

« je » subjectif du cogito cartésien, que se trouvent la vérité et la beauté des choses. La recherche de la sagesse s'effectue de multiples manières, qui toutes supposent l'antécédence de la cause première.

Foi et raison fonctionnent ainsi, chez le Cusain, comme le rapport entre la théologie négative à la théologie affirmative : elles construisent ce que John Milbank a appelé un « misty space » dans lequel lumière et obscurité prennent mutuellement sens. Si l'inconnaissance prédomine, si l'équivocité l'emporte et si la coïncidence des opposés aboutit à une ignorance, toute docte qu'elle soit, le rapport de l'inconnaissance à la connaissance reste un rapport en perpétuel dialogue. La raison est donc toujours en recherche. Mais c'est justement là que réside le paradoxe de la docte ignorance. La conjecture sur l'inconnu éclaire le travail de la raison, le stimule et le pousse à la limite ; en retour, celle-ci se présente comme une approche asymptotique de la réalité. Le jeu mutuel des deux pôles est précisément l'acte du philosophe. Le savoir est sagesse, non au sens d'une somme de connaissances, mais d'une quête inaboutie vers la connaissance.

La sagesse est donc une « chasse ». Et comme l'a bien montré Hervé Pasqua, l'objet de la quête étant hors d'atteinte, c'est la chasse elle-même – l'acte même – qui est signifiante. La sagesse réside davantage dans la quête que dans la prise et c'est l'acte scientifique lui-même qui est délectable. La sagesse n'est donc pas la promesse d'une béatitude jamais atteinte dans l'état pérégrin. Elle commence dès ici-bas dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine.

LE TABLEAU COMME PHÉNOMÈNE : DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU VOIR À LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

JEAN-MICHEL COUNET

INTRODUCTION

Dans son *De Visione Dei* de 1453, Nicolas de Cues entend répondre aux moines de l'abbaye de Tegernsee qui souhaitaient avoir de lui une introduction à la théologie mystique. Il leur envoie son traité accompagné d'un tableau, un autoportrait que Roger Van der Weyden aurait placé dans une grande fresque intitulée « la Clémence de Trajan », qui ne subsiste plus aujourd'hui que sous la forme d'une tapisserie. Ce tableau était un omnivoyant, c'est-à-dire que, quelle que soit l'orientation du spectateur à son égard, celui-ci avait l'impression d'être regardé et d'occuper pleinement le regard du tableau, en d'autres termes d'être le seul à être regardé. Nicolas demande aux moines d'accrocher ce tableau à un mur du réfectoire du monastère et de se disposer dans toutes les directions par rapport à lui ; chacun fera alors l'expérience d'être regardé et croira être le seul à être fixé de la sorte. Chacun s'étonnera, s'il se déplace ou s'arrête, de voir le regard le suivre dans son mouvement et son repos. L'impression d'étrangeté grandit lorsque, discutant avec les autres frères, chacun découvre qu'il n'est pas seul à faire cette expérience, mais que tous vivent exactement la même chose. Voilà le point de départ, brièvement résumé, de l'introduction à la théologie mystique que propose Nicolas dans son texte.

Ce texte est à mon sens d'une richesse philosophique et théologique absolument impressionnante, qui en fait l'un des textes majeurs de l'histoire de la pensée occidentale, mais, hélas, encore trop peu connu.

Je me contenterai ici d'étudier seulement quelques facettes doctrinales de ce diamant spéculatif, mais il faut être bien conscient que beaucoup d'autres angles d'approche, c'est le cas de le dire, pourraient être pris¹. Je vais m'intéresser ici à la présentation du phénomène de la vision que nous propose Nicolas. Je trouve en effet dans ce traité une phénoménologie du voir : dans la vision de cet omnivoquant, c'est, à mon sens, en effet, l'essence même du voir qui nous est donnée. À cette phénoménologie s'ajoute une mystique : Nicolas prend par la main un moine particulier et entend le guider vers l'union à Dieu ; l'itinéraire mystique consiste en une intensification progressive du regard, aboutissant à ce qu'on pourrait appeler une transfiguration de l'être humain, lequel devient pour ainsi dire pur regard et rejoint ainsi Dieu dont le voir coïncide avec l'être.

La première chose intéressante à relever est que Nicolas nous donne deux descriptions de l'effet causé par l'omnivoquant, la première dans la Préface du traité et la seconde au chapitre IV ; on pourrait à bon droit s'interroger sur le bien-fondé de cette répétition si l'on ne remarquait que la première est une description très générale, où Nicolas prédit en quelque sorte ce que tous les moines placés dans le réfectoire du monastère vont expérimenter lorsqu'ils fixeront le tableau accroché au mur Nord de cette pièce : ils vont s'étonner, déclare Nicolas, du mouvement de ce regard immobile, qui suit tous ceux qui le regardent. Cet étonnement a pour Nicolas de Cues une portée philosophique : les moines sont face à un phénomène qui les interpelle. Comment ce regard peut-il fixer en même temps tous ceux qui le regardent d'une façon telle que chacun croit être le seul à être regardé de la sorte ?

La reprise de ce thème au chapitre IV a ceci de nouveau qu'elle s'adresse à un moine particulier. Nicolas dicte à ce frère, comme le montre l'extrait, les mouvements qu'il a à faire et les paroles qu'il a à dire ; il s'agit, en d'autres termes, de faire naître dans l'esprit du moine des sentiments, des pensées, tout un monde d'expériences dont la clef interprétative lui est donnée progressivement. Nous sommes en présence d'une *manuductio* (guidance par la main) clairement mise en œuvre sous l'égide de la foi et qui mène progressivement le frère, de l'analogie sensible de la providence

1. En ce qui concerne mes propres travaux sur le sujet, cf. J.-M. Counet, « Voir la Providence. Autour du *De Visione Dei* de Nicolas de Cues », in P. d'Hojne & G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*, « Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf – Mansion Centre, Series I », Leuven, University Press, 2014, p. 605-617.

tout d'abord à la théologie négative la plus exigeante, et ensuite à la contemplation de l'incarnation. Ces trois stades semblent correspondre à la théologie affirmative, à la théologie négative et à la théologie de l'éminence, les trois dimensions de la théologie, selon une division classique que l'on fait remonter à Denys le Pseudo-Aréopagite². Mais le passage d'un stade à l'autre s'accompagne d'une actualisation toujours plus accomplie et d'un approfondissement du regard.

