

La présence du dernier des Romains chez le premier des Modernes. Nicolas de Cues lecteur de Boèce

Jean-Michel Counet

Le lien qui relie Nicolas de Cues à Boèce est d'abord et avant tout, à notre avis, le partage d'un destin épochal similaire.

Boèce fait face à une situation difficile : l'Empire romain est en train de s'effondrer, un roi barbare est le maître de Rome et de l'Italie et les anciennes familles patriciennes en sont réduites à quêter ses faveurs. Sur le plan culturel et intellectuel, la civilisation gréco-romaine est elle aussi en perte. La connaissance du grec recule de plus en plus. On a souvent glosé sur le caractère démesuré du programme philosophique de Boèce qui envisageait de traduire en latin tout Platon et tout Aristote ; on sait ce qu'il en est advenu. Mais on oublie de prendre conscience que cette démesure du projet boécien était à la mesure de l'ampleur du désastre : pour maintenir les classiques philosophiques grecs accessibles et lutter ainsi à contre-courant, un effort énorme était indispensable. Enfin, Boèce fut lui-même touché personnellement par le malheur. Le tableau qu'il dresse de lui-même au début de la *Consolation de la Philosophie* n'est pas simplement une grande page littéraire, mais aussi l'expression d'une réalité.

La situation dans laquelle évolue Nicolas de Cues n'est pas tellement différente ; la vision du monde sur laquelle s'est bâtie la société médiévale est profondément ébranlée comme Hans Blumenberg l'a bien mis en évidence dans sa *Légitimité des Temps Modernes*¹. Le Moyen Âge se représentait volontiers le cosmos comme un ensemble de niveaux hiérarchiquement ordonnés permettant à l'homme de s'élever, à la manière de l'échelle de Jacob, de la

¹ Voir aussi sur ce point Inigo Bocken, *L'art de la collection. Introduction historiographique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain, Peeters, coll. « Philosophes Médiévaux » 48, 2007, p. 3-6.

terre jusqu'au ciel. Mais cet ordre ontologique, voulu par Dieu et perçu aisément par l'homme, a volé en éclats sous les coups de boutoir du nominalisme radical, et de la *potentia absoluta* qui lui est associée; il n'y a désormais plus d'ordre d'objectif qui s'impose à l'homme pour mener sa vie; la figure de Dieu s'est éloignée du monde car les motifs qui déterminent sa volonté sont maintenant définitivement hors de portée de l'intelligence humaine. La question se pose désormais avec acuité : quelle est la mesure dont Dieu va se servir pour jauger la valeur d'une vie humaine ? Quel est le sens de la vie humaine dans le monde ?

Cette crise de confiance envers l'ordre du monde se doublait pour Nicolas sur le plan politique et ecclésial d'une situation qui n'incitait guère à l'optimisme : le Saint-Empire romain germanique n'est plus que l'ombre de ce qu'il a été. Sans réforme ambitieuse, ses jours sont comptés. L'Église latine reste profondément marquée par le grand schisme d'Occident et les espoirs de renouveau placés dans l'institution conciliaire lors du concile de Constance se voient peu à peu démentis à Bâle : le Concile n'arrive pas à prendre en main l'intérêt commun de toute l'Église et sombre peu à peu dans des querelles entre factions et des comportements partisans. Quant à Byzance, elle est au bord de l'effondrement. Et si Byzance tombe, où les Turcs et l'Islam s'arrêteront-ils ?

Dans son existence personnelle, Nicolas rencontre lui aussi des difficultés : le procès dont il avait la charge auprès du Concile s'est terminé sur un échec et son action au concile de Bâle ne remporte pas le succès escompté; plus tard, il se heurtera, lors de sa grande Légation, à l'obstruction de milieux ecclésiaux hostiles aux réformes et, à Brixen, ses volontés de changer les choses subiront là aussi un démenti amer. Il est relativement facile de tenir des discours spéculatifs élevés au sujet de la coïncidence des opposés, mais autre chose est d'affronter concrètement les antagonismes effectifs et d'y faire face.

Hans Blumenberg attribue à Nicolas de Cues la pensée, jamais explicitée comme telle, mais présente selon lui derrière chacune de ses réflexions : « Que le Moyen Âge continue ». Boèce aurait pu lui aussi être gratifié du slogan similaire : « Que l'Antiquité continue » qui rend relativement bien compte de son projet intellectuel.

Face à cette perte de confiance en l'ordre du monde et la signification de la vie humaine, un certain nombre d'esprits lucides de la fin du Moyen

Âge se tournent à nouveau vers le *Timée*. Ce dialogue platonicien, connu principalement au Moyen Âge dans la traduction et le commentaire partiels de Calcidius, affirme avec force que le monde a été construit avec nombre, poids, mesure par un créateur calculateur et géomètre, qu'il possède une certaine consistance propre tout en reflétant la beauté du monde intelligible, et que l'homme y a été placé pour mener une vie morale.

Se tourner vers le *Timée* signifie se donner les moyens intellectuels pour en comprendre le message et discerner ce qui peut en être repris dans le cadre d'une vision chrétienne du monde. À cet égard, le problème ne se pose pas exactement dans les mêmes termes pour Boèce et pour Nicolas de Cues, dans la mesure où, pour le dernier des Romains, le christianisme est vraisemblablement davantage un legs familial, dans lequel il voit un champ d'application intéressant de la conceptualité philosophique, qu'une vision du monde et une forme de vie occupant le fond de son âme, laquelle se tourne manifestement plutôt vers la philosophie néoplatonicienne lorsqu'il en va du sens même de l'existence, comme on le voit dans la *Consolation*. Nicolas est, lui, un chrétien fervent, qui a manifestement repris dans la manière dont il comprend le sens de sa propre vie les grands axes de la doctrine évangélique et qui, dans le sillage tout à fait traditionnel d'un Anselme de Canterbury et de sa « *fides quaerens intellectum* », cherche à acquérir une intelligence philosophique de sa foi. En termes quelque peu lapidaires, on pourrait dire que Boèce est un philosophe qui s'intéresse au christianisme, et que Nicolas de Cues est un chrétien qui s'ouvre à la philosophie.

Pour Nicolas, la question de la compatibilité de la vision du monde du *Timée* avec la foi chrétienne se pose dès lors en des termes bien plus aigus que pour Boèce. Il ne pourra reprendre la doctrine platonicienne qu'en infléchissant le contenu sur un certain nombre de points. Boèce, et particulièrement dans la *Consolation* et les *Opusculs théologiques*, fait montre, avec une certaine hardiesse, d'une double appartenance, qui a bien été remarquée et parfois dénoncée par certains esprits perspicaces dès le Haut Moyen Âge². Nicolas s'autorise de Boèce pour chercher sa propre voie. Ces deux aspects font l'objet du présent article.

² Cf. Pierre Courcelle, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1967.

1. Le rôle symbolique des mathématiques pour la théologie

Boèce, on le sait, écrit un manuel d'arithmétique et un manuel de musique théorique. Selon Alain Guillaumin, ces deux traités ont pour but ultime de permettre la compréhension du texte même du *Timée*. Platon y fait appel en effet à des propriétés arithmétiques et harmoniques complexes, en particulier pour la création de l'Âme du monde, qui demandent, pour être comprises, un solide bagage en ces matières.

Dans l'optique pythagoricienne que Platon déploie dans le dialogue précité, les réalités mathématiques sont le symbole des réalités divines. La docte ignorance – dont Pythagore est en réalité l'inspirateur puisque c'est lui qui créa le terme même de philosophie, dont la signification est identique à celle de *docta ignorantia* : une sagesse, une connaissance qui se sait intrinsèquement limitée, en particulier à l'égard des réalités divines – s'opposant à toute connaissance directe et effective sur Dieu, le seul biais selon Nicolas de Cues pour acquérir quelque connaissance limitée sur Dieu, est celui des symboles. Et parmi les symboles des réalités divines, les entités mathématiques l'emportent sur les autres, car elles sont immuables en leur genre. Il se réclame à cet égard de Boèce, lequel, avec Augustin, avait déjà légitimé en contexte chrétien le recours à l'analogie des réalités mathématiques pour aborder la théologie. Nicolas y va d'ailleurs d'un « notre Boèce », à l'instar de « notre Augustin », qui situent tous deux les penseurs chrétiens dans le sillage de leurs prédécesseurs païens :

Ainsi Boèce, le plus instruit des Romains, affirmait que personne ne pouvait atteindre la connaissance des choses divines s'il manquait complètement de pratique en mathématiques.

