

La connaissance comme saisie dans l'altérité de l'unité du vrai

chez Nicolas de Cues

Jean-Michel Counet -*Université Catholique de Louvain*

1. La découverte du caractère relatif de toute connaissance

Nicolas de Cues est surtout connu des non-spécialistes pour sa critique du modèle cosmologique d'Aristote. Cette critique est développée dans le livre II de la *Docte Ignorance*. Nicolas y soutient que l'univers, contrairement à ce que le Stagirite affirmait, n'a pas de centre et n'est pas non plus une sphère : en fait il n'a pas de forme géométrique déterminée, parce qu'il est illimité, indéfini. Il résume ses vues, en appliquant au monde la célèbre formule que le livre des XXIV philosophes prédiquait de Dieu : le monde est une sphère infinie, dont le centre est partout et la circonférence nulle part¹.

Revenons plus en détail sur ces affirmations. Pour Aristote, la Terre occupe le centre du cosmos et elle est immobile : elle incarne concrètement une des deux polarités qualitatives de l'espace, à savoir le bas. A cette région du bas, lieu naturel des corps graves, s'oppose la polarité qualitative du haut, incarné par les sphères célestes du monde supralunaire. L'espace pour Aristote est donc qualitativement différencié et ses différentes portions ne sont pas interchangeables. Le fait qu'il existe un ordre effectif entre les différents lieux (il vaut mieux parler de lieux que d'espace chez Aristote) est d'ailleurs ce qui permet de définir le temps de manière non circulaire : le temps est pour Aristote, on le sait, le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Contrairement à ce qu'ont prétendu maints objectants, cette définition n'est pas circulaire, car l'antérieur et le postérieur ne présupposent pas nécessairement déjà le temps : il existe un antérieur et un postérieur selon le lieu, qui permettent de définir effectivement le temps par rapport à lui².

Nicolas remet en question l'immobilité de la Terre. Selon lui, la Terre ne peut être caractérisée par le minimum absolu de mouvement qu'est le repos. Les minima et les maxima des grandeurs relatives, caractérisées par le plus et le moins, n'existent qu'en Dieu. La Terre, n'étant pas Dieu, se meut, d'un mouvement sans doute ténu et presque imperceptible pour nous, mais néanmoins bien réel. Nicolas a aussi clairement conscience du caractère relatif du mouvement : quelqu'un qui serait sur un bateau et qui ne verrait pas la côte pourrait-il découvrir que le bateau est en mouvement ? Il n'y a de mouvement que par rapport à un référentiel, dirait-on aujourd'hui et tel corps qui semble peu véloce par rapport à un référentiel donné peut au contraire apparaître très rapide par rapport à un autre. Avec cet argument, Nicolas met le doigt sur la raison qui explique la conception aristotélicienne et en montre les limites : celle-ci a erronément absolutisé la répartition des mouvements dans le cosmos telle qu'elle pouvait être perçue depuis la Terre. Ne prenant pas en compte que ce que nous percevons du cosmos depuis la Terre n'est qu'une apparence, l'observateur aristotélicien a considéré comme vraie objectivement l'immobilité de la Terre, point de vue à partir duquel il

¹ Anonyme, 1989, proposition 2, trad. Hudry p. 95 ; pour l'application au monde, Nicolas de Cues, 2008, II, 161, p. 164 et surtout 162, p. 165.

² Ghins, 1991.

voyait les autres entités cosmiques, et les vitesses et trajectoires de ces dernières telles qu'elles se manifestaient depuis ce référentiel terrestre. Pour Nicolas de Cues, la Terre n'est qu'un point de vue parmi d'autres ; vus du pôle Nord de la voûte céleste ou du pôle Sud de celle-ci, les phénomènes naturels, en particulier les mouvements, apparaissent tout autres.

De même que la Terre n'est pas réellement au repos, les mouvements des corps célestes ne sont pas aussi immuables que les théoriciens de l'astronomie le prétendent. Le fait que les données des Anciens sur les mouvements célestes soient à certains égards obsolètes trouve là son explication la plus évidente.

Les lieux aristotéliens qualitativement différenciés se sont transformés en un espace homogène où tous les points sont équivalents. Chaque point peut être pris pour centre, comme point de vue à partir duquel le cosmos comme tel se déploie au regard de l'observateur qui s'y trouve et comme ce milieu homogène n'a pas de frontière assignée, l'adage des XXIV philosophes s'applique effectivement : le centre est partout et la circonférence nulle part.

La docte ignorance est donc la prise de conscience du caractère relatif de la perception³ : toute saisie du réel est caractérisée et par conséquent limitée par le point de vue qu'elle implique. Ce qui se donne à voir est une apparence, le réel vu de telle ou de telle perspective et non la réalité en soi. Notre appréhension perceptive du réel est donc grevée d'une ignorance qui l'accompagne de manière structurelle, constitutive.