L'OMNIVOYANT ET L'ÉNIGME PHILOSOPHIQUE DU MONDE

Dans la Préface, l'omnivoquant paraît être au service de la présentation de l'énigme du monde. La curiosité des moines est sollicitée par cet objet étrange : un regard qui suit tous ceux qui le regardent. C'est là quelque chose qui est présenté à bon droit comme surprenant. Habituellement lorsque nous regardons un objet et que nous nous déplaçons par rapport à lui, notre perspective change : nous voyons par exemple certaines de ses faces, non vues préalablement. Tout en exhibant différentes facettes, l'objet s'atteste cependant, lorsqu'il s'agit d'un objet réel, comme étant le même. Les faces perçues dans les différentes positions ne sont pas disparates, elles ont un air de famille, se recoupent partiellement, se combinent les unes avec les autres en s'attestant précisément comme des esquisses d'un unique objet. C'est là quelque chose qui suscite d'autant moins la surprise chez le sujet percevant que les nouvelles faces s'annonçaient déjà dans les premières faces perçues, dont elles constituaient ce que Husserl appelait leur horizon. Dans le cas de l'omnivoquant, le même phénomène se produit pour les éléments du tableau : le visage, la coiffure, le cadre, etc.

2. *Les Noms Divins*, VII, 3, 869D-872A. À vrai dire cette triple distinction est peut-être davantage issue de la tradition postérieure que de Denys lui-même car il n'est pas absolument certain que Denys n'a pas plutôt en vue deux voies seulement : celle de négation et d'éminence et celle de causalité. La triple distinction est en tout cas bien présente chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Il est intéressant de noter que chez Thomas, l'ordre des trois voies n'est pas le même dans toutes les occurrences. Dans la *Somme Théologique* (la q. 13 a. 8), Thomas parle de voie d'éminence, causale et enfin négative, tandis que dans la q. 12 de la même œuvre, l'ordre est le suivant : causalité, négation et éminence. Dans son *Commentaire aux Noms divins*, on trouve successivement la voie négative, la voie d'éminence et la voie de la causalité. Sur ce point, cf. tout particulièrement M. B. Edwank, « Diverse Orderings of Dionysius' s Triplex Via by Thomas Aquinas », *Mediaeval Studies* 52, 1990, p. 82-109. Voir également T.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 298.

tous les éléments à l'exception d'un seul : le regard qui, lui, continue à fixer l'observateur en mouvement. Il y a là quelque chose qui tranche par rapport à notre expérience habituelle de la vision et qui, par là même, la convoque, la place devant nous pour s'en distancier précisément, mais non pas comme exception, mais comme *illustration paradoxale*.

Ce cas n'est pas, en effet, quelque chose d'absolument inédit : après tout, nous faisons cette expérience avec le soleil ou la lune. Lorsque nous nous déplaçons par rapport à eux, leur perspective relativement à nous ne change pas. Sophocle, dans son *Œdipe à Colonne*, présente d'ailleurs le soleil comme un omnivoyant³. Le soleil et la lune peuvent être remplacés par une sphère parfaitement uniforme ; en tournant autour de celle-ci, nous ne remarquerons dans le chef de l'objet aucun changement, mais il est vrai qu'il s'agit là d'un être idéal, et non de quelque chose qui existe dans la réalité concrète ; néanmoins, c'est aussi le cas, dans une certaine mesure, de nos relations avec les êtres vivants, qui nous fixent alors que nous nous déplaçons par rapport à eux. La relation intersubjective, où je suis face à un *alter ego* qui me suit du regard, est l'illustration la plus évidente de ce phénomène. Le tableau se présente donc comme ayant, pour ainsi dire, quelque chose de vivant ; on rejoint là un thème qui a constamment préoccupé Nicolas dans sa réflexion sur l'homme comme *imago Dei* : distinguer l'image vivante de l'image morte inerte⁴ ; alors que l'image morte est figée

3. C'est là un point qui a attiré l'intérêt de Copernic au point qu'il le mentionne dans la Dédicace au pape Paul III de son *De Revolutionibus orbium caelestium*. Cf. Sophocle, *Œdipe à Colonne*, 863 : ὁ πάντα λεύσων ἥλιος ; Nicolas Copernic, *De Revolutionibus orbium caelestium* : « Au centre de tout se trouve le Soleil. En effet, dans ce temple d'une beauté parfaite, comment placer ce luminaire ailleurs ou mieux qu'à l'endroit où il peut tout illuminer à la fois ? Si au moins il n'est pas inepte de suivre ceux qui l'appellent Lumière du Monde, ou son Esprit ou encore son Recteur, ou, comme Trismégiste Dieu visible ou, comme Sophocle dans son *Electre*, omnivoyant. Car c'est bien ainsi que le Soleil, du trône royal où il siège, gouverne la famille des astres qui l'entourent », *De Revolutionibus*, livre I, chap. X, London, Warsaw & Cracow, McMillan & Polish Academy of Sciences, 1972, f. 10 (*facsimile*) ; trad. angl. *On the Revolutions*, ed. J. Dobrycki, transl. and commentary by E. Rosen, London, Warsaw & Cracow, Mc Millan & Polish Academy of Sciences, 1978, p. 22.

4. *Id. Ment.*, XIII, (HDG, p. 203-204/Gandillac, p. 148-149, dans E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 292-293) : « la pensée fut créée par l'art créateur comme si cet art avait voulu se créer lui-même et que, l'art infini ne pouvant se multiplier, surgit alors une image de lui, de même que, un peintre voulût-il se peindre lui-même et ne pût-il se multiplier en personne, en se peignant il fit surgir une image de lui. Et puisque l'image, si parfaite soit-elle, dans le cas où elle ne pourrait être plus parfaite et plus conforme au modèle, n'est jamais si parfaite que ne l'est une quelconque

dans l'unique perspective qui est la sienne, l'image vivante offre, dans sa perspective, d'autres perspectives possibles en nombre en définitive indéfini. Si elle peut offrir cela, c'est qu'elle nous propose non pas tellement la réalité dépeinte en elle-même, mais la perception, la vision qu'en a eue le peintre. L'image vivante s'adapte à l'œil de l'observateur lequel, par son orientation particulière redonne pour ainsi dire vie au tableau. Incontestablement l'omnivoyant représente aux yeux du Cusain une image vivante et c'est là un point important mais que nous laisserons de côté ici.

Mais, en dépit – ou à cause – de ces similitudes avec les situations évoquées, il demeure dans le cas de la vision de l'omnivoyant un sentiment d'étrangeté que Nicolas a bien prévu dans le chef des moines. Le résultat de cette expérience au réfectoire en est l'étonnement, explicitement souligné à plusieurs reprises⁵.

