

TRINITÉ ET COÏNCIDENCE DES OPPOSÉS DANS LA DOCTE IGNORANCE

Jean-Michel Counet

Chez Nicolas de Cues, comme chacun le sait, Dieu est caractérisé comme *coincidentia oppositorum*: ou comme au-delà d'une telle coïncidentia. Mais on rencontre aussi chez lui un discours trinitaire classique : Dieu est Père, Fils, Esprit, ce que Nicolas traduit volontiers conceptuellement en Unité, Égalité et Connexion. Ces trois hypostases sont consubstantielles, elles ne forment qu'une seule nature ; sans être autres les unes que les autres, ces hypostases sont cependant distinctes.

On peut se demander quel rapport existe entre ces deux approches théologiques ? Comment les articuler, à supposer qu'il faille le faire ? Y a-t-il plus qu'une simple compatibilité ? *La coincidentia oppositorum*: jette-t-elle une lumière nouvelle sur la Trinité ou inversement le dogme trinitaire et la manière dont Nicolas le comprend constituent-ils une clef pour entrer dans la doctrine de la coincidence des opposés ?

1. Trinité et coincidence des opposés dans la *Docte Ignorance*

Parmi tous les textes du Cusain qui rapprochent explicitement dogme trinitaire et coincidence des opposés¹, il nous faut évoquer en particulier le fameux texte de *De Docta Ignorantia* I, 10, où Nicolas s'interroge sur ce que veut dire effectivement l'expression quelque peu étrange de Martianus Capella : « La philosophie, si elle veut s'élever à la connaissance de cette Trinité, doit rejeter (litt. vomir) cercles et sphères. » Le Maximum, l'Un ou l'Unité absolue, est en réalité au-dessus de toutes les formes, en particulier des formes géométriques telles que la sphère, le

¹ Voir aussi l'important Sermon *Dies Sanctificatus*, qui reprend pratiquement la même doctrine (et qui date approximativement de la même époque), *Sermon* XXII, *Opera Omnia* XVI, 16, pp. 3141-342 : « Non est Trinitas, quae Deo convenit, quae opponitur simplicitati aut unitati. Sed oportet, ut Trinitatem intellegas abstractissime et elevatissime super omnem rationalem trinitatem, ut trinitas non constituatur ex alio et alio aut uno multiplicato pluries, sed quod trinitas stet cum unitate, — immo sit ipsa unitas — ut non sit trinitas sed Trinitas, sicut unitas est Unitrinitas. »

cerclé, le triangle, la simple ligne droite. Il est au-dessus d'elles parce qu'il les contient toutes en lui en sa parfaite simplicité. Tout ce qui est dans l'Unité est cette Unité même, et par conséquent toute chose est elle-même et toutes les autres. Tout est identifié en cette unité, y compris des choses qui, dans le fini, sont opposées et même contradictoires : en cette unité l'accident est substance, le corps est esprit, le mouvement repos, etc. L'Unité est en particulier Trinité, puisque, pour Nicolas de Cues, l'acte d'intellection comprend en fait ce qui intègre, ce qui est intelligé et l'acte même d'intellection en lequel les deux termes précédents sont unis.

Tout cela reste en un sens très formel, mais, manifestement, cela représente quelque chose de très important pour Nicolas. L'Unité maximum ne pourra jamais être correctement comprise si elle n'est pas comprise comme trine, c'est-à-dire comme Unité, Égalité et Connexion. Ces trois unités en réalité n'en font qu'une, car elles sont toutes trois antérieures à toutes les formes d'altérité ; elles ne peuvent dès lors être autres les unes que les autres, et sont donc consubstantielles.

A bien des égards, cette Unitrité, Unité, Égalité, Connexion est visée dialectiquement à partir de la série des nombres, considérés comme symboles des choses créées : comme les nombres sont multiples, inégaux, à distance les uns des autres, il en va de même pour les choses finies et créées qui sont de ce fait symbolisées à merveille par eux. Dieu, en revanche, est au-dessus de toute altérité, et est représenté dès lors par l'unité, racine simple de tous les nombres sans être un nombre à proprement parler. Dieu est la Non-Multiplicité, c'est-à-dire l'Unité, la Non-Égalité, c'est-à-dire l'Égalité et la Non-Distance, en définitive la Connexion. Mais, dans cette élévation des nombres à l'unité, du géométrique au ponctuel, toute forme disparaît. Voilà pourquoi, comme le déclare Marianus Capella, il faut rejeter sphères et cercles lorsqu'il s'agit de viser la parfaite simplicité divine.