2. Le monde comme totalité in(dé)finie

Selon Karsten Harries, cette découverte de la perspective, de ce que le réel se donne à nous par esquisses, induit la saisie du monde comme infini. Une infinité de points de vue différents est effectivement à l'ordre du jour si chaque perspective voit la réalité sous un certain angle et appelle par là même d'autres perspectives complémentaires en nombre inépuisable sur le même objet. L'émergence de la problématique du monde infini, à l'aube de la modernité, ne résulte pas seulement de l'ébranlement de la vision aristotélienne du monde dû aux expériences de pensée des nominalistes parisiens à propos du vide, du mouvement, de l'espace, de la pluralité des mondes, mais également de la découverte du caractère fondamentalement situé et perspectiviste de la connaissance humaine.

Karsten Harries relit dans cette perspective le mythe d'Icare. La connaissance sensible laissée à elle-même ballote l'observateur d'apparence en apparence ; elle est comme le labyrinthe dont il semble impossible de s'échapper. Dans le mythe d'Icare, comme on le sait, c'est Dédale, le père, un technicien hors pair doublé d'un magicien qui a créé le premier labyrinthe et y fut plus tard enfermé lui-même avec son fils sur ordre de Minos. Pour s'échapper du labyrinthe, Dédale se fia à ses pouvoirs de technicien et construisit des ailes permettant à lui et son fils de s'envoler, empiétant ainsi, pour les esprits chagrins, sur les prérogatives des dieux. La chute d'Icare, qui s'approcha trop près du soleil, illustre bien le caractère orgueilleux de la démarche et le châtiment que celle-ci appelle. A côté de la démarche de Dédale, il y a celle de Thésée, qui reçoit l'aide de quelqu'un d'autre, Ariane et son célèbre fil, pour ne pas rester enfermé dans le labyrinthe. Ce fil symbolise une méthode raisonnée, à mettre en œuvre pour ne pas demeurer prisonnier du bâtiment.

³ Nous nous inspirons ici de Harries, 2001.

Le fait de recevoir d'en haut une méthode ou un stratagème pour sortir du labyrinthe sera fréquemment considéré comme un gage de véracité. Si Descartes, lorsqu'il présente sa méthode, insiste sur le fait qu'elle lui a été donnée par Dieu, c'est qu'il se situe dans cette même ligne : loin d'être le fruit de l'orgueil humain, sa méthode est divine et ne vise qu'à rendre aux hommes ce contact assuré avec le réel que la chute d'Adam avait mis à mal.

Chez Nicolas de Cues, déjà, cette rhétorique est bien à l'œuvre. Il assure lui aussi avoir trouvé sa méthode de la docte ignorance par une illumination du Père des lumières de qui vient tout don parfait. Celle-ci l'a amené à chercher à dépasser les vérités humainement accessibles (les vérités mathématiques) pour s'élever à la simplicité suprême où coïncident les contradictoires⁴.

Chez Nicolas, ce n'est pas seulement la perception qui est ainsi enfermée dans le relativisme. Il en va de même pour la connaissance rationnelle. Celle-ci en effet procède par comparaison. Connaître, c'est toujours ramener l'inconnu au connu et pour cela il faut toujours une proportion entre ce qui est à connaître et ce qui est déjà connu. En d'autres termes, connaître, c'est mesurer : idée que Nicolas reprendra à maintes reprises et qu'il thématise de façon explicite et systématique dans le *De Mente*, en s'appuyant sur le rapprochement de mens et de mensura. Non seulement, connaître, c'est mesurer, mais toute mesure s'apparente à la mesure géométrique. Mesurer une longueur inconnue, c'est, en se servant d'une unité de mesure préalablement connue, voir combien de fois cette unité se retrouve dans la grandeur en question.

La connaissance humaine est ainsi une connaissance hypothétique ; le vrai y règne, à condition d'admettre la validité des principes de départ. A la base de toute connaissance, il y a dès lors une foi en la valeur des fondements car ceux-ci sont, en toute rigueur de termes, indémontrables.

3. La foi comme sortie virtuelle du labyrinthe

Dans le chapitre XI du III^e livre de la *Docte Ignorance*, intitulé *Les Mystères de la Foi*, Nicolas développe cette idée que toute connaissance, toute intellection repose en définitive sur une foi, une adhésion à des premiers principes ; mais cette foi intellectuelle est mise en rapport avec la foi religieuse au Verbe incarné, Jésus-Christ. En clair, selon lui, toute foi saine, c'est-à-dire toute foi effectivement orientée vers la vérité, débouche sur la foi religieuse dans le Verbe. Et cela pour une raison très simple : nous donnons notre adhésion aux premiers principes des sciences parce que nous les percevons comme évidents. Mais pourquoi les percevons-nous comme évidents ? Parce que nous sommes illuminés en cela par Dieu, plus précisément par le Verbe, véritable soleil des esprits et seul maître intérieur qui nous enseigne la vérité. Que cette lumière intellectuelle qui nous fait saisir l'évidence des principes ne soit pas toujours vue elle-même n'a pas d'importance ; elle n'en est pas moins là et exerce son action clarifiante et véridifiante sur les principes auxquels nous donnons notre assentiment. En termes plus modernes, on pourrait parler de conditions a priori ou de fondement transcendantal de notre aperception du vrai.