La signification de cet étonnement présente divers aspects qu'il convient de distinguer les uns des autres au moins dans un premier temps :

1. Les moines s'étonnent de ce que ce regard combine mouvement et repos : à la différence des objets ordinaires, il suit celui qui le regarde : il est au repos si l'observateur est au repos, en mouvement si celui-ci est en mouvement ; l'observateur qui est conscient, par ses sensations kinesthésiques, de son propre mouvement, ne peut qu'attribuer un mouvement semblable à ce regard qui le suit, de même qu'il doit lui attribuer un repos

image imparfaite qui a la puissance de se conformer toujours davantage et sans limite à l'incessible modèle, c'est en cela que cette dernière, autant qu'elle le peut, imite l'infini sur le mode de l'image ; de même que, si un peintre faisait deux images, dont l'une, morte, semblerait en acte lui ressembler davantage, alors que l'autre, moins ressemblante, serait vivante, c'est-à-dire telle que, stimulée par son objet à se mouvoir, elle pourrait se rendre toujours plus conforme à lui, personne n'hésite à dire que la seconde serait plus parfaite en tant qu'elle imiterait davantage l'art du peintre ». Sur la notion d'esprit ou d'homme image vivante de Dieu, cf. G. von Bredow, « Der Geist als lebendiges Bild Gottes », *MFCG* 13, 1978, p. 58-67 ; E. Colomer, « Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus », *ibid.*, p. 117-146 ; R. Steiger, « Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues », *ibid.*, p. 167-181 ; I. Bocken, *L'art de la collection. Introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain/Louvain-la Neuve, Peeters/Institut Supérieur de Philosophie, 2007, p. 1-3.

5. *De Vis. Dei*, Préface 3 (HDG, p. 5/Cerf, p. 32) : « Vous vous étonnez en vous demandant d'abord comment il est possible qu'il vous regarde tous ensemble et chacun en particulier... » ; « sachant le tableau fixe et immobile, il s'étonnera du mouvement de ce regard immobile... » (HDG, p. 6/Cerf, p. 33) ; « Il s'étonnera de la manière dont il se meut sans se mouvoir... » (*ibid.*).

similaire au sien lorsque lui-même s'arrête et qu'il voit ce même regard maintenant rester fixé sur lui (dimension diachronique de l'expérience).

2. Ils s'étonnent de ce que tous font la même expérience; chacun fait l'expérience d'être regardé et, faisant spontanément le lien avec sa propre expérience de la vision, attribue au regard du tableau les limitations qui sont celles de sa propre vision : s'il me regarde comme il le fait, il ne peut en même temps regarder les autres et donc je suis seul à être regardé de la sorte. L'étonnement surgit lorsqu'il apparaît que les autres personnes font exactement la même expérience que moi; cette conjonction du mouvement et du repos n'est pas seulement un vécu individuel mais s'avère avoir une réalité proprement objective, que l'imagination individuelle a cependant la plus grande peine du monde à concevoir (dimension synchronique de l'expérience).

3. Même s'ils ne s'en rendent pas explicitement compte, l'étonnement des moines est lié à la réflexivité du voir. Ils voient pour ainsi dire leur propre regard dans ce qui s'avère être le miroir du tableau. On sait la fascination qu'a eue le monde antique pour le phénomène de la réflexion optique. Le mythe de Narcisse suffirait à en témoigner. Voilà que ce tableau de l'omnivoyant présente à son tour des caractéristiques similaires, puisqu'il renvoie chaque observateur à lui-même, à son propre regard. Et même pour les philosophes avertis, cette réflexivité du voir pose question. Thomas d'Aquin, pour ne citer que lui, défend la thèse que les facultés sensibles, liées à des organes, sont incapables de réflexivité complète⁶ : la vue ne peut en toute rigueur de terme se voir ou tout au moins voir son essence, pas plus que l'ouïe n'est capable de s'entendre; Thomas tirera comme conséquence du fait que l'intellect est, lui, capable de réflexion totale qu'il n'est pas lié à un organe et qu'en conséquence il est

6. *De Veritate*, I, a. 9 corp. : « ... les plus parfaits parmi les étants, comme les substances intellectuelles, retournent à leur propre essence en un retour complet : en effet, en ce qu'elles connaissent quelque chose posé en dehors d'elles-mêmes, elles procèdent d'une certaine façon en dehors d'elles-mêmes; mais, en tant qu'elles connaissent qu'elles connaissent, elles commencent déjà à retourner vers elles-mêmes, parce que l'acte de cognition est intermédiaire entre le connaissant et le connu. Ce retour est complet lorsqu'elles connaissent leurs essences propres [...]. Le sens, par contre, qui parmi les autres choses est le plus proche de la substance intellectuelle, commence certes à retourner à sa propre essence, parce non seulement il connaît le sensible, mais il connaît aussi qu'il sent; mais son retour n'est pas complet car le sens ne connaît pas sa propre essence », *Première question disputée. La Vérité*, introd., trad. et notes par Ch. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, 2002, p. 149.

essentiellement immatériel, impliquant l'immatérialité de l'âme humaine en tant que telle puisque, dans le cas contraire, elle ne pourrait faire émerger une faculté agissant immatériellement comme l'intellect. Le fait que l'intellect humain soit capable de *reditio completa*, pour reprendre l'expression bien connue du *Liber de Causis*⁷, joue ainsi un rôle capital dans la psychologie de l'Aquinat.

Sans nécessairement s'opposer à lui sur le fond, Nicolas de Cues préfère quant à lui présenter les choses autrement : il insiste à plusieurs reprises sur le fait que non seulement l'intellect, mais également les autres facultés, l'imagination et les sens, sont capables elles aussi d'un retour complet sur elles-mêmes. Dans le *De Coniecturis* par exemple, Nicolas note qu'en tant que dernier degré dans l'ordre des intellects, l'intellect humain est capable de retour total sur soi-même, mais qu'il doit pour cela s'actualiser progressivement à travers le contact avec le sensible : l'intellect se soumet à la loi et à la discipline du sensible, pour, une fois constitué intellect en acte, parvenir à l'accomplissement de la *reditio completa*.

L'intellect revient circulairement à lui-même, par un retour parfait à soi, tout comme un noble, qui est chevalier en puissance, mais qui, ne pouvant actualiser cette puissance à cause de sa misère, s'enrôle pour un temps de façon à acquérir de quoi se constituer chevalier en acte⁸.

Mais la pointe de la position de Nicolas consiste à dire que ce qui est valable pour l'intellect l'est tout autant du sens :

Ce que tu as compris à propos de l'intellect qui, à cause de sa perfection, descend et par un retour parfait retourne à lui-même, conçois-le de même du sens. En effet, à cause de la perfection de la vie sensible, il s'avance vers le haut jusqu'à l'intellect⁹.

En vertu de la célèbre figure P¹⁰, qui symbolise le mouvement du réel dans toute sa concrétude, la descente de l'intellect dans le sens (nécessaire à son actualisation) coïncide avec l'élévation du sens dans l'intellect : ce

7. *Liber de Causis*, prop. XIV, 124 : « Tout être connaissant qui connaît sa propre essence, vers elle fait retour, d'un retour total », in P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La demeure de l'être : autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990, p. 63.