2. L'hypothèse de la *coincidentia oppositorum* comme unité, égalité, connexion des opposés

Dans mon livre *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse*, j'avais formulé l'hypothèse qu'on pouvait appliquer à la *coincidentia oppositorum* telle que décrite dans le *De Docta Ignorantia* la théorie des trois modalités consubstantielles du maximum, en ce sens que la *coïncidence* des opposés impliquerait en fait l'unité des opposés, l'égalité des

opposés et l'immanence réciproque, c'est-à-dire la connexion de ceux-ci². Mais, en même temps que cette opposition ternaire entre les opposés (division, distinction, distance) était dépassée et supprimée dans la *coincidentia*, elle était également maintenue ; l'opposition serait à la fois supprimée et conservée, même si l'*Aufhebung* au sens hégélien n'était pas tout à fait de mise ici³.

Le but de cette hypothèse était que :

1° le Maximum absolu englobe bien tout le fini, c'est-à-dire le fini avec ses différences, ses oppositions, la palette complète des degrés des qualités, etc. Le fini est accueilli dans son intégralité dans la perfection du maximum et, en même temps, assumé dans une structure plus vaste, un milieu divin où tout est dans tout.

La parole de Paul, lors de son célèbre discours à Athènes, devant Denys l'Aréopagite : « C'est en lui que nous avons la vie, la croissances et l'être⁴ », thème important s'il en est pour le Cusain, est alors littéralement vraie. On sait l'importance pour Nicolas du thème du Maximum mesure de toutes choses. Mais comment le Maximum pourrait-il être mesure de tout le fini et donc s'identifier à toute réalité finie, s'il ne possédait en lui formellement tous les degrés du fini ?

2° cette dialectique des opposés en Dieu permette également de donner un sens fort à l'expression emblématique : Dieu est l'Opposition des Opposés, que Nicolas emprunte à Scot Erigène⁵. Dans sa note explicative très intéressante à sa traduction de ce passage de l'*Apologie*, Bertin distinguait deux sens possibles de l'expression. Selon le premier sens, Dieu est l'absolue identité ; il est exempt intérieurement de toute opposition. Mais, à côté de cette première acceptation, Bertin envisageait « l'Opposition oppositionnelle des Opposés comme principe constituant leur opposition même et comme étalon de tous les opposés disjonctifs. [...] l'*Oppositio oppositorum* divine

² *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, 2000, pp. 89-92.

³ Sur la différence entre la dialectique de Nicolas de Cues et celle de Hegel, on trouvera des choses intéressantes dans Daniel Vigne, *La relation infinie. La philosophie de Lanza del Vasto. 2. L'être et l'esprit*, Paris, Cerf, 2010, pp. 644-681.

⁴ *Actes des Apôtres*, 17, 28.

⁵ Nicolas l'attribue à Denys l'Aréopagite dans l'*Apologie*, mais cette légère méprise n'a aucune importance, car il y a bien là une doctrine d'inspiration dionysienne.

connote alors cette opposition fonctionnelle par laquelle les opposés s'opposent disjonctivement les uns aux autres et sans laquelle ils ne pourraient s'opposer et seraient donc inaptes à être des opposés. »⁶ En d'autres termes, il y aurait en Dieu une sorte d'opposition originelle, dont seraient issues toutes les oppositions proprement dites se rencontrant dans le créé.

3° Enfin, il y a lieu de s'interroger sur le fait que Nicolas ne parle pas simplement d'unité, ou d'identité des opposés, mais qu'il s'exprime constamment en termes de coïncidence (et d'au-delà de la coïncidence dans les œuvres postérieures au *De Docta Ignorantia*) ; il y a dans cette expression une dimension événementielle (l'étymologie du latin *coincidentia* évoque en fait le recoupement de deux réalités différentes, le fait que deux réalités en viennent à se rencontrer dynamiquement), un mouvement, un processus qui part du multiple, de la dualité pour atteindre à l'identité. Une conception dialectique de l'unité des opposés en Dieu semble plus en phase avec les connotations du terme qu'une conception ne faisant place qu'à l'unité indistincte.

Le couple unité-altérité serait donc un cas et même un cas exemplaire de coïncidence des opposés, à côté du couple acte-puissance, maximum-minimum, repos-mouvement, être-non-être, etc.

3. La critique de David Larre

L'hypothèse que j'avais avancée a été critiquée en particulier par David Larre, dans le compte rendu qu'il a fait de mon livre dans la revue canadienne *Dialogue* et dans sa thèse soutenue en 2005 à l'Université de Tours, *Les conceptions philosophiques de l'altérité de Boèce à Nicolas de Cues*, thèse remarquable, malheureusement restée inédite jusqu'à ce jour.