⁴ Nicolas de Cues, 2008 III, 263, p. 234.

Toute voix corporelle est signe d'un verbe mental. Et la cause de tout verbe mental corruptible est le Verbe incorruptible, qui est la raison. Le Christ est la raison incarnée de toutes les raisons, car le Verbe s'est fait chair. Jésus est donc la fin de tout⁵.

La foi au Verbe incarné a ceci de particulier qu'elle nous unit réellement au Verbe lui-même. Comme le dit l'épître aux Hébreux : « La foi est la substance même des choses qu'on espère⁶ ». Alors qu'il n'y a aucune proportion entre le fini et l'infini, et donc qu'aucune faculté, aucune créature ne permet d'unir effectivement l'homme à Dieu, la foi réalise pourtant ce miracle : elle ravit l'intelligence au-dessus d'elle-même, lui donnant de saisir l'essence même de l'incompréhensible comme tel, sans cependant lui donner l'évidence concomitante habituellement liée à la saisie de l'essence d'un objet. Elle est un habitus surnaturel, à la fois lumineux et obscur, par lequel l'âme est unie effectivement à Dieu.

Jean de la Croix insiste dans la *Montée du Carmel* sur le fait que la foi est le seul moyen prochain et proportionné pour l'union de l'âme avec Dieu. En tant que moyen adéquat à cette fin, elle doit avoir une proportion, une ressemblance effective avec elle.

Jean de la Croix, qui a toute une formation scolastique, va dès lors tenir fermement les deux syllogismes suivants, fondement de sa théologie mystique et de sa conception de la foi :

1° Aucune créature, considérée selon sa nature, ne possède de ressemblance essentielle avec Dieu. Or une telle ressemblance est exigée pour qu'elle puisse remplir la fonction de moyen d'union à Dieu. Donc aucune créature, considérée selon sa nature, ne peut servir de moyen proportionné d'union avec Dieu.

2° La foi sert comme moyen proportionné de l'union de l'intelligence avec Dieu. Or le moyen proportionné de l'union avec Dieu doit posséder une ressemblance essentielle avec lui. Donc la foi possède une telle ressemblance avec Dieu ; elle possède en elle-même la disposition foncière à la ressemblance, la *proporción de semejanza*⁷. »

Il y a là des accents très proches de ceux du Cusain dans ce chapitre sur les *Mystères de la foi*. Selon Nicolas, la démarche de foi⁸ unit dans le croyant le minimum et le maximum. La foi est maximum, par ce qu'elle permet d'embrasser effectivement, l'essence divine elle-même, même si ce l'est sous une modalité obscure et incompréhensible. Elle est minimum, car elle n'a absolument aucune évidence de son objet ; par rapport à la foi du Christ, où la foi a été accompagnée de compréhension, c'est-à-dire d'un support intuitif, la vision de l'essence divine [remarquons que Nicolas semble soutenir que le Christ a eu véritablement la foi, même si la formulation du latin est ambiguë à souhait]. Elle est cette forme de savoir grosse comme un grain de sénevé, dont parle l'Écriture, et qui suffit à commander aux montagnes et aux éléments, car elle assure une union véritable au Verbe créateur lui-même.

Nous avons très souvent dit dans ce qui précède que le minimum coïncide avec le maximum. Il en va de même pour la foi, qui ne peut être maxima dans son être et dans son pouvoir chez l'homme en chemin, qui ne l'a pas encore complètement atteinte comme elle fut en Jésus⁹.

La foi telle qu'elle est conçue par Nicolas est manifestement pour lui le moyen par excellence de sortir du labyrinthe. Sa démarche est d'ailleurs comparée à l'ascension d'une

⁵ Nicolas de Cues 2008, III, XI, 247, p. 224.

⁶ *Épître aux Hébreux*, 11, 1.

⁷ Sur la conception de la foi de Jean de la Croix, nous renvoyons à Wojtyła 1980, p. 23-33.

⁸ Sur la foi chez Nicolas de Cues, voir Brotto 2019.

⁹ Nicolas de Cues 2008, III, 248, p. 224.

montagne, où progressivement les facultés humaines sont comme ravies au-dessus d'elles-mêmes et unies au Dieu présent dans la ténèbre. Ce thème est repris de la *Théologie Mystique* de Denys l'Aréopagite, lequel s'appuie évidemment sur le texte de l'*Exode* :

Ce n'est donc pas sans motif que le divin Moïse
Reçoit l'ordre de se purifier d'abord lui-même
Puis de s'écarter de ceux qui ne sont pas purs,
Qu'il entend après sa totale purification les trompettes aux sons multiples,
Voit de nombreux feux irradier de leur pur rayonnement
Et qu'ensuite, séparé de la foule
Et avec des prêtres choisis
Il atteint au sommet des divines ascensions.
Mais à ce degré-là, il n'entre pas encore en relation avec Dieu
Il ne Le contemple pas – car Il est invisible -
Mais seulement le lieu où il demeure (...)