8. *Conj.*, II, 16, 159 (HDG, p. 159-160/Counet, p. 140).

9. *Conj.*, II, 16, 161 (HDG, p. 162, 1-2/Counet, p. 142).

10. *Conj.*, I, 9, 4 (HDG, p. 45-46/Counet, p. 36). Voir aussi Counet, *ibid.*, p. LXXXI.

que nous appelons habituellement le processus d'abstraction (c'est-à-dire l'extraction de l'espèce intelligible à partir du phantasme et la production du concept) n'est pas autre chose pour Nicolas que l'élévation au niveau rationnel et intellectuel des contenus sensibles. S'intellectualisant, le sens parvient lui aussi à ce retour sur lui-même, attestant par là lui aussi, tout comme l'intellect, du caractère substantiel de son substrat, l'âme humaine.

Il y a bel et bien une circularité à l'œuvre dans les processus cognitifs : l'intellect, en se soumettant à la discipline des sens, les utilise pour atteindre à la *reditio completa* et les sens utilisent l'intellect présent en eux pour atteindre ce même retour sur eux-mêmes : ils s'élèvent au retour sur eux-mêmes en bénéficiant de la propre conversion de l'intellect à lui-même.

Ce travail actif de l'intellect au cœur même de l'activité des sens se manifeste pour Nicolas d'une façon particulièrement suggestive dans l'étonnement :

Du fait que l'intellect est en acte dans le sens, la raison en sommeil est stimulée par l'étonnement, si bien qu'elle parvient au vraisemblable. Ensuite l'intelligence est mise en branle, de sorte que, plus éveillée, elle s'élève vers la connaissance du vrai en s'éloignant davantage de la léthargie de la potentialité¹¹.

L'intellect en acte dans le sens n'est pas autre chose que la perception attentive ou aperception par laquelle l'homme prend conscience véritablement d'un objet : celui-ci provoque l'étonnement, car l'homme perçoit une altérité entre sa pensée et le réel qui semble pour ainsi dire lui échapper ; l'homme cherche à réduire cette altérité en cherchant à l'expliquer par la raison : c'est là ce que le Cusain appelle parvenir au vraisemblable. Mais la raison ne résorbe pas l'altérité de façon définitive. En effet elle continue à percevoir l'objet comme extérieur et autonome par rapport à elle (elle demeure en termes husserliens dans l'attitude naturelle). Il faut, pour aller plus loin, se hisser au niveau de l'intelligence, c'est-à-dire de l'intellect : pour Nicolas de Cues comme chez Proclus, l'intellect est l'esprit humain se saisissant lui-même comme source de ses productions intellectuelles¹². L'esprit est alors conscient de sa dignité d'image de Dieu, puisqu'à l'instar du créateur qui crée le monde réel, lequel n'est pas autre

11. *Conj.*, II, 16, 159 (HDG, p. 159, 1-4/Counet, p. 140).

12. Husserl parlerait sans doute ici de l'évidence apodictique de l'Ego transcendantal qui perçoit qu'il constitue les phénomènes mêmes.

chose que la manifestation visible de ses propres perfections, l'esprit humain crée un monde intentionnel de concepts, de connaissance qui n'est là aussi que la manifestation de sa propre perfection interne.

4. Cet étonnement est enfin à comprendre pour Nicolas dans le sens que les moines sont placés devant l'énigme du monde. Pour Nicolas le monde est l'« objet » par excellence de l'étonnement. Ce n'est pas tellement Dieu qui pose pour lui question (on chercherait en vain chez lui des « preuves » de l'existence de Dieu sur le mode des voies thomistes), mais le monde. Le début du livre II de la *Docte Ignorance* est à cet égard d'une importance capitale. Nicolas ne cesse d'y exprimer les questions qui affluent en lui lorsqu'il pense à la question du monde : comment quelque chose peut-il exister en dehors de l'infini, de l'être en plénitude ? Comment peut-on participer à un être qui est d'une simplicité absolue ? Le chapitre II du livre II est comme scandé par ce leitmotiv : qui pourra comprendre les rapports entre Dieu et le monde ? Comment celui-ci peut-il exister hors de son principe ?

Qui dès lors, en unissant dans la créature la nécessité absolue, par laquelle elle est, et la contingence, sans laquelle elle n'est pas, pourra comprendre son être¹³ ?

Si Dieu est toutes choses et que créer signifie cela, comment pourra-t-on comprendre que la créature n'est pas éternelle alors que l'Être de Dieu est éternel et, plus encore, qu'il est l'éternité même¹⁴ ?

Qui, enfin, peut comprendre que Dieu est la forme de l'Être et qu'il ne soit pas, cependant, mêlé à la créature¹⁵ ?

Qui donc sera en mesure de comprendre comment une forme infinie est participée par diverses créatures diversement, alors que l'être de la créature ne peut être autre que le reflet de la forme infinie¹⁶ ?

Nous ne pouvons pas comprendre non plus comment Dieu peut se manifester à nous à travers des créatures visibles¹⁷.

Qui pourrait comprendre comment toutes les choses sont l'image de cette forme unique et infinie, tenant leur diversité de leur contingence, comme si en quelque sorte la créature était un dieu occasionné¹⁸ ?

13. *Doct. Ignor.*, II, 2, 100 (HDG, p. 66, 7-9/Pasqua, p. 146).

14. *Ibid.*, 101 (HDG, p. 66, 26-28/Pasqua, p. 148).

15. *Ibid.*, 102 (HDG, p. 67, 7-8/Pasqua, p. 148).

16. *Ibid.*, 103 (HDG, p. 67, 20-22/Pasqua, p. 149).

17. *Ibid.*, 103 (HDG, p. 68, 1-2/Pasqua, p. 150).

18. *Ibid.*, 104 (HDG, p. 68, 14-17/Pasqua, p. 150, trad. mod.).

On a souvent souligné que Nicolas remettait en question le concept d'analogie, mais on a souvent oublié de souligner que cette remise en question n'est pas tant liée à un rejet de la scolastique traditionnelle qu'à un étonnement fondamental, une admiration devant le monde, dont il pressent le fonds incompréhensible et insondable pour l'esprit humain.

On sait que pour le Cusain le monde est une totalité multicentrée : le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part¹⁹. Chaque point de l'espace, chaque être, chaque sujet percevant peut se considérer comme centre du monde ou placé en celui-ci. Les moines en d'autres termes sont mis devant la réalité paradoxale du monde et comme il y a là quelque chose qui heurte le sens commun, l'étonnement apparaît. Il est symptomatique que le seul passage parallèle où Nicolas souligne avec force l'impossibilité pour l'imagination de comprendre un phénomène concerne la problématique des antipodes : là aussi l'imagination est incapable de saisir le fait paradoxal que les hommes dans l'autre hémisphère ne tombent pas dans le vide²⁰. Mais là aussi le contexte est clairement cosmologique.