Pythagore, le premier des philosophes et par le nom et en réalité, n'a-t-il pas placé toute la recherche de la vérité dans les nombres ? Les platoniciens et aussi nos premiers penseurs qui l'ont suivi, comme notre Augustin et Boèce après lui, affirment que le nombre était indubitablement « le principal modèle dans l'esprit du Créateur » pour la création des choses. Comment Aristote, qui voulait se singulariser en réfutant ses prédécesseurs, a-t-il pu dans sa *Métaphysique* nous enseigner la différence des espèces, si ce n'est en les comparant elles-mêmes aux nombres... Même le platonicien Aurelius Augustinus, quand il faisait ses recherches sur la quantité de l'âme, sur son immortalité et sur d'autres matières très profondes, recourut aux mathématiques comme à une aide. Cette voie

semble avoir plu à notre Boèce, au point qu'il affirmait constamment que toute la doctrine de la vérité est comprise dans le nombre et la grandeur [...].

Avançant sur ce chemin des Anciens, nous nous joignons à eux et nous disons, puisqu'aucun chemin ne s'ouvre pour accéder aux choses divines si ce n'est à travers des symboles, que nous pourrions faire usage des signes mathématiques comme étant les plus adaptés en raison de leur irréfutable certitude³.

Je fus conduit – par, je crois, un don du Père des lumières de qui vient tout don excellent – à embrasser les choses incompréhensibles dans la docte ignorance, en dépassant les vérités incorruptibles humainement connaissables⁴.

La venue en Italie d'une délégation grecque pour participer au concile de Florence-Ferrare en 1437-1438 fut l'occasion d'un regain d'intérêt pour le fondateur de l'Académie dans le monde latin ; Platon était alors connu seulement par des textes lacunaires (*Timée*) ou peu diffusés (*Ménon*, *Phédon*), et un certain nombre d'intermédiaires (Macrobie, Augustin, Boèce...). Le célèbre écrit de Gémiste Pléthon, dénommé habilement *De Differentiis*, écrit en 1439, résume manifestement les entretiens que le célèbre défenseur de Platon a eus avec les humanistes florentins réunis autour de Leonardo Bruni. Ces entretiens et l'écrit qui les a résumés accrurent l'intérêt déjà présent pour Platon⁵ chez les humanistes occidentaux. La question des mérites respectifs de ces deux philosophes devint dès lors un topos incontournable chez ceux qui se piquaient de philosophie⁶.

³ *La docte ignorance*, I, XI, 31-32, trad. Pasqua.

⁴ *La docte ignorance*, III, 263, lettre postface, trad. Pasqua.

⁵ Cf. le *Trois livres de disputes dialectiques* de Lorenzo Valla, paru quelques mois après le *De Differentiis* (mais peut-être indépendamment de lui ; il est même possible que l'ouvrage de Pléthon ait été influencé par Valla). Mentionnons aussi la *Défense d'Aristote* de Georges Scholarios (auquel Pléthon répondit par sa *Réponse*, où l'influence de Valla se fait d'ailleurs sentir), la *Comparatio Platonis et Aristotelis* de Georges de Trébizonde, qui favorisait clairement Aristote, ce qui lui valut la réponse de Bessarion, *Contre les calomniateurs de Platon* (1464), etc. Sur ce point, cf. François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les Classiques de l'humanisme », 1956, p. 315-365.

⁶ Les analyses de F. Masai, qui s'inscrivent en faux contre les assertions d'A. Della Torre (*Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, p. 462) selon lesquelles les Latins étaient très peu préparés à recevoir le message de Pléthon, sont assez convaincantes. Cf. F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, op. cit., p. 332-344.

Dans le Prologue de son *De Differentiis*, Pléthon s'exprimait en ces termes :

Les Anciens, aussi bien les Grecs que les Romains, tenaient Platon en beaucoup plus haute estime qu'Aristote. La plupart de nos contemporains, au contraire, surtout en Occident, s'imaginent être plus savants que les Anciens et admirent Aristote plus que Platon. C'est Averroès, un Arabe, qui les en a persuadés, lui qui décerne à Aristote l'éloge le plus grand en osant déclarer qu'il a, de la manière la plus parfaite, exposé dans ses livres la sagesse de la nature.

Comme, pour tout le reste, Averroès a certes été d'une grandeur incomparable, je n'oserais pas exprimer à la légère une appréciation à son propos. Mais, en réalité, en ce qui concerne l'âme, il s'égara au point de ne pas craindre de prétendre que l'âme est périsable.

Quand on se rend responsable d'une telle ignorance et d'une telle folie, en quelle affaire importante sera-t-on capable de porter un jugement? Au fait, Aristote ne paraît pas avoir, pour son compte, enseigné cette erreur. Il faut en effet savoir dire la vérité et ne point calomnier Aristote, même s'il a lui-même calomnié la plupart de ses prédécesseurs. Pour moi je ne crois pas permis de rendre calomnie pour calomnie, même à un calomniateur. Comme il existe encore à présent des gens pour donner la préférence à Platon, nous voulons leur témoigner notre faveur et redresser l'avis des autres – si du moins ils ne se montrent pas trop amis des querelles – en traitant brièvement des différences entre les deux philosophes et en montrant combien l'un est inférieur à l'autre. Les démonstrations ne seront ni longues ni chicanes, mais aussi brèves que possibles⁷.

Tout d'abord, ce Dieu suprême de toutes choses, Platon en a fait le créateur de toute la réalité intelligible et séparée et, par son intermédiaire, de la totalité du ciel. Aristote, lui, ne l'a absolument pas établi créateur de quoi que ce soit, mais seulement moteur du ciel que nous voyons. Même si l'on pense qu'il était d'avis que Dieu soit créateur, comme il ne l'a cependant jamais affirmé ouvertement, il aurait alors fait preuve de fausseté dans la mise par écrit de sa philosophie en dissimulant l'œuvre de la plus grande de Dieu et célébrant abondamment ce qui est de loin inférieur. Mais quelqu'un dira peut-être qu'il établit Dieu comme fin et cause finale. En vérité il ne semble pas avoir dit cela avec toute la sincérité requise, ni qu'ainsi il ait attribué

⁷ Traduction F. Massi dans son livre *Pléthon et le platonisme de Mésire*, op. cit., p. 330. La suite de la traduction est mienne.

à Dieu une véritable dignité, puisqu'il ne l'établit pas comme fin de la nature des choses singulières mais seulement de leur mouvement⁸.

Pléthon défend résolument la supériorité de Platon sur Aristote. Remarquons que ce n'est pas tant Aristote qu'Averroès et l'interprétation erronée du Stagiritte que ce dernier a propagée à travers le Moyen Âge latin que Pléthon critique. Cependant, Aristote doit être clairement déclaré inférieur à Platon comme l'avaient compris les Anciens, tant grecs que latins. Une des lignes argumentatives principales de Pléthon, la première qu'il développe, en faveur de Platon, consiste en une comparaison des conceptions respectives de Dieu posées par Platon et Aristote. Le Dieu d'Aristote est jugé à la fois insuffisamment transcendant (il est lié à une sphère céleste dont il est le Moteur; il est donc lié fonctionnellement à la matière) et trop détaché du monde créé, dont il n'est pas cause efficiente⁹. Aristote n'admet d'ailleurs, insiste Pléthon, aucune génération éternelle : les seules générations admises se déroulent dans le temps et ne concernent donc que le monde sublunaire; Platon, en revanche, admet les générations éternelles et, comme le montre le *Timée*, il conçoit la