C'est alors que Moïse s'affranchit même de ce qu'il voit et de ceux qui le voient
Il pénètre dans la Ténèbre vraiment mystique de l'inconnaissance
Il ferme les yeux à toute saisie par l'intelligence
Et, dans une totale démission de tout ce qui peut se toucher ou voir,
Il appartient tout entier à celui qui est au-delà de tout
Il n'est plus à lui-même ni à personne d'autre,
Mais il est uni par le meilleur de lui-même
À Celui qu'on ne peut absolument pas connaître
Dans l'inactivité de toute connaissance
Et, par cette inconnaissance même,
Il connaît au-delà de l'intelligence.¹⁰

À la différence de Descartes, les mathématiques ne permettent pas, pour Nicolas de Cues, de sortir du labyrinthe ou de la caverne. Certes, elles permettent de se libérer des limites du perspectivisme perceptif, mais pas de la perspective dianoétique caractéristique de la raison. En d'autres termes, les mathématiques restent relatives à des présupposés représentés dans les axiomes et les postulats. Comme Platon l'avait déjà soutenu, il faut dépasser les

¹⁰ *Exode* 19,16-24 et 24, 9-18.

mathématiques, accéder à une rationalité de type dialectique, pour réellement atteindre le vrai¹¹. Chez Nicolas de Cues, il y a trois modalités de ce que l'on pourrait appeler, dans le sillage de Platon, la « rationalité dialectique », mais qui n'est pas simplement comme chez le fondateur de l'Académie une rationalité supérieure : elle est aussi l'accès aux rives du non-savoir, de la docte ignorance : la théologie négative mise en œuvre dans le livre I, la saisie de l'univers comme totalité indéfinie, sujet du livre II et la foi religieuse, en laquelle viennent s'accomplir les deux autres modalités antérieures. C'est là ce que Nicolas veut nous dire, de toute évidence, dans la lettre postface à la *Docte Ignorance* adressée à Cesarini :

Je fus conduit, par, ce que je crois, un don du Père des Lumières, de qui vient tout don parfait, à embrasser les choses incompréhensibles de manière incompréhensible dans la docte ignorance, en dépassant les vérités incorruptibles humainement connaissables... Tout l'effort de notre esprit doit se concentrer sur ces choses éminentes, pour s'élever à cette simplicité où les contradictoires coïncident¹².

Dans les *Conjectures*, Nicolas reprend et développe cette conception perspectiviste de la connaissance. Voici un passage caractéristique de la teneur de ce nouvel ouvrage

Lorsque toi, Père, tu regardes de tes yeux très vifs le visage du souverain pontife, Sa Sainteté le pape Eugène IV, tu en conçois une thèse que tu declares exacte selon ton œil. Mais lorsque tu te tournes vers la racine d'où provient le discernement du sens – je veux parler de la raison – tu comprends que le sens de la vue participe à la faculté de discernement selon l'altérité restreinte correspondant à ta vue. A cause de cela, tu saisis quelle est la cause du manque d'exactitude, car tu contemples le visage non en soi mais dans l'altérité, selon le point de vue de ton organe, différent de tous les yeux des autres vivants¹³.

Ce paragraphe se présente comme l'explicitation de l'affirmation importante qui le précède : les thèses des sages sont des conjectures. Nicolas appelle conjecture ce type d'approche situé, caractérisé par un certain angle d'approche, de la réalité, en bref une connaissance marquée par la relativité des points de vue et la perspective.

4. Les Conjectures et la théorie de la perspective

Une conjecture est une thèse participant, dans l'altérité, à la vérité en soi¹⁴. Cette affirmation est très importante. Le fait que toute connaissance soit donnée sous une certaine perspective ne condamne pas les humains à un relativisme sans issue. Non ; dans l'angle sous lequel je l'appréhende, c'est bien la vérité elle-même qui est appréhendée, mais elle ne l'est que d'une manière partielle, énigmatique qui appelle, de l'intérieur même du point de vue qui est le sien, d'autres perspectives complémentaires. En d'autres termes, la vérité est appréhendée selon une double altérité : il y a d'une part un écart entre ma connaissance et l'objet de ma connaissance ; en clair, ma connaissance est une approximation du vrai, caractérisée par une certaine précision ; et d'autre part, ma connaissance approximative appelle de l'intérieur même d'elle-même, les approches d'autres observateurs. Bien entendu, les deux aspects de l'altérité sont liés entre eux ; il est évident que si ma connaissance collait totalement au réel, il n'y aurait plus besoin de perspectives autres, puisque celles-ci n'ajouteraient rien à ce qui est déjà saisi.