Il est d'ailleurs explicitement question du monde à la fin de ce que j'appelle ici la première description : « ce regard veille avec un soin extrême à la plus petite créature comme à la plus grande et la totalité de l'univers »²¹. Cette question du monde affleure également à travers la communauté des moines rassemblée au réfectoire et qui symbolise de toute évidence la communauté humaine tout entière et la réalité intersubjective qui est la sienne.

ESSENCE ABSTRAITE ET ESSENCE ABSOLUE DU VOIR

Après cette entrée progressive dans l'étonnement et cette confrontation à l'énigme du monde que cet étonnement signifie, autrement dit, après cette entrée dans le questionnement du phénomène du voir, Nicolas esquisse brièvement sa réponse :

1. Il existe divers modes du voir et ils sont répartis en divers champs à l'intérieur desquels ils peuvent être comparés : il y a le champ de la rapidité

19. *Doct. Ignor.*, II, 11, 161, (HGD, p. 102-103, p./Pasqua, p. 204).

20. *Conj.*, II, 14, 141, (HDG, p. 142, 10-13/Counet, p. 126).

21. *De Vis. Dei, Praefatio*, 4 : « Ita habet diligentissimam curam minimae creaturae, quasi maximae et totius universi » (HDG, p. 6).

(certains regards sont lents, d'autres rapides), celui de l'acuité (tel regard perçoit avec peine même les objets proches de lui, alors que la vue de tel autre porte beaucoup plus loin), etc.

2. Le regard absolu présenté comme l'origine, le fondement de tous ces modes limités, les surpasse en acuité, vitesse, force et embrasse en lui tous les modes du voir. Ce regard absolu est celui de Dieu et est Dieu lui-même.

Cette affirmation, de prime abord abrupte, est justifiée par le recours à la notion de vue abstraite. La vue abstraite est ce qu'il y a de commun à tous les voir : elle n'est pas liée à tel ou tel objet particulier, à telle ou telle acuité, force ou rapidité et en conséquence elle se manifeste comme déliée de toutes les limitations liées à ces modes particuliers du voir. Elle présente ainsi une certaine absoluité, tout en étant présente dans chaque mode concret puisque tout voyant ne peut voir que par l'essence de la vue, qui est précisément cette vue abstraite : elle est donc dégagée de tout mode concret mais tout mode concret en est, en réalité, une contraction.

Cette essence abstraite de la vue n'est cependant pas le dernier mot de l'affaire ; en effet, elle n'est pas déliée complètement de toute limitation puisqu'elle n'existe concrètement que dans un mode limité et fini, dont elle partage inévitablement les limites lorsqu'elle existe. Cette vue abstraite qui n'est ni lente ni rapide, ni tournée vers la gauche ni tournée vers la droite, ni aiguë ni floue, n'est que la trace au niveau de l'élucidation du phénomène d'une modalité plus originaire de l'essence qui est la vue absolue. La vue absolue, c'est la vue définitivement délivrée de toute forme de limitation, c'est la vue qui unit en elle la lenteur et la rapidité, le fait d'être tourné vers la gauche et celui d'être tourné vers la droite, l'acuité et le flou. Cette vue absolue est Dieu même, dont le nom *theos* évoque à merveille cette plénitude du voir (*theôréô*).

Tout se passe comme si, à la réduction eidétique dégageant l'essence du voir (la vue abstraite) et ramenant ainsi tout voir concret à son principe immédiat, le Cusain adjoignait une réduction supplémentaire, que nous pourrions appeler la réduction absolue.

3. Tout regard limité existe parce qu'il participe à la plénitude de la vision absolue. Cette conséquence semble logique dans la mesure où la vision absolue contient en elle simultanément tous les modes du voir.

La ligne argumentative n'est pas sans faire songer à la manière dont Anselme de Canterbury prouve l'existence de Dieu dans le *Monologion* : là aussi des différences de degrés dans l'être, le bien, la grandeur, la perfection des natures amènent à postuler l'existence d'un Être maximum, d'une Grandeur maximum, d'un Bien maximum, etc. Mais par rapport à

l'argument anselmien, qui ne repose que sur le principe platonicien du maximum²², l'argumentation cusaine est beaucoup plus riche et mieux étayée : elle s'appuie en effet sur l'omnivoyant lui-même. En effet ce tableau peut être compris comme l'objectivation effective (et donc inversée) de l'essence abstraite du voir. Cette essence abstraite est en effet le voir universel, indéterminé en lui-même, qui ne devient concret qu'en étant reçu dans un sujet concret, qui le réduit et le fait être telle vision particulière :

$V(x) \rightarrow V(a)$, a étant le sujet concret réduisant $V(x)$.

Mais on peut dire la même chose de l'omnivoyant, à une inversion près : dès qu'un sujet a se place en face de lui, l'omnivoyant le regarde avec le mode de vision $V(a)$ et cette vue du tableau ne fait que refléter la vue inverse que le sujet a lui a adressée : $V'(a) = I V(a)$, où I est l'opération d'inversion dans un miroir.

Lorsque l'on multiplie les sujets du voir à l'infini, l'essence abstraite du voir prend les différentes valeurs concrètes $V(a)$, $V(b)$, $V(c)$, ... ; mais on peut très bien prétendre qu'il s'agit alors de vues singulières, différentes les unes des autres, n'impliquant absolument pas qu'à l'état isolé, la vue abstraite $V(x)$ possède en acte simultanément tous ces modes particuliers, la réception de $V(x)$ dans les différents sujets pouvant avoir un effet individualisant qui n'entraîne aucune contrainte sur l'universel $V(x)$. En revanche, dans le cas de l'omnivoyant, il regarde simultanément tous les sujets qui le contemplent et possède bien simultanément des modes de visions qui peuvent être tout à fait opposés. Ici on est obligé de reconnaître que l'omnivoyant est une entité unique regardant en même temps dans toutes les directions et englobant par là simultanément en acte tous les modes du voir ; l'objectivation de l'essence abstraite du voir dans le tableau contraint donc ici la pensée à affirmer la nécessité du passage de l'essence abstraite à l'essence absolue qui en est la vérité.

22. Le principe du maximum postule que là où il existe du plus et du moins, il existe aussi le maximum, le parfait. Ce principe joue un rôle clef dans les démonstrations de l'existence de Dieu du *Monologion*. On en trouve aussi des traces dans la *quarta via* de Thomas d'Aquin. Sur la signification du principe du maximum, en particulier chez Anselme de Canterbury, cf. J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 87-131.