⁸ Gémiste Pléthon, *De Differentiis*, Prol. et c. 1, PG 160, 889A-891A : « Οἱ μὲν ἡμῶν παλαιότεροι καὶ Ἡλιόφων καὶ Ῥωμαῖον Πλάτωνα Ἀριστοτέλους πολλὰ τῷ μέτῳ προτίμων τῶν δὲ νῦν, καὶ μάλιστα τῶν πρὸς ἐσπέραν οἱ πολλοί, ὅτε ἐκείνων σοφώτεροι οἰόμενοι, γεγονέναι, Ἀριστοτέλην τῆς Πλάτωνος θαυμάζουσιν, Ἀβερρόει τινὶ Ἀραβί περὶ τοὺς μόνον Ἀριστοτέλη φασκοντα τέλειον τῆς φύσεως ἐς σοφίαν ἔργον ἀποτελεσθαι, ἀνδρὶ εἰ μὲν τέλλα σπουδαῖοι οὐκ ἂν οὕτω βρῆδως εἰπὲν ἔχοιμι, τὸν μέντοι περὶ νοητῆς λόγον οὕτω φανῶς ὡς καὶ θνητὴν αὐτὴν τίθεσθαι. Καίτοι ὅς γ' ἂν τῶν τὴν ἡμαθίαν τυγχάνοι ἡμαθαίνων, τίνος ποτ' ἂν σπουδαῖον πράγματος κριτησίγοντο ἄξιός; καὶ ταῦτα οὐδ' Ἀριστοτέλους αὐτὴν δοκῶντος τὴν ἡμαθίαν ἡμαθαίνειν; γὰρ γὰρ τῶν τῶν λέγειν καὶ μὴ συκοφαντῶν τὸν ἄνθρωπον, καίτοι πλείστους γὰρ τὸν πρὸ αὐτοῦ σεβασκοπανηκότα. Ἀλλ' εἰ μὴ οὐδὲ τὸ συκοφαντῶν ἀντισυκοφαντεῖν εὐαγὲς εἶναι δοκεῖ, ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν εἰσιν οἱ Πλάτωνι μέλλον τὴν ψῆφον τίθενται, ἡμεῖς τοῦτος τῷ χαριζόμεναι κάκείνους, εἰ μὴ σφόδρα φιλονεικάως ἔχουσιν, πανορθοῦντες, βραχέα περὶ ὧν διαφέρονται τῷ ἄνθρωπῳ ἐροῦμεν, καὶ δειξόμεν τὸν ἄνθρωπον τῶν ὀφείλων οὐ μικρόν λατρεύμενον οὐ μικρὰς οὐδ' ἐριστικὰς, ἀλλ' οἷς οἷον τὸ διὰ βραχυτάτων ποιούμενοι τὰς ἀποδείξεις. Πρῶτον μὲν οὖν τὸν πάντων βασιλέα Θεὸν Πλάτων δημιουργόν τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς πάντῃ οὐσίας, καὶ δι' αὐτῆς τοῦ παντός τοῦδε οὐρανοῦ τίθειται. Ἀριστοτέλης δὲ δημιουργόν μὲν οὐδένως οὐδέμιον αὐτὸν φησιν εἶναι, ἀλλὰ μόνον τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινήσκον· καὶ εἰ μὲν οἰόμενος εἶναι γὰρ δημιουργόν, ἔπειτα οὐδαμῶς λέγει, φαῦλας; ἐν ἐξέσθῃ τοι τὴν αἰτοῦ φιλοσοφίαν, τὸ μὲν μέγιστον τοῦ Θεοῦ ἔργον ἀποσιπῶν, τὸ δὲ πολὺ τοῦτο μὲν μόνον σεμνύνων. Ἀλλὰ φαν' ἂν τίς ὡς καὶ τέλος αὐτῶν, καὶ τελικὸν αὐτῶν τίθειται. Ἀλλ' οὐδὲ τούτο φανήσεται πᾶν σεμνῶς λέγων, οὐδὲ ἀξίως τοῦ Θεοῦ, εἰ γὰρ οὐ εἶναι οὐδὲ τῆς οὐσίας, ἔκαστον ἰδίᾳ τῆς κινήσεως μόνῃς τέλος αὐτὸν τίθειται.

⁹ Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée*, fait remarquer qu'un être qui n'est pas suffisamment séparé d'un autre ne peut produire, ni gouverner, ni ordonner ce dernier : « Toute cause démiurgique est transcendante à ce qu'elle produit, en revanche ce qui est mêlé aux êtres produits et qui se souille à leur contact est sans vigueur, sans effacement, incapable de les façonner et de les mettre en ordre. » (trad. Festugière) In *Timaeum* V, 202. 14-17.

divinité comme génératrice du ciel¹⁰ : cette création n'est pas à comprendre comme une création *ex nihilo* mais peu importe. Le *Timée* est donc explicitement mobilisé par Pléthon dans sa démonstration de la supériorité de Platon en ce qui concerne la conception de la divinité. Dans sa réponse à Scholarios, Pléthon ajoutera quelque chose qui n'était pas présent dans son argumentation première, à savoir que la conception platonicienne de l'action créatrice de Dieu est plus proche de la conception chrétienne de la création¹¹.

Dans la comparaison qu'esquisse Pléthon, Aristote est clairement distingué de ses disciples arabes, lesquels, pour la plupart, ont ajouté aux thèses strictement aristotéliennes une doctrine de la création du monde par émanation à partir de Dieu. Pléthon s'en tient à l'Aristote historique et déconstruit de cette manière des pans entiers de la scolastique médiévale, laquelle a souvent lu Aristote à travers le prisme émanatiste d'Avicenne, sans percevoir la différence entre le péripatétisme au sens large et la doctrine historique précise du Stagirate.

Retenons en tout état de cause que ce n'est certainement pas un hasard si Gémiste Pléthon rencontre le succès que l'on sait auprès des Florentins cultivés lors de ses conférences sur les mérites comparés de Platon et d'Aristote : c'est précisément la conception platonicienne de la genèse du monde telle que rapportée dans le *Timée* et la cosmologie mathématique qui en découle qui sont jugées nettement supérieures théologiquement à la conception aristotélienne et qui fait pencher la balance du côté de Platon. Tout le monde souligne que c'est la forte impression faite par Pléthon qui détermina Cosme de Médicis à mettre sur pied une Académie platonicienne à Florence dont Ficin allait être la cheville ouvrière, mais on ne met pas assez en lumière que cette impression particulièrement forte s'expliquait par le fait que le *Timée* développait une doctrine qui rencontrait manifestement les aspirations de bon nombre d'esprits déconcertés par un contexte culturel, politique et ecclésial difficile.

¹⁰ Gémiste Pléthon, *op. cit.*, 1, 892B : Ἀπορον δὲ καὶ τὸ γένεσιν ποτεν αἰδίων ὄντων, μᾶλλον δὲ ἐν τῶν ἀθανάτων. Ἐξ οὗ ὁ δῖλος ἐστὶν Ἀριστοτέλης ὥστερ καὶ ἄλλο ἴσως τινὲς, ἢ κατ' αἰτίαν γένεσιν καὶ τὴν χρονίην γογγύζον ἔπασθαι ἐξ ἀνάγκης, οὐχ ὥστερ Πλάτων τῷ ψυχῇ ἐν μὲν τῷ Φαίδρῳ ἀνένηντο, δηλονότι τῷ χρόνῳ, γεννητὴν δ' ἐν τῷ Τίμαιῳ δηλονότι τῇ αἰτίᾳ τῷδε μόνος, δῖλος ἐστὶν οὗ πάντος ἐπομένην τῇ κατ' αἰτίαν γένεσιν καὶ τὴν χρονίην δοξάζον.

¹¹ Il y avait là certainement la volonté de donner des signes extérieurs d'attachement à la foi chrétienne alors que Scholarios commençait à nourrir des soupçons sur les véritables convictions de Pléthon. Cf. à ce sujet, F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, *op. cit.*, p. 326-327.

Nicolas de Cues hérite de cette question et des termes dans lesquels Pléthon la posait à Florence pour son public latin¹². Il reprend vraisemblablement à Pléthon cette idée d'un aristotélisme épuré¹³ qu'il met lui-même en scène dans sa *Docte ignorance* et il mentionne explicitement dans ce même ouvrage l'affirmation platonicienne de la possibilité des générations éternelles¹⁴. Fidèle à son tempérament philosophique, il cherche sa voie dans

¹² Même si Nicolas de Cues n'a pas assisté aux conférences de Florence, puisqu'il dut partir rapidement pour l'Allemagne en mission pour Eugène IV, il en avait eu vraisemblablement un avant-goût lors de discussions avec Pléthon à Byzance, lors de la longue attente des bateaux qui devaient conduire la délégation grecque en Italie.