Selon le chercheur français, ma position revenait à reconnaître une certaine altérité en Dieu. Le résumé de mon argument repris par la quatrième de couverture illustrait parfaitement, selon lui, cette implication :

« ...au principe de non contradiction, fondement de la philosophie aristotélicienne, Nicolas de Cuse préféra en effet l'articulation platonicienne de la dialectique et des mathématiques qui permet de penser l'infinité de Dieu

⁶ Nicolas de Cues, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés* (Sagesse Chrétiennes), introduction, traduction notes et commentaire par Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991, pp. 49-50.

comme « coïncidence des opposés », autre notion clé dans sa philosophie. Toutefois les mathématiques ne nous permettent que de nous approcher de Dieu et de celui qui en est l'image, non de l'appréhender pleinement. Cette théologie négative ne sombre pas pour autant dans la négation de la théologie, mais conçoit l'altérité absolue de Dieu en termes de surabondance, dans l'existence donnée au fini qu'il englobe. »⁷

Non seulement, l'altérité serait présente en quelque sorte en Dieu, mais Dieu serait à concevoir selon cette interprétation comme le tout-autre.

« Chez lui, unité et altérité semblent être portées à l'identité, par un processus dialectique de dépassement de leurs déterminations finies. Ce serait là une forme exemplaire de coïncidence des opposés. L'altérité absolue de Dieu n'aurait donc pour équivalent et contenu propre que son absolue unité. Si l'on devait porter à l'extrême l'usage de la coïncidence des opposés qu'implique la réflexion du commentateur, on devrait donc faire du non-autre l'équivalent du tout-autre. »⁸

Le fait que, dans ma conception, les opposés soient maintenus en Dieu dans leur opposition même, c'est-à-dire dans leur altérité respective, va évidemment dans ce sens. Or, selon Larre, l'altérité est tout à fait pros-crite en Dieu pour Nicolas de Cues. Celui-ci la refuse complètement. Larre souligne, de façon tout à fait pertinente, que dans les passages évoquant l'unité et l'altérité en Dieu, c'est toujours l'altérité qui est unité, et jamais l'unité qui est altérité ; il n'y a donc pas selon lui de rapport symétrique de chacun des deux termes à son opposé. Larre reproche d'ailleurs à mon interprétation d'introduire une symétrie entre les opposés coïncidant en Dieu qui ne s'y trouve pas.

L'altérité concerne les réalités finies, qui sont autres les uns que les autres, précisément parce qu'en tant que finies, elles manquent de l'être des autres choses. L'altérité a ainsi valeur d'écart, de chute par rapport à la plénitude de l'unité et de l'être du Maximum. Mais Dieu n'est l'autre de rien. C'est d'ailleurs cela qui fait sa spécificité : il est identique à tout et reste néanmoins transcendant, séparé de tout le reste, selon la célèbre dialectique du non-autre.

« S'il y a bien une constance dans la pensée de Nicolas de Cues, c'est bien celle de l'exclusion de l'altérité hors de Dieu, logique qui trouve effectivement son achèvement dans le *De Non Aliud*. On peut donc légitimement s'étonner que, dans ses analyses, le commentateur puisse avoir recours à des expressions telles que « le radicalement différent » ou

⁷ Jean-Michel Counet, *op. cit.*, quatrième de couverture.

⁸ David Larre, *Les conceptions philosophiques de l'altérité de Boèce à Nicolas de Cues*, p. 38.

‘ l’altérité absolue de Dieu’ pour parler du non-autre, expressions qui ne sont pas – loin s’en faut – proprement cusaines. »⁹

Effectivement, les textes où Nicolas exclut l’altérité de Dieu ne manquent pas. Je me permets d’en mentionner ici quelques uns, dont la plupart sont cités par Larre, où l’affirmation semble sans équivoque :

« Puisqu’il ne peut y avoir d’altérité au Royaume de Dieu, où règnent la simplicité et la paix qui surpassent toute intelligence ... »¹⁰

« Celui qui ne discerne pas la coïncidence de l’Unité et de la Trinité ne comprend absolument rien à la théologie. Il ne s’ensuit cependant pas que le Père soit le Fils ou le Saint-Esprit. Mais l’homme à la tête dure ne peut parvenir à comprendre comment, dans la coïncidence d’une absolue simplicité et indivisibilité entre l’Unité et la Trinité, autre soit la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. Les mots dont les conceptions ne conviennent pas à la théologie l’en empêchent.