LA MANUDUCTIO VERS LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

À partir du chapitre IV, le contexte change notablement. Nicolas interpelle un moine et lui énonce ce qu'il doit faire, et plus encore ce qu'il doit dire. Il s'agit maintenant d'une démarche de foi explicite. D'une élucidation philosophique de la question du monde en direction de Dieu (étonnement), on passe à une exploration approfondie de l'expérience de la vision en première personne (le terme *video*, « je vois », revient constamment) de l'omnivoyant, guidée, dirigée par Nicolas et visant à disposer autant que faire se peut celui qui s'y livre à l'expérience mystique.

Chaque chapitre de cette seconde partie correspond à peu près à une séquence méditative, au cours de laquelle un aspect de la vision de l'omnivoyant et de la vision de Dieu qu'elle symbolise est abordé. On n'observe pas, semble-t-il, de progression linéaire de chapitre en chapitre, chacun se contente de dévoiler quelque aspect nouveau, mais sans qu'un ordre rationnel apparaisse clairement, sinon sur la fin où la séquence Vie Trinitaire/Incarnation/Union hypostatique se dessine. La multiplication des points de vue a simplement pour but d'explicitier les différents aspects du riche contenu de la contemplation de l'omnivoyant.

En revanche, la plupart des séquences semblent structurées de manière identique :

1. Dévoilement d'un nouvel aspect de l'expérience de la vision de Dieu, à travers un trait caractéristique de la vision de l'omnivoyant.

2. Implications pratiques pour celui qui désire se rapprocher de Dieu (répercussions éthiques du dévoilement).

3. Aspect affectif. Émerveillement, Admiration (qui remplace l'Étonnement de la première partie). Action de grâce, Louange. Découvertes de prolongement possibles. Ce pas en avant vers l'accomplissement met celui qui contemple en mesure de percevoir un prolongement du premier point à d'autres dimensions (ce dernier élément est souvent introduit par « je vois maintenant »)²³. Il y a là une dynamique de progrès

23. « Je vois maintenant en un miroir, en un tableau, en une énigme la vie éternelle qui n'est autre que la vision bienheureuse », IV, 12 (HDG, p. 16/Cerf, p. 38) ; « Je vois Seigneur, que c'est par cette voie et nulle autre que l'inaccessible lumière, la beauté et la splendeur de ta face peuvent être approchées sans voile », VI, 21 (HDG, p. 24/Cerf, p. 43) ; « De là maintenant je vois que si j'écoute ton verbe qui en moi ne cesse de parler... », VII, 26 (HDG, p. 27/Cerf, p. 46) ; « J'ai découvert que le lieu où tu te trouves sans voile est entouré par la coïncidence des

particulièrement intéressante : un ajustement pratique qui colle à ce qui se découvre dans le voir et qui provoque un supplément de conscience chez celui qui contemple, un supplément qui induit un nouveau développement du voir, et ainsi de suite. On se trouve devant une dynamique d'intensification de la conscience qui se nourrit et se renforce d'elle-même. Quel en est le terme ?

Le but est d'intensifier le voir, plus exactement de passer d'un voir humain ordinaire accidentel, réduit (car 1° ne représentant qu'une des intentionnalités possibles, à côté d'autres, telles que l'ouïe, l'odorat, le toucher, le sentiment, l'intelligence, etc. et 2° seulement susceptible de voir dans telle direction et pas telle autre) à un voir plus fondamental, plus originaire, un voir que je qualifierais volontiers de substantiel ; tout se passe comme si, à travers ces dévoilements et ces avancées successives, Nicolas s'efforçait d'unifier l'être de celui qui contemple de sorte qu'il voie véritablement, qu'il voie « de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces », que toute sa personne, toutes ses facultés ne soient que voir et que ce voir soit d'une intensité telle qu'il perce littéralement le voile des apparences pour viser Dieu tel qu'il est.

Dans le cas de Dieu, Nicolas insiste à plusieurs reprises dans le *De Visione Dei* : voir et être coïncident²⁴ ; en lui, écouter, sentir, ressentir, comprendre, etc., c'est voir et le voir divin est toutes ces choses, comme il est aussi créer, garder, se mouvoir, aimer, et aussi toutes les passivités correspondantes : être vu, être créé, être mû, compris, écouté, etc.

Par la mise en œuvre d'une attention extrême portant sur Dieu, par l'unification de son être par la connaissance de soi, l'acquisition des *habitus* et en particulier des vertus, par l'ouverture à la Parole du Verbe qui, en décentrant l'homme, lui procure la possession effective de lui-même en assurant le commandement de la raison sur les sens, l'homme, semble-t-il, peut rapprocher son propre voir de ce voir divin. Lorsque son être est unifié, son regard devient riche de tout l'être qui se positionne derrière lui et se manifeste à travers lui. Est-il possible qu'à l'instar de Dieu, l'homme ne soit que regard ?

contradictoires et c'est le mur du Paradis où tu habites », IX, 37 (HDG, p. 35/Cerf, p. 51) ; « Je vois avec toi qu'absolue est l'infinité à laquelle ne convient ni le nom de créateur créant, ni celui de créateur créé, et alors je commence à te voir sans voile et à entrer dans le jardin des délices », XII, 50 (HDG, p. 43/Cerf, p. 58) ; « Et je vois que tu es la mesure incommensurable de toutes choses, de même que je vois que tu es la fin infinie de tout », XIII, 57 (HDG, p. 48/Cerf, p. 62).

24. *De Vis. Dei*, X, (HDG, p. 35-38/Cerf, p. 51-54).

Dans ses développements fascinants sur l'identité en Dieu du voir et de l'être vu, du créer et de l'être créé, Nicolas arrive à la conclusion que ce n'est pas seulement dans le cas de Dieu que le voir est identique à l'être mais qu'il en va de même pour l'homme. La créature n'est que dans la mesure où elle voit Dieu. Ce voir qui fait être la créature n'est évidemment pas à identifier purement et simplement avec l'activité accidentelle que nous désignons ordinairement par ce terme, car après tout des aveugles qui ne voient absolument rien n'en existent pas moins tels que nous. « Voir Dieu » consiste à faire l'expérience du monde qui nous entoure : dans le cas des créatures les plus nobles comme les hommes et les animaux, cela passe par la connaissance intellectuelle et la perception sensible ; mais même les plantes perçoivent au moins confusément leur environnement et s'y adaptent ; le cas de l'héliotrope ou tournesol, qui tout au long du jour s'oriente vers le soleil, portait, nous le savons, le philosophe Proclus à un émerveillement sans cesse renouvelé au point qu'il y voyait une image particulièrement pertinente du fait que tous les êtres sont suspendus à la contemplation de l'Un et le prient.