¹³ *La docte ignorance*, II, 9, 142, p. 150 : « Les platoniciens affirmaient que les vraies formes sont dans l'âme du monde avant d'être dans les choses, selon une priorité de nature et non de temps. Cela les péripatéticiens ne l'acceptèrent pas parce que, disaient-ils, les formes n'ont d'être que dans la matière, et elles sont dans l'intelligence par abstraction qui, de toute évidence, part des choses ». L'aristotélisme semble ici dégagé de toute perspective cosmogonique dont beaucoup de ses interprétations médiévales avaient été affubées. Il suffit de penser ici à la doctrine émanatiste d'Avicenne qui considérait que Dieu est source d'un flux d'être se déployant en un certain nombre de niveaux comprenant chacun une sphère céleste, dotée d'une âme rationnelle, et d'une intelligence présidant à son mouvement ; ce n'est qu'après neuf niveaux successifs de cette nature que le flux d'être donne naissance au monde sublunaire qui est le nôtre. Dans cette doctrine émanatiste, les formes existent à une grande multiplicité de niveaux : en Dieu sous une forme totalement simple, en chacune des dix intelligences sous une forme intellectuelle, en chaque âme céleste, sous une forme rationnelle et imaginative, et enfin sous une forme matérielle dans le monde sublunaire, sans compter leur existence dans les intellects humains et les diverses sensibilités animales. De ce point de vue, LA forme n'existe pas ; ce qui existe, ce sont LES formes présentes sous une série pratiquement indéfinie de modalités distinctes, chacune dotée d'un statut ontologique particulier. Cette perspective se retrouvera notamment chez Albert le Grand et se diffusera par son intermédiaire dans le monde scolastique latin. Ce qui est remarquable précisément chez Nicolas de Cues, c'est que ce kaléidoscope de formes est précisément absent : s'il y a une Âme du monde, en toute rigueur de termes, cela ne peut être que Dieu. En d'autres mots, Nicolas laisse sciemment de côté le « péripatétisme » albertiste du flux d'être et fait référence à un aristotélisme épuré, assez proche à cet égard de celui qui est le nôtre aujourd'hui. On peut supposer que des conversations avec Pléthon aient joué un rôle dans la prise de conscience par Nicolas du décalage entre le péripatétisme gréco-arabe-latin et l'aristotélisme historique et son souci de coller de près à ce dernier.

¹⁴ *La docte ignorance*, II, 9, 143, p. 150 : « [...] les platoniciens préféraient penser qu'une telle multiplicité d'exemplaires distincts se trouvait dans la nécessité de complexion, conformément à l'ordre naturel, à partir d'une raison infinie dans laquelle tout est un. Ils ne croyaient pas toutefois que ces exemplaires ont été créés par celle-ci, mais qu'ils en descendent de telle façon qu'il ne soit jamais vrai de dire : "Dieu est" sans qu'il soit vrai de dire aussi : "L'âme du monde est" ». Ils affirmaient ainsi que cette dernière est l'explication de l'esprit divin, de sorte que toutes les choses, qui sont un exemplaire unique en Dieu, sont dans l'âme du monde multiples et distinctes ».

une conciliation, dans un irénisme philosophique non dépourvu cependant de fermeté et de détermination.

Nicolas de Cues va relire le *Timée* avec l'aide de divers relais de la tradition (Boèce, les Chartains, en particulier) en se demandant si la perspective développée par Platon dans ce traité peut être reprise dans ses grandes lignes ou être reconfigurée pour s'accorder avec le christianisme. Peut-on à partir d'elle s'assurer un abord sûr au monde ou bien celui-ci reste-t-il fondamentalement problématique, comme le nominalisme l'aurait conclu ?

Nicolas de Cues va conclure que la perspective du *Timée* peut être reprise, moyennant un certain nombre d'adaptations doctrinales. On retrouve dans ses premières œuvres, en particulier dans la *Docte ignorance*, des échos du dialogue platonicien, échos qui nous montrent que cette œuvre appartient bien à l'arrière-plan de la pensée cusane et oriente effectivement le questionnement de celle-ci.

1.1. Configuration harmonique des éléments et création ex nihilo préalable

Le monde dans son ensemble et les choses qu'il contient sont des *artificia Dei* et Dieu, dans son œuvre démiurgique, a utilisé les arts libéraux du *quadrivium*, l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie pour conférer au monde un ordre et une beauté qui suscitent l'admiration.

Nicolas insiste en disant que ce sont bien les mêmes arts dont nous nous servons pour rechercher les proportions des choses, des éléments et des mouvements qui ont servi au créateur pour son œuvre. La nature est donc un livre dont l'écriture est mathématique, pour reprendre les termes de Galilée. L'homme a par conséquent les capacités pour chercher et découvrir les relations entre les choses, même s'il est certain que l'esprit fini de l'homme ne pourra jamais découvrir toute la profondeur de l'usage divin des nombres, proportions et des figures. Le livre de la nature est écrit en langage mathématique, mais Dieu seul en possède la clef définitive. L'homme comprend assez le monde pour y pressentir une intelligibilité et une profondeur supérieure, mais il saisit aussi qu'il n'arrivera jamais à complètement comprendre le monde : l'effort qui résulte de cette contemplation du cosmos est l'admiration, qui dépasse de loin le simple étonnement. L'étonnement disparaît lorsqu'est connue la raison explicative du phénomène, mais l'admiration subsiste en dépit de toutes les explications fournies car celles-ci

n'épuisent pas complètement le mystère de l'objet sur lequel elle porte. On notera dans l'extrait qui suit l'écho de la doctrine platonicienne du *Timée* teintée ici d'une tonalité presque kantienne qui relie, dans la contemplation de la beauté du cosmos, le pressentiment d'un ordre, d'une finalité et l'impossibilité de l'explicitier rationnellement :

Qui n'admirerait cet Artisan, qui usa d'un tel art dans les sphères, les étoiles et les régions des astres, qu'il y a – sans une totale précision – à la fois une diversité et une harmonie de toutes choses. Il a réglé d'avance, dans un monde unique, les grandeurs des étoiles, leur place, leur mouvement, ordonnant les distances des astres de manière telle qu'aucune région ne serait ce qu'elle est, si elle n'était pas comme elle est, à la place où elle est et dans l'ordre où elle est, et l'univers lui-même ne pourrait être. Il a donné à toutes les étoiles une différence de clarté, d'influx, de figure, de couleur et de chaleur – cette dernière accompagne la luminosité en influant sur elle. Il constituait ainsi proportionnellement le rapport des parties entre elles, pour que dans chacune il y ait un mouvement des parties vers le tout : de haut en bas vers le centre pour les choses lourdes, du centre vers le haut pour les choses légères et autour du centre pour les planètes comme nous le percevons dans leur mouvement orbital.

Dans ces choses si admirables, si variées et diverses, nous expérimentons, par ma docte ignorance et en accord avec nos prémisses, que nous ne pouvons connaître la raison d'aucune des œuvres de Dieu, mais que nous ne pouvons que nous émerveiller, parce que le Seigneur est grand¹⁵.

Il y a tout de même quelques nuances importantes à apporter à cette reprise du paradigme géométrique et mathématique de la création démiurgique. Tout d'abord, Nicolas de Cues récusé la fameuse doctrine des trois principes de l'acte créateur : le démiurge, le modèle intelligible et la matière informe que le démiurge va pétrir de manière à y incarner le modèle. Le modèle intelligible, ainsi que la possibilité absolue, désignation métaphysique cusane pour la puissance pure de la *materia prima* préalable à tout acte créateur, n'existent qu'en Dieu. Dieu rassemble en lui toute la causalité de l'acte créateur. En tant que Trinité, il représente aussi bien la cause efficiente de

¹⁵ *Docte ignorantia*, II, 13, 178-179, trad. Pasqua, p. 175.

la genèse du monde, que la cause exemplaire, que le substrat métaphysique de toute genèse¹⁶. C'est là un lieu commun chez les Pères de l'Église¹⁷ et les auteurs du Moyen Âge que de critiquer les « erreurs » des philosophes au sujet des principes de la création. C'est là un lieu commun auquel souscrivent énormément d'auteurs, ce qui ne les empêche pas de reprendre par ailleurs beaucoup d'aspects de la doctrine du *Timée*¹⁸.

Ensuite, Nicolas fait bien entendu une place à la création *ex nihilo*. La distinction des différences au sein du chaos primordial, l'agencement des éléments distingués les uns des autres, et l'ornementation des différentes régions du donné produit à partir de rien sont traditionnellement inclus dans l'acte de création considéré globalement, comme le fait le texte biblique de *Genèse* 1, qui consacre beaucoup d'attention, une fois le ciel et la terre créés, à décrire les diverses séparations nécessaires à l'émergence de différents milieux futurs de vie qualitativement différenciés et les ornements que Dieu leur confère. Mais il y a cette étape préalable où quelque chose qui n'était pas en vient à exister, tiré du néant par l'action créatrice de Dieu. Ensuite, vient la phase de distinction et de séparation d'une multiplicité d'éléments, qui se voient perfectionnés, et reliés les uns aux autres pour le bénéfice du tout. Les arts du *quadrivium* n'interviennent que dans cette seconde phase logique de l'acte créateur globalement compris. Nicolas de Cues nous précise en effet que l'arithmétique a permis d'unir les éléments entre eux, la géométrie de leur conférer une figure et la musique de constituer une harmonie de proportions entre les différents éléments, qui sont mélangés dans tout ce qui existe. Les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres, mais cette transformation n'est possible que dans certaines limites fixées à l'avance ; jamais un élément ne sera tout à fait supplanté par un autre au point de mettre en péril la machine du monde. Ainsi, l'air présent dans l'eau

¹⁶ Dans la *Docte ignorantia*, le Verbe est assimilé au modèle intelligible des formes, et l'Esprit au lien qui unit les formes à la possibilité absolue pour leur actualisation dans le monde créé (le *spiritus*). Quant à la possibilité absolue elle-même, elle n'existe également qu'en Dieu en tant que minimum sur l'échelle de l'être.