Car quand on dit que le Père est une Personne, que le Fils en est une deuxième et le Saint-Esprit une troisième, l’altérité ne peut conserver son acception, puisque cette expression est employée pour dénoter l’altérité séparée et distincte de l’unité ; et c’est la raison pour laquelle il n’y a pas d’altérité sans le nombre. Or une telle altérité ne peut en aucun cas convenir à la Trinité indivisible. »¹¹

« Nous admettons donc la coïncidence des contradictoires, au-dessus de laquelle est l’infini. Cependant, elle est une contradiction sans contradiction, comme la fin est sans fin. Et toi, Seigneur, tu me dis que de même que l’altérité dans l’unité est sans altérité, parce qu’elle est unité, de même la contradiction dans l’infinité est sans contradiction, parce qu’elle est infinité. L’infinité est la simplicité même, il n’y a pas de contradiction sans altération. Or l’altération dans la simplicité est sans altération, parce qu’elle est la simplicité même. »¹²

La tournure de l’expression « dans l’unité, l’altérité est sans altérité » pourrait certes être envisagée comme exprimant un rapport dialectique entre unité et altérité tel que le visait mon hypothèse. Mais, pour le chercheur français, on est plutôt là devant le rejet sans ambiguïté en Dieu de l’altérité caractéristique du fini ; sitôt envisagée, elle est immédiatement

⁹ David Larre, *op. cit.*, p. 41

¹⁰ *Apologie de la Docte Ignorance*, trad. Bertin, *op. cit.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 64.

¹² *De visione Dei*, XIII, 53-54, trad. H. Pasqua, *L’Icône ou la vision de Dieu*, PUF, Epiméthée.

repoussée comme incompatible avec la simplicité divine. Nous retrouvons de nouveau cette façon de s’exprimer dans l’extrait suivant :

« En conséquence, considère que toutes les choses que l’on dit de Dieu ne peuvent différer réellement à cause de la suprême simplicité de Dieu, même si, pour telle ou telle raison, nous lui attribuons tel ou tel nom. Cependant, Dieu étant la raison absolue de toutes les raisons qui peuvent être formées, il complice en lui toutes les raisons. Dès lors, bien que nous attribuions à Dieu la vue, l’ouïe, le goût, l’odorat, le toucher, les sens, la raison et l’intellect, et d’autres choses de ce genre, en lui, cependant, voir n’est autre qu’entendre, goûter, odorier, toucher, sentir et intelliger. Et ainsi, dit-on, toute la théologie est mise en cercle, parce que ce qui est affirmé de l’un des attributs est affirmé d’un autre et que pour Dieu avoir c’est être, mouvoir c’est rester sur place, courir c’est se reposer et de même pour les autres attributs. Ainsi, bien que nous lui attribuions le mouvoir pour une raison, le rester sur place pour une autre, cependant, parce qu’il est la raison absolue elle-même dans laquelle toute altérité est unité et toute diversité identité, il s’ensuit que cette diversité de raisons, qui n’est pas l’identité elle-même, telle que nous la concevons, ne peut être en Dieu. »¹³

« Toute face qui peut regarder dans la tienne ne voit aucune altérité, aucune différence par rapport à elle parce qu’elle voit sa propre vérité. Car la vérité du modèle ne peut être ni l’altérité, ni la différence qui affectent l’image parce qu’elle n’est pas le modèle lui-même. »¹⁴

David Larre doit bien entendu expliquer comme il comprend l’affirmation que « Dieu est l’Opposition des Opposés ». En fait, il comprend l’expression dans le seul premier des deux sens distingués par Bertin, et il ne dit absolument rien au sujet du deuxième, considérant de toute évidence, que Bertin, en envisageant cette seconde éventualité, n’est pas fidèle à l’interprétation cusaine correcte de l’expression.

En revanche, Larre prend bien en compte l’existence de quelques passages curieux dans le *De Non-Aliud*. Nicolas y considère apparemment, en effet, Dieu comme étant autre que les autres réalités, ce qui ne manque pas d’étonner, étant donné la claire exclusion de l’altérité en Dieu comme ligne argumentative de fond d’un traité comme l’indique la notion même de non aliud :

« Celui qui voit comment, du fait que le non-autre se définit soi-même, il s’ensuit que le non-autre est le non-autre du non-autre et que, du fait qu’il définit aussi toutes choses et chacune d’entre elles, il s’ensuit qu’il est tout en tout et chacun en chacun, voit certainement que le non-autre est l’autre

¹³ *De visione Dei*, III, 8, trad. id.