D'où vient en effet que l'héliotrope se meut en accord avec le Soleil, le sélénotrope avec la Lune, tous deux faisant cortège, dans la mesure de leurs forces, aux luminaires du monde ? Car tous les êtres prient selon le rang qu'ils occupent, ils chantent les chefs qui président à leur série tout entière, chacun louant à sa manière, spirituelle, rationnelle, physique ou sensible : ainsi l'héliotrope se meut-il autant qu'il lui est facile de se mouvoir, et si l'on pouvait entendre comme il frappe l'air durant qu'il tourne sur sa tige, on se rendrait compte à ce bruit qu'il offre une sorte d'hymne au Roi, tel qu'une plante peut le chanter [...]. Le lotus lui aussi manifeste son affinité avec le Soleil : sa fleur est close avant l'apparition des rayons solaires, elle s'ouvre doucement quand le Soleil commence à se lever, et à mesure que l'astre monte au zénith, elle se déploie, puis de nouveau se replie lorsqu'il s'abaisse vers le couchant. Or quelle différence y a-t-il entre le mode humain de chanter le Soleil, en ouvrant ou fermant la bouche, et celui du lotus, qui déplie et replie ses pétales²⁵ ?

Même les minéraux sont « sensibles » à leur environnement par le biais de forces auxquelles ils sont soumis ; il existe entre les différentes parties de l'univers une sympathie universelle qui fait que les éléments du monde

25. Proclus, *De Sacrificio et de magia*, 148.3-149.12, trad. fr. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 134.

vibrent au diapason les uns des autres. Plotin pensait que c'était là le fondement véritable de la perception : non pas tant une action extérieure d'un corps sur un autre corps ou d'un corps sur une âme (ce qui est proprement impossible, car le moins parfait ne peut agir sur le plus parfait) mais un lien par lequel une partie de l'univers qui s'appelle homme ou animal pouvait ressentir de l'intérieur, dans une sorte de vision intellectuelle²⁶, la présence, l'état d'une autre partie ; en résumé, en « percevant » au moins sommairement le monde qui les entoure, ce monde qui n'est pas autre chose que la théophanie de Dieu, son *explicatio*, les créatures « voient » pour ainsi dire Dieu et comme elles vivent de cette insertion dans ce grand Tout organique qu'est l'univers auquel elles participent, elles vivent bel et bien de cette « vision » de Dieu.

L'homme peut lui aussi être au contact de Dieu ou à tout le moins d'une de ses manifestations par le biais de cette connaissance qui procède de son enracinement dans le monde, ou – pour employer une expression aux résonances eckhartiennes – cette connaissance qui sourd de son propre fond. Mais chez lui cette connaissance est appelée à devenir consciente en s'élevant au niveau de la raison et de l'intellect. Or l'intellect, comme nous l'avons vu, est la faculté par laquelle l'être humain est capable de réflexion totale sur soi. La théophanie divine peut dès lors être non seulement perçue mais aperçue. Mais ce n'est cependant là qu'une possibilité ; l'homme peut se couper de son lien aux choses, de son enracinement dans le monde, dans une poursuite aliénante des biens extérieurs : c'est le sens de la célèbre exhortation de Dieu adressée à l'homme lui-même qui cherche à posséder Dieu et qui, désespérant de réaliser l'objet de son désir, s'entend dire ces mots montant du plus profond de ses entrailles : *Sois à toi-même et je serai à toi*. Possède-toi toi-même et tu me possèderas. Sois à toi-même c'est-à-dire : Connais-toi toi-même (allusion à cette herméneutique de l'existence par laquelle j'essaie de voir clair dans l'énigme que je suis à moi-même) ; développe les *habitus* (en particulier les vertus) par lesquels tu acquerras la maîtrise de tes différentes puissances ; oriente tout ton désir vers le Verbe, écoute-le résonner en toi ; c'est en te tournant vers lui que ta raison pourra régner sur ta sensibilité et que l'ordre dans ton âme te permettra de « voir » Dieu.

26. Cf. *Ennéades* IV, 5, § 3-7 ; VI, 9, § 8 ; R.-M. Mossé-Bastide, *La pensée de Plotin*, Paris, Bruxelles & Montréal, Bordas, 1972, p. 28-36.

L'INTELLECT ET LE SENS : IMMANENCE ET TRANSCENDANCE DE L'INTELLECT PAR RAPPORT À LA VIE SENSIBLE

Comment concevoir cette aperception de Dieu dans la théophanie de la création ? Nous avons vu auparavant qu'intellect et sens s'impliquaient mutuellement : l'intellect descend dans le sens pour s'actualiser et le sens, par l'intellect, parvient lui aussi à la réflexion totale. Ces deux modalités de la connaissance humaine que sont la perception sensible et l'abstraction intellectuelle forment une structure. Mais les deux pôles ont beau s'impliquer mutuellement, il en est un qui possède une priorité sur l'autre : c'est l'intellect. Cette faculté est plus proche de l'essence de l'âme, c'est pourquoi elle est plus parfaite ; le sens est comme son instrument.

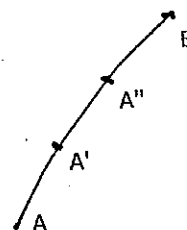
Comme le dit Thomas d'Aquin, le sens a pour fin l'intellect, mais la réciproque n'est pas vraie ; en effet « le sens est comme une participation incomplète de l'intelligence ». Cette citation apparemment banale est importante car Thomas défend, comme Eckhart et Nicolas de Cues après lui, la fameuse thèse de l'âme rationnelle comme seule forme substantielle du composé humain ; il n'y a pas en bref une âme végétative, une âme sensitive, une âme rationnelle reliées uniquement par des liens hiérarchiques, mais une seule âme remplit toutes ces fonctions et elle est de nature rationnelle. Or cette thèse induit des contraintes fortes sur les rapports entre sensibilité et intellect, que nous retrouverons nécessairement chez le Cusain comme chez le Docteur Angélique.

Thomas conclut de ce qui précède que, dans l'ordre réel, qui est l'ordre de perfection, l'intellect engendre la sensibilité²⁷. Selon l'ordre chronologique, la sensibilité vient avant l'intellect et reçoit celle-ci comme son support matériel ; mais cet ordre n'est que celui de la manifestation ou de la réception, ce n'est pas celui de l'ordre ontologique ou de production, qui est celui de la causalité efficiente et finale qui est inverse. Étant moins parfaite que l'intellect, étant son instrument, la sensibilité ne peut que procéder de l'intellect, ou, plus exactement, la sensibilité ne peut que procéder de l'essence de l'âme que par l'intermédiaire de l'intellect.