¹⁷ Pour une analyse fouillée de cette critique chez les Pères de l'Église, cf. Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964.

¹⁸ Parmi les exceptions notables à cette critique des philosophes au xiv^e siècle, on notera Thierry de Chartres et Abélard. À ce sujet, cf. Jean-Michel Counet, « Interférences entre le *Timée* de Platon et le récit biblique de la création dans les commentaires du *Hexameron* au xiv^e siècle », *Les Études Classiques*, vol. 71, n° 1, 2003, p. 91-105.

ne peut-il se transformer entièrement en eau, car l'air environnant fournit un réapprovisionnement d'air en quantité suffisante ; les phénomènes de compensation ne prennent toutefois place qu'avec un effet de retard, permettant par conséquent de réelles variations d'un élément à un autre dans telle ou telle région limitée de l'univers ; c'est ainsi que s'explique l'apparition des corps de notre expérience courante, qui sont souvent caractérisés par des proportions et des disproportions particulières entre éléments, qu'on ne retrouve pas nécessairement dans les régions immédiatement voisines ; étant donné l'effet de retard des processus compensateurs, les composés peuvent avoir une durée de vie relativement longue pendant laquelle ils restent stables, avant de céder la place à des composés différents. Nicolas insiste, c'est flagrant, sur l'existence de ces proportions, de ces rapports harmoniques entre éléments, bien davantage que sur les proportions entre les différents mouvements célestes. La raison en est simple : les mouvements célestes ont toujours été considérés comme des mouvements régis par les mathématiques ; en revanche, que ce soit le cas aussi pour le monde sub lunaire n'était pas évident du tout. La Terre est devenue dans la pensée du Cusain un corps céleste comme un autre, elle a donc maintenant pleinement part à l'harmonie mathématique comme les autres planètes et étoiles de l'univers, ainsi qu'à l'harmonie entre ses composants. Le monde terrestre, en dépit de la labilité des éléments qui se transforment les uns dans les autres, garde un ordre stable suffisant pour permettre la vie et l'acquisition de connaissances, même si celles-ci seront toujours caractérisées par une précision limitée.

1.2. Vie morale et métamorphose

On sait que dans le *Timée*, Platon prévoit la réincarnation en femme puis en bête pour les hommes qui ne se seront pas conduits selon le bien dans leur existence première¹⁹. Cette doctrine du *Timée* ne fait que confirmer des passages dans d'autres œuvres où une doctrine similaire est exprimée avec force ; on songe principalement à *Phédon* 81D sq et à *République* 618A sq. Le critère allégué pour la moralité de l'existence est la soumission à la raison de « cette masse énorme » venue ultérieurement s'ajouter à sa nature et faite de feu, d'eau, d'air et de terre et qui n'est autre que le corps. Sans cette soumission, il n'est pas possible à l'homme de faire retour à sa condition initiale.

¹⁹ *Timée* 42C-D.

Le corps, ajouté à l'âme, tels les coquillages, algues et autres concrétions marines sur le visage de Glaucos²⁰ au point de la rendre presque méconnaissable, induit manifestement des passions multiples qui viennent encombrer et qui risquent de recouvrir la véritable nature de l'âme. La victoire sur ces passions est nécessaire pour la vie selon la justice : disons même plus : la domination des passions est la vie selon la justice et, au contraire, le fait d'être dominé par elles est la vie selon l'injustice.

Parmi les disciples de Platon, la question s'est posée de savoir si ces métamorphoses relevaient du registre de la métaphore ou devaient être considérées comme réelles. Plotin a défendu la réalité effective de ce type de processus²¹ mais pour Porphyre, il semble que ce soient de simples métaphores : l'homme luxurieux devient un porc ou un âne, l'homme irascible devient un chien ou un lion, mais il s'agit toujours de porc, d'âne, de chien, de lion *humain*. Jamblique et Proclus sont également de cet avis²². Dans la *Consolation de la Philosophie* de Boèce²³, le caractère métaphorique est également de mise ; à vrai dire Boèce ne s'intéresse guère à la métempsychose proprement dite, mais aux conséquences immanentes des actes humains. Ainsi, pour Boèce, le mal, qui semble superficiellement posséder tellement de force et s'opposer avec succès au plan de la Providence, ne possède en réalité aucune efficacité véritable parce que les êtres humains qui commettent le mal subissent une chute ontologique et morale. En effet, au moment même où ils succombent à l'injustice et au mal, les agents humains déchoient de la nature humaine ; extérieurement, physiquement, de tels agents restent des hommes, mais en réalité, du point de vue de l'âme, ils s'abaissent à des formes bestiales d'existence et leurs actions sont ainsi privées par le fait même du plein efficace humain qui pouvait seul les intégrer à l'histoire pour en perturber effectivement le cours. L'homme véritable, pour Boèce, n'est pas le composé hylémorphique âme-corps²⁴, mais l'âme seule ;

²⁰ *République* 611D.

²¹ *Ennéades* III, 4, 2 et IV 3, 12.

²² Cf. Le dossier établi par Heinrich Dörrie, « Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus », *Hermes*, n° 85, 1957, p. 414-435.

²³ Volker Schmidt-Kohl, *Die Neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boetius* (Beiträge zur Klassischen Philologie, Hft 16), Messenheim, A. Hain, 1965, p. 45-48.

²⁴ *Consolation de la Philosophie* I, pr. 6, 14-17 : « Te souviens-tu de ce que tu es un homme ? » — « Comment », dis-je, « ne pas m'en souvenir ? » — « Pourras-tu donc expliquer ce qu'est l'homme ? » — « Est-ce là ta question ? Ne saurais-je pas que l'homme est un être raisonnable

le corps peut bien rester le même en apparence, l'homme n'en connaît pas moins une déchéance sur le plan psychique et moral lorsqu'il tombe dans l'injustice : « Celui qui, ayant abandonné la vertu, a cessé d'être un homme, incapable de devenir un dieu, est transformé en bête »²⁵.

Nicolas de Cues reprend cette problématique dans le *De Coniecturis*. L'humanité en tant qu'universel contient toutes choses sous la modalité qui est la sienne ; l'humanité n'est pas autre chose que l'infini, mais restreint, contracté sous la modalité de l'humanité. L'homme est ainsi Dieu, mais sous une certaine restriction qui est précisément celle de la nature humaine. Il est un Dieu humain ou un second Dieu, pour reprendre l'expression d'Hermès Trismégiste, dans la mesure où il possède en sa puissance active toutes les possibilités des créatures. Il est aussi monde humain ou microcosme, dans la mesure où il possède en lui tous les types d'êtres rencontrés dans le monde. Et Nicolas de conclure de manière significative :

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 les puissances existent, chacune selon son mode propre, à l'intérieur de la puissance de l'humanité²⁶.

En d'autres termes, l'homme a en sa puissance active d'endosser n'importe quelle nature créée : en tant qu'il possède cette puissance active, il est un Dieu humain. En tant qu'il peut devenir humainement toute nature, il est un monde humain. Il est ici aussi question de métamorphose, mais d'une métamorphose qui ne sort pas du domaine de l'humain (ange *humain*, bête *humaine*, ours *humain*, etc.). Sommes-nous ici devant une vision purement métaphorique des choses ? Il nous semble que Nicolas s'efforce de tracer ici une troisième voie, sur la question de la métamorphose, entre réalisme outré et pure métaphore et ce en recourant implicitement au schème chaldéonien d'une union sans confusion ni séparation entre deux natures différentes. Exactement comme Dieu s'incarne dans la nature humaine tout en restant pleinement Dieu dans le dogme de l'Incarnation, l'homme endosse

et mortel ? Je le sais et je conviens que je ne suis pas autre chose ». Elle reprend : « Es-tu sûr que tu n'es rien d'autre ? » « J'en suis sûr ». « Je vois maintenant, dit Philosophie, qu'il y a une autre cause, la plus grande peut-être, de ton mal, tu ne sais plus ce que tu es toi-même ».