Toute conjecture est donc une participation, dans l'altérité, à l'unité de la vérité. Cette altérité peut de toute évidence, être plus ou moins grande. Une connaissance peu précise sera caractérisée par une grande altérité, alors que dans le cas contraire l'altérité sera beaucoup

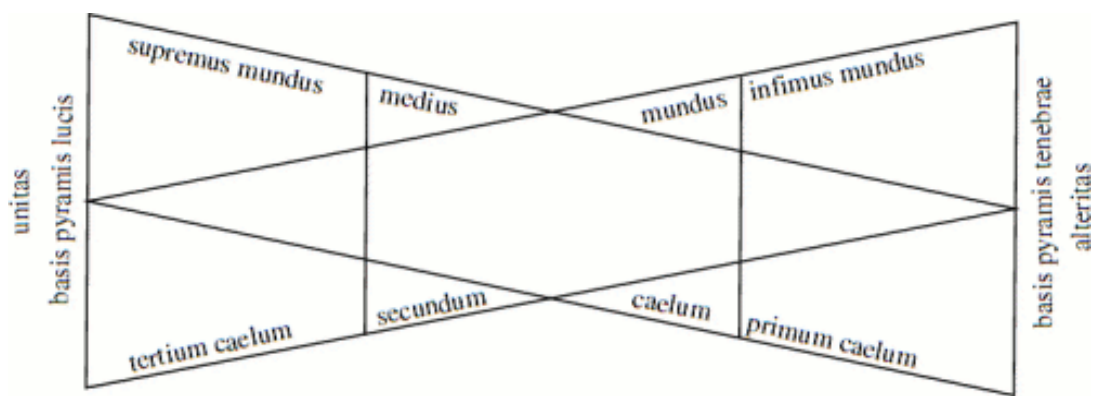
¹¹ Sur cette question, cf. Counet 2000.

¹² Nicolas de Cues 2008, III, 263, p. 234.

¹³ Nicolas de Cues 2011, I, XI, 57, p. 48-50.

¹⁴ *Ibid.*

plus faible, sans être jamais toutefois complètement nulle. Pour illustrer ces variations possibles de l'altérité, Nicolas a recours à ce qu'il appelle la figure P : deux triangles, ou plus exactement deux pyramides imbriquées l'une dans l'autre : l'une est la pyramide de l'unité ou de la lumière : la base de la pyramide représente l'unité absolue, sans aucune altérité. Plus l'on s'éloigne de cette base, plus l'altérité augmente. Au sommet de la pyramide, toute unité a disparu et ne demeure que l'altérité pure. Pour l'autre pyramide, de l'altérité ou des ténèbres, c'est l'inverse. A sa base règne l'altérité absolue (on remarque que cette base coïncide avec la pointe de la pyramide de l'unité), et plus on se dirige vers la pointe, plus l'altérité décroît au bénéfice de l'unité. L'imbrication des deux pyramides permet de saisir visuellement le fait que toute conjecture est une combinaison d'unité avec le vrai et d'écart par rapport à celui, ou, pour le dire autrement, de participation, dans l'altérité, à l'unité de la vérité.



Dans ce continuum de proportions différentes entre unité et altérité, Nicolas délimite certaines régions, correspondant à différentes modalités de la connaissance : la première région, correspondant au premier tiers de la figure, où l'altérité prédomine, symbolise la connaissance sensible (premier ciel) ; la deuxième région, où altérité et unité sont de proportion comparable, correspond à la connaissance rationnelle (deuxième ciel) ; la troisième région, correspondant au troisième tiers, où l'unité prédomine sur l'altérité, représente la connaissance intellectuelle (troisième ciel). On remarque que les formes supérieures de la connaissance participent de beaucoup plus près à la vérité en soi que la connaissance sensible, mais elles restent des conjectures, marquées par l'altérité et cela vaut en particulier de la connaissance intellectuelle, qui intuitionne le vrai mais selon les modalités revenant à une intelligence finie, qui n'est pas et ne pourrait être à la mesure de l'infini tel qu'il est en lui-même.

Il ne saurait être question ici de passer en revue toutes les questions que pose la figure P. Nous nous demanderons ici seulement d'où vient cette figure, qui, en dépit de similitudes avec le type de figures dynamiques que l'on peut trouver dans l'art de Lulle ou avec le sceau de Salomon, n'en est pas moins originale. Une particularité qui doit nous mettre la puce à l'oreille est l'emploi du terme « pyramide » au lieu de triangle ou d'un autre terme équivalent. Ce terme fait penser au genre littéraire des traités de perspective (nom donné à l'optique dans l'antiquité tardive et au Moyen Âge) et en particulier au *De Pictura* d'Alberti, où ce dernier,

dans le but d'expliquer la manière dont la peinture peut et doit représenter la réalité, a recours à la figure de la pyramide visuelle.