27. Je reprends ici des réflexions présentes dans J.-M. Counet, « Quelques conjectures sur les rapports entre christianisme et islam à partir de la pensée de Nicolas de Cues », in H. Pasqua (éd.), *Nicolas de Cues et l'Islam*, Leuven/Louvain-la-Neuve, Peeters/Institut Supérieur de Philosophie, 2013, p. 183-186. Sur cette problématique de l'engendrement de la sensibilité par l'intellect, cf. STh Ia q. 77 a. 7 ; K. Rahner, *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck & Leipzig, Rauch, 1939, p. 175-210 ; trad. fr. R. Givord et H. Rochais, *L'Esprit dans le monde*, Paris, Mame, p. 245-286.

Comment comprendre concrètement l'entrecroisement de ces deux ordres entre les deux facultés ? Pour ce faire, considérons un changement quelconque, gouverné par une causalité finale : pensons au développement d'un embryon, au mouvement vers le lieu naturel, ou à quelque autre mouvement.

L'état final B est donc ce qui guide tout le processus et tout le dynamisme moteur de l'agent. Spontanément nous nous plaçons d'un point de vue chronologique et nous disons que le mobile est dans l'état A, puis dans l'état A', puis dans l'état A'', et enfin dans l'état final B. Mais en réalité il serait plus exact de dire que le mobile, en A', est dans l'état B mais que cet état B est présent sous la modalité A' ; qu'ensuite en A'' le mobile est B mais B présent sous la modalité A'', puis enfin en B tel qu'il est en lui-même. Car la cause finale est présente intentionnellement dans les différentes étapes, dans les différents moyens qui y mènent ; les états A', A'' au moment même où le mobile les atteint, sont plus que la matérialité de A' et de A'' car ils sont gros des possibilités ultérieures en lesquelles le mouvement va se continuer et s'achever. C'est seulement une fois que le mobile a dépassé ces stades que A' est seulement A' et A'' seulement A'', car la présence intentionnelle²⁸ du terme final dans les étapes qui y mènent les a désertés.

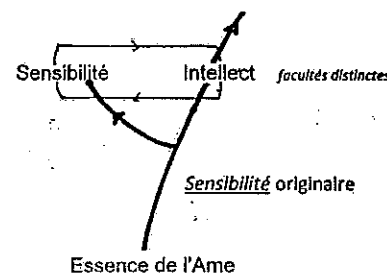


Appliquons ces considérations à l'intellect et à la sensibilité. L'âme, dans son élan vers son propre accomplissement (l'intellect) fait émaner d'elle à tout instant, constamment, la sensibilité, mais cette

28. Sur la notion d'*intentio* dans la philosophie médiévale, cf. A. Hayen, *La théorie de l'intentionnel selon Thomas d'Aquin*, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002 ; trad. fr. D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.

sensibilité est grosse de toutes les potentialités de l'intellect. Pour la distinguer de la sensibilité au sens étroit du terme, j'appelle cette sensibilité originaire la *sensibilité*. Cette *sensibilité* doit en fait être considérée comme l'intellect, mais donné sous la modalité de la *sensibilité* et ne faisant qu'un avec elle, car l'intellect est la fin du processus.

L'intellect advient ensuite à lui-même comme faculté distincte, donnant naissance par le fait même qu'il émerge de la *sensibilité* à un résidu qui est la sensibilité proprement dite. Le schéma de l'émanation des puissances de l'âme devient dès lors celui que vous avez ci-dessous :



Cette *sensibilité* originaire est ce qui fonde et explique la structure de dépendance mutuelle de l'intellect et de la sensibilité et le fait qu'en tant que faculté distincte, l'intellect compose une structure avec la sensibilité : ils ont besoin l'un de l'autre et cette dépendance mutuelle ne fait que traduire leur origine commune. Cette origine commune n'est autre que la *sensibilité* où le sensible est pétri d'intelligible et où l'intelligible n'est pas encore opposé au sensible.

L'intellect est donc actif sous deux modalités : l'une dans laquelle il saisit les intelligibles dans le sensible, ce qu'il réalise dans la *sensibilité* et l'autre dans laquelle il saisit les intelligibles séparés de la matière ; c'est dans la mesure où, faisant retour sur lui-même, il peut distinguer et comparer ces deux modes d'activité et les objets saisis qu'il peut VOIR l'intelligible séparé comme présent dans l'intelligible présent dans la matière et inversement. Si nous transposons cette problématique à la vision de Dieu en cette vie, nous pourrions dire que c'est en saisissant le monde comme le lieu où s'incarnent les formes, les contenus intelligibles que l'homme bénéficie d'une première expérience de Dieu. Mais c'est seulement lorsqu'il prend conscience que Dieu est transcendant par rapport à toutes ces manifestations, qui sont toutes des phénomènes, que le sujet

percevant découvrir avoir contribué à constituer, que Dieu est vu réellement comme Dieu. En d'autres termes, la double modalité d'existence de l'intellect permet la vision d'un Dieu immanent dans ses manifestations et pourtant transcendant, de sorte que ses figures, ses représentations doivent et puissent être dépassées pour entrer dans la ténèbre et s'avancer sur la voie de la théologie mystique.

LA QUESTION DES SIGNES DANS LE *COMPENDIUM* DE NICOLAS DE CUES

VINCENT GIRAUD

Le *Compendium*, rédigé en 1464, est l'une des dernières œuvres de Nicolas de Cues. On y retrouve les thèses majeures soutenues par la *Docte ignorance* et le traité *Des conjectures*, mais reprises cette fois à partir de la notion de *signum*, autour de laquelle s'organise l'unité de l'ouvrage et s'exprime son ambition philosophique. La première question et la plus urgente qui s'impose au lecteur est donc la suivante : pourquoi le Cardinal recourt-il au signe pour dire une nouvelle fois, et sur un autre mode, ce qu'il a déjà diversement exprimé dans l'œuvre antérieure ? Il ne s'agira pas tant, dans les pages qui suivent, de détailler la totalité de la doctrine cusaine du signe, moins encore de recenser les influences qui participent à sa formulation – un tel examen demanderait un exposé de plus vastes dimensions, et d'autres, du reste, l'ont déjà en partie mené¹. Ce qui importe ici davantage, c'est de prendre nettement la mesure de la nécessité et de la portée philosophique que revêt l'appel au signe dans la dernière pensée du Cusain. Or, il se trouve qu'à cette question le texte répond on ne peut plus clairement. Dans les dernières lignes de l'ouvrage, on lit une phrase en laquelle l'auteur exprime en termes simples l'ambition même de l'opuscule :

1. Voir, en particulier, M.-A. Schramm, « Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des *Compendiums* des Nikolaus von Kues », *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 33-4, 1979, p. 616-620 ; D. Thiel, « *Scientia signorum* und *Ars scribendi*. Zur Zeichentheorie des Nikolaus von Kues », in *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 22, 1), Berlin, De Gruyter, 1994, p. 107-125 ; K. Flasch, *Nikolaus von Cues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt, Klostermann, 1998, p. 628-633.