²⁵ *Ibid.*, IV, pr. 3, 25.

²⁶ *De Coniecturis*, II, XIV, 143.

une seconde nature, déterminée par ses choix moraux, tout en restant pleinement homme; cette seconde nature n'est qu'une détermination, une restriction des possibilités de la nature humaine qui englobe à sa manière toutes les perfections et toutes les natures possibles, de même que la nature divine contient à titre de détermination ou restriction possible la nature humaine, à laquelle elle s'unit dans l'Incarnation. On retrouve une doctrine semblable chez Pic de la Mirandole, dans son célèbre discours sur la dignité de l'homme.

1.3. La pluralité des mondes

Lorsque Nicolas évoque la possibilité d'autres formes de vie sur la Lune, le Soleil, et les autres astres – possibilité qui semble aller de soi si l'univers n'a pas de centre unique bien défini, mais que tout point de l'univers peut être pris comme son centre et s'il est plausible que Dieu n'a pas laissé vides tous ces lieux célestes et stellaires –, il affirme que, même s'il est vraisemblable que les êtres solaires soient plus intellectuels, lumineux et spirituels et plus en acte et que les êtres lunaires soient plus lunaires, et en puissance, les êtres humains se situant entre les deux, on ne peut cependant rien dire de précis sur ces habitants des autres mondes puisqu'ils sont sans proportion avec nous. Le passage dégage une tonalité plutôt sceptique, mais Nicolas n'écarte pas du tout le principe. On ne peut s'empêcher de faire le lien avec le *Timée*²⁷, où le démiurge, comme on le sait, sème les âmes sur les différentes planètes, peuplant ainsi les mondes de créatures raisonnables soumises à un impératif éthique et religieux :

Ayant fait monter les âmes comme sur un char, il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée : la première naissance serait établie identique pour toutes, afin qu'aucune ne fût moins bien traitée par lui; il fallait que, disséminées dans les instruments du temps, chacune dans celui qui lui convenait, l'âme devînt la créature qui, parmi les vivants, vénérât le plus les dieux²⁸.

1.4. L'Âme du monde

Le point décisif de la reprise originale de la problématique du *Timée* est son attitude par rapport à la thématique de l'Âme du monde. La question de

²⁷ *Timée* 41 C. Il est vrai que le *Timée* semble associer une seule âme à chaque astre, mais le principe d'une habitation des corps célestes n'en demeure pas moins.

²⁸ *Ibid.*, 41 E.

l'Âme du monde a été soulevée par les philosophes de l'Antiquité qui cherchaient une cause au passage à l'acte de la matière, assimilée en elle-même à une potentialité informe. Si une forme émerge dans le monde spatio-temporel, y a-t-il une cause, une finalité à ce processus ou bien est-il l'effet du hasard? Convaincus que rien ne passe spontanément du non-être à l'être, Platon et ses disciples ont affirmé l'existence d'une Intelligence ou Âme du monde qui serait la cause efficiente raisonnable du mouvement du monde en contenant en elle, distinctement, les modèles de toutes les formes. Cette Âme du monde serait dans ces conditions le lieu des universaux, qui pré-existeraient ainsi à leur existence dans la matière (*ante rem*)²⁹. Les Aristotéliciens, en revanche, ont refusé l'existence d'une telle Âme du monde : les formes existent originellement dans la matière (*in re*) et c'est de là que l'esprit humain les abstrait en leur conférant une existence mentale (*post rem*). À la rigueur, s'il fallait parler d'une Âme du monde, la seule possibilité serait Dieu, qui contient en lui toutes les formes de manière unitive et éminente³⁰.

Voilà en résumé la manière discutable mais significative par laquelle Nicolas de Cues présente au deuxième livre de la *Docte ignorance* (II, 9) la problématique de l'Âme du monde. Cette Âme du monde posait comme telle pour Nicolas un certain nombre de problèmes :

1) Elle suppose l'existence de maxima en dehors de Dieu. En effet, elle est censée contenir sous une forme distincte tous les exemplaires des formes présentes dans la matière; chacun de ces exemplaires est un

²⁹ *De Docte Ignorantia* II, 8, éd. Kilbansky, p. 91, l. 3-14, trad. H. Pasqua, p. 150 : « Les Platoniciens préféraient penser qu'une telle multiplicité d'exemplaires distincts se trouvait dans la nécessité de complexion, conformément à l'ordre naturel à partir d'une raison infinie dans laquelle tout est un. Ils ne croyaient pas, toutefois, que ces exemplaires ont été créés par celle-ci, mais qu'ils en descendent de telle façon qu'il ne soit jamais vrai de dire : "Dieu est" sans qu'il soit vrai de dire aussi : "L'Âme du monde est". [...] Toutes les choses, qui sont un exemplaire unique en Dieu, sont, dans l'Âme du monde, multiples et distinctes. Ils ajoutent que Dieu précède par nature cette nécessité de l'Âme du monde et que celle-ci précède par nature le mouvement, mouvement qui est l'instrument du déploiement des choses dans le temps. »; *ibid.*, p. 92, l. 7-11, trad. H. Pasqua, p. 151 : « Les Platoniciens pensaient que tout mouvement descend de cette Âme du monde. Ils disaient qu'elle est tout en tout et dans chaque partie du monde, bien qu'elle n'exerce pas les mêmes pouvoirs sur toutes les parties, de même que l'âme rationnelle dans l'homme n'exerce pas la même opération sur les cheveux et sur le cœur, bien qu'elle soit tout en tout et en chaque partie ».

³⁰ *Ibid.*, p. 93, l. 19-21, trad. H. Pasqua, p. 152 : « Les Péripatéticiens, cependant, tout en reconnaissant que l'œuvre de la nature est l'œuvre d'une intelligence, n'admettent pas les exemplaires. Si, par intelligence, ils n'entendent pas Dieu, je pense qu'ils se trompent ».

maximum existant, par définition, en dehors de Dieu, ce que la docte ignorance n'admet pas.

2) Elle ne semble guère compatible avec un univers infini ou indéfini.

Ce dernier point est particulièrement important : l'univers de Nicolas n'est plus cet univers borné par une sphère des Fixes gigantesque, mais finie des Anciens. Lorsque l'on progresse indéfiniment devant soi, on ne rencontre aucune limite, aucune frontière au monde : le centre est partout et la circonférence nulle part. La question se pose de savoir si un tel univers infini ou plutôt indéfini pourrait être animé par une Âme du monde. La réponse ne peut être que négative : selon Plotin, et même déjà chez Platon, comme on le sait, ce n'est pas tellement l'âme qui est dans le corps, mais le corps qui est dans l'âme³¹ ; en d'autres termes, celle-ci enveloppe et par conséquent détermine, limite, le corps qui lui est assigné. Or Nicolas affirme de la façon la plus claire que le monde est indéfini car il n'a pas la capacité de se donner à lui-même ses limites³² : ce qui signifie qu'il n'est pas doté d'une forme ou d'une âme et qu'il ne peut pas l'être ; c'est précisément ce manque de finition qui fait de lui cette entité indéfinie, ne subsistant pas en lui-même, mais dans la multitude des substances individuelles qui le constituent.

L'impossibilité d'une Âme du monde dans le cadre d'un univers infini se laisse également apercevoir dans la problématique cusane des figures théologiques. Au chapitre XI du livre I de la *Docte ignorance*, les arguments de

³¹ Chez Plotin, ce n'est pas tant l'âme qui est dans le corps que l'inverse, cf. *Ennéade* IV 3 : « Car l'univers repose dans l'âme qui le soutient, et rien n'est sans avoir une part dans l'âme, comme si un filet devait vivre plongé dans l'eau sans être capable de posséder ce dans quoi il est ». En *Ennéade* VI, 4-5, Plotin effectue un renversement similaire de la position commune, en défendant l'idée que ce n'est pas l'âme qui descend dans le corps, mais le corps qui s'élève dans l'âme. (Nous nous référons à ces deux passages par l'entremise de Dominic O'Meara, *Plotin. Introduction aux Ennéades* (Vestigia 10), Fribourg - Paris, Éditions Universitaires, Cerf, 1992, p. 35-36). À cet égard, Plotin suit la doctrine de *Timée* 34C : « C'est plutôt première et antérieure par la naissance et par l'excellence que le dieu constitua l'âme, pour qu'elle puisse commander au corps et le garder sous sa dépendance [...] » ; *ibid.* 36 E : « L'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée des temps ».