Le champ visuel qui s'offre à l'être humain peut être reconstitué en construisant une pyramide (un cône, dirions-nous aujourd'hui) centré sur l'œil du spectateur et qui s'élargit en direction du réel à appréhender. Il faut imaginer des rayons visuels fictifs émis par l'œil et qui se dispersent dans différentes directions du champ de vision. Plus les rayons lumineux sont nombreux à toucher un objet, plus il sera vu avec intensité et netteté. Alberti associe les rayons périphériques à la saisie des quantités liées à la surface, les rayons intérieurs à celle des couleurs et de la lumière, le rayon central, habituellement perpendiculaire à la surface appréhendée, donnant, lui, une estimation de la distance de l'objet à l'œil.

La filiation avec Alberti ne pose guère de difficultés factuelles. Nicolas de Cues et lui avaient un ami commun, le médecin et mathématicien Paolo Toscanelli, qui s'est beaucoup investi, lui aussi, dans des travaux sur la perspective, bien antérieurs du reste au *De Pictura* d'Alberti qui date de 1435. Il est clair que le Cusain et Alberti se connaissaient, peut-être déjà depuis leurs études à Padoue, et que cette thématique devait être familière à Nicolas.

Dans les *Conjectures*, celui-ci parle cependant de deux pyramides imbriquées et non d'une seule. Si on imagine qu'une pyramide, celle de la lumière ou de l'unité, est centrée sur l'œil de l'observateur, à quoi correspond l'autre ? Faut-il y voir l'échange de deux regards (humain et divin) à l'œuvre dans toute perception d'objet, qui est toujours, en définitive, une contraction divine¹⁵ ? Faut-il y voir la combinaison de rayons visuels venant de l'œil, selon la tradition perspectiviste d'un Euclide ou d'un Ptolémée avec les rayons lumineux venant de l'objet (beaucoup de penseurs vont épouser la thèse selon laquelle « l'image suscitée par l'objet dans l'œil (similitudo) est émise par l'œil en ligne droite par une vertu inhérente à l'âme, mais qui s'actualise par l'action de l'espèce provenant de l'objet »¹⁶, renvoyant ainsi dos à dos partisans de l'émission de rayons visuels et partisans de l'intromission de rayons lumineux) ?

L'introduction de cette seconde pyramide doit être vue, à notre sens, comme l'expression de la volonté de combiner le processus objectif de l'événement perceptif (l'émission de la pyramide de rayons visuels enveloppant l'objet ou – autre lecture – l'intromission de rayons lumineux issus de l'objet se concentrant dans l'œil) avec le contenu subjectif de cette perception : la représentation que le sujet se fait du réel obéit aux lois de la perspective linéaire, avec la ligne d'horizon, le point de fuite, etc. Tout se passe comme si l'œil, sommet de la pyramide de lumière, engendrait une pyramide inverse ayant pour sommet le point de fuite de la représentation, ce point de fuite étant comme une sorte de symétrique de l'œil par rapport au plan de la représentation, par l'intermédiaire de laquelle l'esprit vise l'objet et est effectivement à son contact. En d'autres termes, la figure P contient la clé de la conception cusaine de l'intentionnalité. L'esprit humain se forge une représentation de l'objet, mais cette représentation, nécessairement à distance de l'objet et similitude imparfaite de celui-ci, rend l'objet réel effectivement présent à l'esprit. L'homme n'est pas irrémédiablement enfermé dans ses représentations, auquel cas il ne pourrait même prendre conscience qu'il ne s'agit que de représentations et la définition de la conjecture comme participation, dans l'altérité, à l'unité du vrai, ne saurait être vérifiée.

¹⁵ Sur ce thème, cf. Cuozzo 2005.

¹⁶ Cf. Federici-Vescovini 2009, p. 20. Voir aussi Sfez 2012, p. 190-198, en part. p. 193.

5. L'homme comme second dieu et mesure de toute chose

Pour le Cusain, l'homme élabore donc des représentations situées, grâce auxquelles il connaît le monde extérieur. L'ensemble de ces représentations constitue un monde mental où l'homme peut manifester à loisir ses facultés créatrices. Chose intéressante, tant Alberti que Nicolas de Cues accordent beaucoup d'importance au thème hermétique de l'homme comme second dieu. Chez Hermès Trismégiste, l'homme est un second dieu car il peut, littéralement, créer des dieux, en animant des statues et en les faisant parler, engendrer de nombreux effets dans le monde par la magie. Alberti transpose cette dignité proprement créatrice de l'homme dans le domaine de la peinture : l'homme, avec l'art de la peinture, peut créer un monde de représentations avec toutes sortes d'artifices, de trompe-l'œil qui sont analogues en fait aux sortilèges des magiciens et qui sont analogues aux pouvoirs du créateur¹⁷. L'art crée un monde. Nicolas insistera dans les *Conjectures* sur une idée très semblable : comme Dieu crée un monde réel, l'homme se crée un monde intentionnel de représentations, de conjectures dont la *mens* humaine est le fondement et l'être même et à ce titre l'homme est image de Dieu et même second dieu. Il ne sera pas étonnant dans ces conditions de voir resurgir la fameuse thèse de Protagoras : L'homme est la mesure de toute chose¹⁸. L'homme en effet ne peut que saisir les choses humainement et il n'est rien qui échappe absolument aux facultés cognitives de l'être humain. La totalité du réel est ainsi accessible à l'être humain sous le mode caractéristique de la contraction ou de la restriction humaine.

