ne peuvent pas être comparés. Cependant nous pensons qu'il y a un arbitre à partir duquel on peut trouver une voie de comparaison. Pour Aristote, l'infini n'existe pas comme un être en acte parce que si quelque être était infini et s'il avait des parties, ces parties seraient aussi infinies et l'être serait divisible en infinis. Mais, selon Aristote, que la même chose soit plusieurs infinis, c'est impossible. Nous pensons que c'est à ce point qu'on peut trouver une voie de comparaison. Malgré que Maximum, chez Nicolas de Cues, est l'Unité infinie et ainsi indivisible et sans parties, il explique ce Maximum comme la coïncidence des opposés. Donc, on peut prendre l'infini chez Nicolas de Cues comme l'Unité infinie des parties. Cependant, pour Nicolas de Cues, n'importe quelle partie de l'infini est infini et elles ne sont pas différentes de Maximum lui-même dans l'être divin. Pour Nicolas de Cues, parler des parties de l'infini n'annule pas son indivisibilité. De plus, pour lui, que l'infini ait des parties infinies n'annule pas qu'il y ait un seul infini. Parce que, pour Nicolas de Cues, c'est seulement ainsi que l'infini peut exister : en tant que l'Unité infinie des parties infinies qui sont aussi Maximum dans l'être divin. En considérant l'infini ainsi, Nicolas de Cues arrive à une conception de l'infini qui complique toutes les choses possibles dans son être. Mais ces choses possibles sont le Maximum lui-même dans le Maximum. Cet infini ainsi considéré, à l'inverse d'Aristote, est une totalité parfaite et n'a pas rien à l'extérieur de soi.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote, **Métaphysique**, trad. J. Tricot, Paris : Vrin, 2000.

Aristote, **Physique**, trad. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 2002.

Aristote, **Traité du Ciel**, trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris : Librairie Philosophique de Ladrangé, 1866.

Aristote, **Les catégories**, trad. Richard Bodéus, Paris : Les Belles Lettres, 2001.

D'Aquin, Thomas, **L'être et l'essence**, trad. Alain de Libera, Paris : Seuil, 1996.

D'Aquin, Thomas, **Commentaire de Sentences de Petrus Lombardus, I, distinction43**,
<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/SENTENCES1.htm>

Duns Scot, Jean, **Traité du premier principe**, trad. Jean Daniel Caviglioli, Jean-Marie Meiland, François-Xavier Putallaz, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

De Cues, Nicolas **La Docte Ignorance**, trad. Hervé Pasqua, Paris : Editions Payot et Rivages, 2008.

De Cues, Nicolas, **De Possess**, trad. en anglais : Jasper Hopkins, Minneapolis : TheArthur Banning Press, 1986.

De Cues, Nicolas, **De Visione Dei**, trad. en anglais : Jasper Hopkins, Minneapolis : TheArthur Banning Press, 1985.

Wolter, Allan, **Duns Scotus : Philosophical Writings**, Indianapolis : The Library of Liberal Arts, 1962.

ÖZGEÇMİŞ

Kağan Kahveci 1983 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Bağcılar Lisesi'nden mezun oldu. Lisans eğitimini 2009 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Aynı yıl yine Galatasaray Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü Yüksek Lisans programına başlamıştır. Ocak 2014'de tez çalışmasını tamamlamıştır.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: Galatasaray Üniversitesi
Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı: Kağan Kahveci
Tez Başlığı: La Conception de l'Infinité d'Aristote à Nicolas de Cues

Savunma Tarihi: 30 Ocak 2014
Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya
Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcioğlu

Jüri Üyeleri:

Yard. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

Yard. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcioğlu

Prof. Dr. Melih Başaran

Yard. Doç. Dr. Ömer Aygün

Doç. Dr. Hasan Bülent Gözkan

Aliye

Tarık

Melih

Ömer

Hasan

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Sibel Yamak