³² *Docte ignorance*, II, 11, trad. H. Pasqua rev., p. 161 : « Comme il n'est pas possible que le monde soit enfermé entre un centre matériel et une circonférence, le monde dont le centre et la circonférence sont Dieu n'est pas compréhensible. Et, bien que le monde ne soit pas infini, il ne peut cependant être conçu comme fini, parce qu'il n'a pas de limites dans lesquelles il serait enfermé ».

Nicolas en faveur d'un usage symbolique des mathématiques en théologie ont quelque chose de déroutant à première vue. En effet, le Cusain y affirme qu'il y a moyen de sonder les réalités spirituelles, inaccessibles en elles-mêmes par le biais des choses visibles et en particulier par le biais des choses mathématiques, parce qu'il existe toutes sortes de proportions, même si elles sont cachées, entre les différentes entités et niveaux du réel³³ et que les réalités matérielles reflètent à leur manière les niveaux supérieurs de l'être, dans la mesure où les unes et les autres font partie d'un même monde. Et Nicolas d'en conclure que les vérités mathématiques peuvent symboliser les vérités théologiques. Cela ne semble guère pouvoir se concilier facilement avec ce qu'il affirme plus haut dans le même livre : entre le fini et l'infini, il n'y a pas de proportion, affirmation qui conditionne toute la doctrine de la docte ignorance. Comment Nicolas peut-il à la fois tenir que les objets mathématiques sont sans proportion aucune avec Dieu et leur attribuer une fonction d'aide à la connaissance du maximum absolu ? En d'autres termes, comment les objets mathématiques peuvent-ils être à la fois proportionnels et disproportionnels aux substances séparées ? Les réalités mathématiques ne peuvent souffrir en elles la contradiction.

En fait, les deux affirmations sont bel et bien conciliables dans la mesure où les réalités mathématiques sont proportionnées aux formes et aux âmes présentes dans la matière ; c'est un lieu commun du platonisme que le niveau ontologique intermédiaire entre celui des réalités sensibles et celui des entités purement intelligibles comme les Idées peut aussi bien être décrit comme celui des âmes que comme celui des entités mathématiques ; à la différence des entités mathématiques toutefois, les âmes et en particulier les âmes rationnelles sont des entités réelles, qui reflètent en elles-mêmes quelque chose de Dieu (l'âme rationnelle étant même considérée comme l'image de Dieu par excellence dans le monde créé) tout en étant sans proportion avec lui au sens où Nicolas l'entend dans sa célèbre affirmation selon laquelle entre le fini et l'infini, pas de proportion. En fait, l'âme rationnelle est à la fois proportionnelle et disproportionnelle au

³³ *Ibid.*, I, 11, p. 63 : « [...] le fait que les réalités spirituelles, en soi inaccessibles pour nous, puissent être recherchées symboliquement à 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 ».

Moires, Atropos, Clotho et Lachesis³⁵, montre à quel point Nicolas reste ici en lien avec les thématiques du *Timée* : cette mention vient manifester du commentaire de Calcidius³⁶ et exprime symboliquement comment ce mouvement du monde s'enracine dans l'immobilité et l'éternité de la Providence, se déploie dans des mouvements circulaires qui sont ceux des sphères et des astres et aboutit sur terre sous la forme de destin³⁷. Ce mouvement est dû à la descente dans la matière d'entités formelles, descente qui est aussi une ascension de la matière vers des états plus actualisés : le monde est donc fondamentalement un processus, un mouvement qui se répercute de proche en proche sur tous les niveaux de réalité. En définitive, rien n'empêche d'assimiler à l'Esprit-Saint cette entité divine qui descend dans la matière et assure ainsi par l'ascension concomitante de la matière potentielle vers les niveaux plus actualisés la nature processuelle du cosmos.

Ce mouvement de l'univers se déploie prioritairement dans le mouvement de la sphère des fixes. Mais ce mouvement donne naissance à une diversité de mouvements planétaires qui manifestent tous, à des degrés divers, une composante rétrograde, qui fait d'ailleurs des planètes des « astres errants ». Pour ce qui est des effets de ce mouvement des planètes, il donne naissance sur terre à la destinée et au hasard : là aussi, les effets sont multiples et d'une diversité dont ne rend pas bien compte la seule causalité originelle de ces astres. Dans un cas comme dans l'autre, la causalité du Même s'entremêle à la causalité de l'Autre pour produire une diversité d'effets perceptibles dans la nature.

Même si Nicolas conçoit autrement que Platon l'émergence de l'Autre à partir du Même – Nicolas la voit essentiellement comme une dimension

³⁵ *Ibid.*, II, 10, p. 156 : « Certains philosophes ont considéré que le mouvement, par lequel la forme et la matière sont mises en connexion, est un esprit intermédiaire en quelque sorte entre la forme et la matière, qui se diffuse dans la sphère des étoiles fixes, les planètes et les choses terrestres. Ils l'appellèrent d'abord "Atropos", c'est-à-dire "sans rotation", parce qu'ils croyaient que la sphère des étoiles fixes se mouvait d'un mouvement simple de l'orient vers l'occident. Puis ils l'ont appelé "Clotho" c'est-à-dire "rotation", parce que les planètes se meuvent d'un mouvement contraire à celui de la sphère des étoiles fixes de l'occident à l'orient. Enfin ils appellèrent le troisième "Lachesis" c'est-à-dire le sort, parce que les choses terrestres sont soumises au hasard ».

³⁶ Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, 144, éd. B. Bakhouch, t. I, Paris, Vrin, 2011, p. 381.

³⁷ On ne peut s'empêcher ici de faire un lien avec Boèce et la *Consolation de la Philosophie*, IV, pr. 6, 1-20.

maximum absolu, ce que tente d'exprimer l'analogie de proportionnalité, fondamentale pour le Cusain : ce qu'est Dieu pour le monde réel, l'esprit humain l'est pour le monde intentionnel des conjectures et des concepts mathématiques.

Si l'hypothèse d'un lien entre figures mathématiques et âmes est correcte, ce que nous pensons, la figure mathématique infinie est à mettre en rapport avec une âme infinie, en d'autres termes l'âme d'un monde sans limite. Et l'on sait ce que Nicolas affirme au sujet d'une telle figure infinie :

1) lorsque les figures mathématiques finies s'approchent, par passage à la limite, de la figure infinie, l'esprit humain pressent une coïncidence des opposés ;

2) lorsque les figures deviennent effectivement infinies, elles disparaissent en tant que figures pour la raison³⁴ ;

3) ce qui n'est pas possible au niveau de la quantité, l'est cependant au niveau de l'entité et c'est ce qui se passe pour le maximum absolu qu'est Dieu.

Le fait que les figures infinies disparaissent effectivement pour la raison lorsqu'elles deviennent effectivement infinies signifie pour l'Âme du monde que cette dernière n'est formellement pas possible pour un monde infini. Une âme, lorsqu'elle s'approche de l'infini, acquiert une similitude plus grande avec le Maximum absolu et donne à penser davantage à son sujet, ce qui est effectivement le rôle des figures théologiques tel que Nicolas le conçoit, mais elle ne peut être formellement infinie, sauf à s'identifier avec Dieu lui-même.

Si l'Âme du monde comme telle n'est plus de mise dans l'univers du Cusain, il ne s'ensuit nullement que les fonctions qui lui étaient assignées ne sont plus exercées. D'autres entités entrent en jeu et prennent à leur compte lesdites fonctions. L'Âme du monde assure un mouvement, une vie à l'intérieur du cosmos, mouvement qui maintient son harmonie et sa perfection. Nicolas reconnaît ainsi l'existence d'un mouvement universel assurant une connexion dans la distance des diverses entités composant le monde ; ce mouvement, assimilable à une sorte de *spiritus*, cet intermédiaire qui, dans divers courants de la pensée antique, assure une médiation entre le corps et l'âme, fait que le monde est effectivement un. La mention des trois

³⁴ *Ibid.*, I, 12, p. 66 : « [...] tous les objets mathématiques étant finis, – et on ne saurait les imaginer autrement [...] ».

collatérale et inexploquée du don que Dieu fait de lui-Même dans l'acte créateur — il prend soin de reprendre ces catégories importantes du *Timée* et de leur donner une valeur véritablement paradigmatique comme on le voit dans l'utilisation constante de la célèbre figure P dans les *Conjectures*.