Puisque l'unité de l'humanité a les limites du mode humain, elle paraît envelopper toutes choses d'après la nature de cette restriction. En effet, la puissance de son unité embrasse toutes choses et les enclôt si bien dans les limites de sa région, qu'aucune d'entre elles ne peut se dérober à sa puissance. Puisque tout est conjecturé comme étant atteint par le sens, la raison ou l'intellect, et que ces facultés sont enveloppées dans l'unité de l'humanité quand elle perçoit, elle suppose qu'elle peut accéder humainement à tout. En effet, l'homme est Dieu, sans l'être de façon absolue, puisqu'il est homme ; c'est donc un Dieu humain. L'homme est aussi monde, il est tout, non pas absolument, mais de façon restreinte, puisqu'il est homme. Donc l'homme est un microcosme ou un certain monde humain. La région de l'humanité embrasse donc Dieu et le monde entier par sa puissance humaine. L'homme peut par conséquent être un Dieu humain et, en tant que Dieu, il peut être humainement un ange humain, une bête humaine, un lion humain ou un ours humain, ou n'importe quoi d'autre. En effet, toutes choses existent, chacune selon leur mode propre, à l'intérieur de la puissance de l'humanité¹⁹.

La garantie de ce que ces conjectures sont bien en phase avec le réel est fondamentalement théologique (Si Dieu crée un monde, il est logique que son image au sein de celui-ci, l'homme, produise des représentations en adéquation avec ce réel), mais il y a davantage que cela : un toucher virtuel des objets eux-mêmes. La conjecture est participation, dans l'altérité, à l'unité de la vérité, *un peu comme la foi était participation, dans l'obscurité, à la luminosité de la vision.*

¹⁷ Sur les liens entre Alberti et Hermès Trismégiste, cf. Harries, 2001, p. 78-83. Sur la tradition hermétique et son importance à la Renaissance, voir Yates, 1979, p. 35-40.

¹⁸ Nicolas de Cues, 2010, 6, p. 16-17.

¹⁹ Nicolas de Cues, 2011, II, XIV, 143, p. 128.

6. La vision de Dieu

Les *Conjectures* constituent un essai purement philosophique, où toute dimension proprement théologique est sinon absente du moins mise entre parenthèses. Dans *Le Tableau ou la Vision de Dieu*, nous retrouvons en revanche une veine éminemment théologique. A la lumière d'une expérience de contemplation commune d'un tableau omnivoyant qui semble regarder tous ceux qui posent le regard sur lui, l'être humain découvre qu'il se place spontanément au centre de son univers de représentations et qu'il projette continuellement ses propres caractéristiques sur les objets qu'il saisit. On découvre là qu'abandonner sa perspective particulière, pour se rabattre sur une expérience commune à tous les hommes, ne suffit pas à échapper au biais de la perspective, car tous les êtres humains partagent cette illusion de se croire au centre. Sortir du labyrinthe requiert une solution beaucoup plus radicale. Si l'homme désire s'unir à Dieu, il est invité à dépasser ses représentations du divin, car elles sont comme le reflet, une projection de la situation effective de l'individu et non une saisie de Dieu tel qu'il est en lui-même. Dépasser ses représentations humaines, c'est entrer dans la ténèbre et voir Dieu comme ce qui est au-delà de toute vision. Nous retrouvons là la problématique abordée plus haut de la *Théologie mystique* et de l'ascension dans la foi, et de cette intentionnalité fondamentale de toute l'entreprise cognitive humaine selon Nicolas, qui est orientée vers la connaissance du maximum absolu. Nicolas la reprend ici, mais développe également une image intéressante pour représenter le sens de l'aventure mystique : le mur du paradis. Dieu réside à l'intérieur du jardin du paradis, lequel est inaccessible à l'homme. Ce mur est la coïncidence des opposés. Tant que l'homme en reste à la logique aristotélicienne et à la théologie scolastique, il est extérieur au mur et ne peut voir Dieu. C'est seulement lorsqu'il entrevoit la coïncidence qu'il accède au mur et pénètre à l'intérieur de celui-ci. Mais pour « voir Dieu » lui-même, il faut encore aller plus loin ; Dieu est en effet au-delà de la coïncidence proprement dite, il réside en effet à l'intérieur des murs. Seul celui qui dépasse l'opposition entre le singulier et l'universel, entre l'impossible et le nécessaire ou entre le maintenant et l'alors accède véritablement à l'intérieur du jardin de la véritable béatitude. Ce paradis protégé par le mur de la coïncidence est l'inverse du labyrinthe : un labyrinthe est fermé seulement de l'intérieur ; on peut y entrer aisément et il est en revanche très difficile d'en sortir. Mais pour le paradis délimité par ce mur, c'est l'inverse : il est très difficile d'y entrer et très facile d'en sortir. Dieu est vu du reste comme sortant continuellement du paradis pour aller à la rencontre des créatures, tout y retournant en permanence, en un double mouvement d'explication et de complication de soi. Moïse, par sa contemplation, accède à l'au-delà de ce mur, tandis que le peuple, resté en bas de la montagne, s'égare dans une errance labyrinthe qui durera quarante ans²⁰.