L'Âme du monde avait aussi pour fonction de contenir les exemplaires idéaux des réalités matérielles. Ce rôle est rempli par la forme divine elle-même, qui contient en elle toutes les formes et joue, pour chaque réalité créée, le rôle d'exemplaire permettant de la produire et de la mesurer.

L'Âme du monde conduisait à leur perfection toutes les réalités du monde; cette tâche est clairement confiée au Verbe incarné dans le système cusain. Le Christ, en effectuant, au nom de tous les hommes, le retour de l'humanité à Dieu, son principe créateur, entraîne toute l'humanité dans sa foulée et de proche en proche toutes les créatures liées selon des proportions toujours spécifiques à l'humanité. Le Verbe incarné est l'entéléchie du monde, sans laquelle la création n'aurait pas de sens : l'union hypostatique à la fois illustre de façon paradigmatique et rend possible la proximité immédiate de Dieu à toute créature, proximité où, sans confusion ni séparation, la nature divine donne à la nature créée l'être qui est le sien.

Enfin, l'Âme du monde incarnait concrètement le destin auquel étaient soumis les êtres créés. Elle met en œuvre, déploie dans l'espace et le temps les décisions éternelles et immuables de la Providence. Calcidius insiste fortement sur ce point dans son commentaire :

L'Âme du monde tripartite qui est le destin considéré en son essence...³⁸

L'Âme du monde est donc le destin en tant que substance. Elle a reçu pour instruction de diriger correctement toute chose, en suivant une loi dont la fonction est de mettre en œuvre le destin et qui présente cette structure consécutive : Si ceci se produit, il s'ensuivra cela.³⁹

Dans ces conditions, la liberté humaine individuelle devient des plus problématiques, puisque les événements qui nous arrivent sont réglés par une nécessité conditionnelle dont les prémisses nous sont bien antérieures chronologiquement et ontologiquement. Dans la perspective de Nicolas de

Cues, l'Âme du monde n'existant pas, l'homme, parce qu'il est doté d'une âme rationnelle, possède quelque chose que le cosmos dans son ensemble ne possède pas. L'homme n'est donc pas simple partie du monde, auquel cas il ne pourrait pas être véritablement libre par rapport à lui; il est un monde à soi tout seul, un monde spécifique marqué par une dimension langagière, éthique et culturelle qui fait défaut comme telle au cosmos; tout en obéissant à la loi du cosmos, l'homme est apte à obéir à une loi supérieure, qu'il reçoit de Dieu et tout à la fois se donne à lui-même : celle de la liberté. Ce destin incarné par l'Âme du monde pour Calcidius ne disparaît pas complètement, mais prend une autre forme : c'est le Christ qui devient le destin de l'homme, ce que tâchera d'expliquer la doctrine de la prédestination de l'homme⁴⁰.

Dans la suite de son œuvre, Nicolas n'apportera plus de modification significative à sa vision du *Timée* et en particulier à sa position doctrinale vis-à-vis de l'Âme du monde. La présence du *Timée* et de ses thématiques caractéristiques diminue fortement. Dans l'*Liota De Mente*, Nicolas explique la thèse platonicienne d'une âme du monde distincte de l'Un comme étant due à une méconnaissance de l'Esprit-Saint. Platon n'a pas connu la Trinité divine et en particulier la troisième hypostase de celle-ci, à laquelle sont attribués plus spécialement la volonté, l'intention et le mouvement qui les manifeste dans les créatures (spiritus). Il avait bien perçu que la conservation de l'univers et la matérialisation en celui-ci du dessin divin demandaient une force qui s'appliquait à toutes les créatures pour en guider l'évolution, mais il ne s'est pas rendu compte que Dieu qui est tout-puissant n'a pas besoin de la causalité auxiliaire d'une âme du monde distincte de lui pour réaliser tout cela. En Dieu, puissance, sagesse et vouloir coïncident et sont capables de prendre en charge directement la totalité de la création. La nouveauté par rapport à la philosophie platonicienne est que, selon Nicolas de Cues, immanence au monde et transcendence coïncident en Dieu. C'est parce que Dieu est immanent au monde qu'il est transcendant à celui-ci et non en *dépit du fait qu'il l'est*. C'est ce que Nicolas thématise explicitement sous le terme de Non-Autre (Dieu est Non-Autre par rapport à lui-même, mais aussi par rapport à toute créature) : Dieu comme Non-Autre des créatures s'identifie à elles, mais réalisant précisément cette identité que les créatures

⁴⁰ Qui n'est pas nécessairement à comprendre selon la doctrine calviniste ou janséniste.

³⁸ *Commentaire sur le Timée*, éd. B. Balchouche, t. I, p. 385.

³⁹ *Ibid.*, p. 387.

sont incapables de faire, il se distingue d'elles en les transcendant par le fait même de s'identifier à elles. Même si elle n'est explicitée dans toute sa force que dans les œuvres tardives, cette dialectique de l'autre et du non-autre est déjà bien présente chez lui dès la *Docté ignorance*. Dès lors les hypostases divines qui, dans le néoplatonisme, rendaient compte de ces deux aspects opposés du divin (l'Un pour la transcendance et l'Âme du monde pour l'immanence), coïncident nécessairement.

Dans le *De Berylla*, nous voyons que la doctrine de l'Âme du monde est élargie à Aristote. Bien qu'Aristote n'admette formellement pas cette doctrine, il admet dans les faits une doctrine équivalente à celle de Platon : chaque sphère céleste se voit attribuer une intelligence et ces intelligences se ramènent en définitive à l'intelligence de la première sphère : les universaux y sont présents sous une forme plurielle, ce qui n'est pas le cas dans l'intelligence divine. La différence avec Platon n'est guère autre chose que verbale. Mais la réalité même n'en est pas davantage accréditée : la nature unitrine de Dieu suffit à remplir les différents rôles dévolus à l'Âme du monde par les philosophes anciens. Dans le *De Ludo Globi*, une des œuvres les plus tardives, Nicolas revient encore sur cette question, et évoque une dernière fois le thème de l'Âme du monde. C'est un concept que l'on peut utiliser pour désigner cette puissance présente dans l'univers qui meut tout de manière perpétuelle ; mais c'est là un vocabulaire qui ne s'impose pas clairement sur d'autres dénominations comme « l'esprit de toutes choses », « la nature », etc. Le concept d'*anima mundi* est légitime car ce que ce principe actif est au monde, l'âme humaine l'est à son corps ; de la même manière que l'âme humaine se manifeste différemment dans la tête, dans l'œil ou le foie, les différentes parties de l'univers reçoivent différemment la vertu unique de l'âme et en manifestent des aspects différents.

Du τί au τίς, tournant anthropologique ou catastrophe humaniste¹ chez Nicolas de Cues, lecteur du Pseudo-Denys ?

Christian Trottmann

Le titre donné à ce colloque et par contrecoup à cette communication vient, rappelons-le, du livre de Dominique Jannicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Si nous transposons ce titre, ne faudrait-il pas parler d'un tournant anthropologique puis par la théologie elle-même, chez Nicolas de Cues du moins, en amont de la philosophie ? C'est ce que nous examinerons dans une première partie à partir de quelques réflexions sur l'architecture de la *Docté ignorance* : ne subvertit-elle pas celle des sommes théologiques médiévales ? Sa cohérence ne repose-t-elle pas finalement que sur la christologie, voire l'anthropologie Chrétienne ?

Or l'originalité de cette position théologique ne s'explique-t-elle pas par celle de sa lecture du Pseudo-Denys ? Il conviendra pour cela de la comparer aux principales lectures en vigueur à son époque. Le Cusain refuse celle proposée par une mystique affective dans la lignée de Thomas Gallus et Hugues de Balma, défendue à son époque par Vincent d'Aggsbach, et c'est tout l'enjeu de la controverse qui l'oppose au Chartreux. Mais pour autant le Cusain n'aligne pas sa position intellectualiste sur celles plus subtiles qui voient en la théologie mystique la réception la plus parfaite du don de sagesse. Une telle lecture que nous retrouverons tant chez Marquard Sprenger que chez Denys le Chartreux suppose de rapporter la théologie mystique à la grâce sanctifiante qui exige la charité et de reléguer du même coup la théologie scolastique dans le domaine de la grâce charismatique tandis que la sagesse des philosophes reste informelle tant qu'elle n'accède pas

¹ Nous reprenons ici la deuxième partie du beau titre de Bruno Pinchard, *Fine folie ou la catastrophe humaniste*, Paris, Champion, 1995, qui ouvrirait la collection des Savoires de Mantice, en lui donnant une inflexion particulière.