Qu'est-ce qui incite l'être humain à tenter cette aventure de dépassement de son univers de représentations pour s'aventurer dans la ténèbre de l'inconnaissance ? Dans cet ouvrage, c'est clairement le regard divin posé sur chaque homme, corollaire nécessaire du regard de l'homme vers l'absolu, qui balise la route. En vertu de la coïncidence des opposés, le regard humain sur Dieu ne peut que croiser le regard de Dieu sur l'homme ; Dieu est à la

²⁰ Chose étonnante, cette errance est notamment symbolisée dans la geste de l'*Exode* par le culte rendu au veau d'or, qui n'est pas sans faire penser au Minotaure du premier labyrinthe

fois voyant et vu et en lui ces deux modalités s'appellent l'une l'autre et s'identifient. Dans l'intrication des deux pyramides de vision, c'est maintenant le regard divin qui déploie la pyramide de l'unité et de la lumière et l'homme qui est décrit par la pyramide de l'altérité et des ténèbres. Mais dans cet échange mystique s'ouvre une voie pour que l'homme clarifie sa vision et devienne, par participation, pur regard.

Bibliographie

Alberti 1992

ALBERTI (L. B.), *De la Peinture. De Pictura*. Préface, traduction et notes de SCHEFER (J.-L.), Paris, Macula Dédale, 1992.

Anonyme 1989

ANONYME, *Le livre des XXIV philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par HUDRY (F.), Genoble, Jérôme Million, 1989.

Brotto 2019

BROTTO (L.), « The notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno » in *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, édité par BURTON (S.J.G.), HOLLMANN (J.) et PARKER (E.M.), Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 231-256.

Counet 2000

COUNET (J.-M.), *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, 2000.

Cuozzo 2005

CUOZZO (G.), « Bild, visio und Perspektive », in *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, édité par BOCKEN (I.) et SCHWAETZER (H.), Maastricht, Shaker, 2005.

Cuozzo 2007

CUOZZO (G.), « Perspektive und Sehpyramide bei Cusanus und Alberti » in *Cusanus-Oper, Symposion*, 2007.

Denys l'Aréopagite 1991

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Théologie Mystique*, traduction de CASSINGENA (M.), Paris, Editions Migne, 1991.

Federici-Vescovini 2009

FEDERICI-VESCOVINI (G.), « Introduction » in BLAISE DE PARME, *Questiones super perspectiva communi*, éditées par FEDERICI-VESCOVINI (G.) et BIARD (J.), Paris, Vrin, 2009.

Ghins 1991

GHINS (M.), « Two difficulties with regard to Aristotle's Treatment of Time », *Revue de Philosophie Ancienne* IX (1991), p. 83-98.

Mahnke 1937

MAHNKE (D.), *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle, Niemeyer Verlag, 1937.

Nicolas de Cues 2006

NICOLAS DE CUES, *Le Tableau ou la Vision de Dieu*, introduction et traduction par MINAZZOLI (A.), Paris, Editions du Cerf, 1986.

Nicolas de Cues 2008

NICOLAS DE CUES, *La Docte Ignorance*, introduction, traduction et notes par PASQUA (H.), Paris, Bibliothèque Rivages, 2008.

Nicolas de Cues 2010

NICOLAS DE CUES, *Le traité du béryl*. Texte, traduction et notes de CORRIERAS (M.), Paris, Ipagine, 2010.

Nicolas de Cues 2011

NICOLAS DE CUES, *Les conjectures. De Coniecturis*, texte traduit avec introduction et notes par COUNET (J.-M.), Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Harries 1989

HARRIES (K.), « Problems of the Infinite: Cusanus and Descartes », *American Catholic Philosophical Quarterly*, Winter 1989, p. 89-110.

Harries 2001

HARRIES (K.), *Infinity and perspective*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 2001.

Sfez 2012

SFEZ (J.), *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2012.

Wojtyla 1980

WOJTYLA (K.), 1980, *La foi selon saint Jean de la Croix*, traduction des carmélites de Muret et -de SŒUR GENEVIÈVE, -sous la direction de DUVAL -(A.) et de PATFOORT (A.), Paris, Cerf, 1980 [1948].

Yates 1979

YATES (A.), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University Press, 1979.