¹⁴ *Ibid.*

de l'autre et que le non- autre, qui est séparé et dont il n'y a pas de semblable, ne s'oppose pas à l'autre. »¹⁵

« Quel que soit ce que l'intelligence voit, elle ne le voit pas sans le non- autre si le non- autre n'était l'autre de l'autre. »¹⁶

« Celui qui voit comment le non- autre, qui est l'autre de l'autre, n'est pas l'autre, voit l'autre de l'autre qui est l'autre des autres. De même, il voit l'égalité de l'égal, c'est-à-dire l'égalité des choses égales, et la bonté du bien, c'est-à-dire la bonté des choses bonnes. »¹⁷

Les trois passages en question sont obscurs, il faut bien le dire ; on a cependant l'impression que l'expression « autre de l'autre » veut dire ici simplement l'essence et la définition de l'autre, en tant que conditions de possibilité de l'être et de la connaissance de celui-ci : en d'autres termes, le non- autre est bien l'essence de l'autre, comme l'infini est chez Nicolas de Cues l'essence du fini ; dans la foulée, le texte traite du non- autre comme le bien (ou la bonté) du bien, l'égal de l'égal ; dans le voisinage de cette affirmation, nous voyons Nicolas, dans un même esprit, aborder le non- autre comme l'étant de l'étant, le néant du néant, la pensée de sa pensée, l'acte de son acte, le maximum de son maximum et le minimum de son minimum¹⁸, etc. C'est du point de vue extérieur de l'autre que le non- autre est saisi comme autre de l'autre, mais cette approche ne prétend pas, semble-t-il, traduire ce qu'est objectivement le non- autre en lui-même.

Larre, dans son propre examen des passages en question, les comprend comme signifiant que Dieu peut être qualifié d'autre des autres ou d'autre de l'autre, en ce sens qu'il est à l'origine de l'altérité des créatures, puisqu'il est principe de toutes les réalités qui s'avèrent être autres les unes des autres. Cette interprétation est-elle acceptable dès lors que Larre, dans le sillage de Thomas. P. McTighe¹⁹, va s'efforcer de montrer que non seulement l'altérité ne se trouve pas en Dieu, mais qu'elle n'est pas causée par Dieu lui-même *stricto sensu* ? Dieu crée la singularité de ses créatures, mais leur altérité, en elle-même, n'a aucune cause positive. Le don divin de l'être ne peut être reçu comme il est donné et dès lors l'altérité apparaît, sans raison véritable, comme corrélat de l'unité créée, de la même manière que l'ombre surgit de la lumière même, tout en contestant cette dernière. Mais, en ce sens, Dieu ne peut être qualifié

¹⁵ *De Non Aliud*, 24, 114, prop. 6, trad. H. Pasqua (légèrement remaniée) p. 115.

¹⁶ *Ibid.*, prop. 9.

¹⁷ *Ibid.*, prop. 18.

¹⁸ *Ibid.*, prop. 7; 8; 17.

¹⁹ T.P. McTighe, "Contingentia and Alteritas in Cusa's *Metaphysics*" in *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1900), n°1, pp. 55-72.

d'autre que par accident, dans la mesure où il pose dans l'être des entités singulières finies qui s'avèrent être autres les unes des autres. Sur cette base, il devra d'ailleurs être qualifié simplement d'autre mais comme toute altérité est forcément relative, il sera par là nécessairement l'autre d'un autre, qui ne peut être que le monde ou ses éléments. C'est là reprendre, semble-t-il, avec une terminologie différente, la distinction eckhartienne entre Dieu et la déité : Dieu est pour Eckhart le corrélat du monde créé et il faut dépasser cette représentation pour atteindre au principe tel qu'il est en lui-même, la déité, ce dont seule la pointe de l'intellect est capable. L'interprétation de Larre s'identifie en fait avec la conception du non- autre comme essence de l'autre, même si on peut préférer à mon sens la formulation de cette dernière comme plus conforme au vocabulaire cusain utilisé dans ce traité. Quoi qu'il en soit, on ne peut que souscrire globalement ici à la conclusion de Larre :

« Il n'est alors pas nécessaire, dans l'interprétation de ce texte, de donner le dernier mot à une hypothèse dialectique qui fasse jouer les termes en opposition dans des effets de miroir incessants, même si la lettre du texte semble s'y prêter. L'opposition est bien relative à la pluralité des altérités finies et au rapport que le non- autre peut entretenir à elles dans leur ensemble (« l'autre des autres »). Cette opposition dialectique n'apparaît donc que dans le rapport d'immanence et ne saurait être explicative de toute la nature du principe. Par ailleurs, comme dans la plupart des textes de Nicolas de Cues, l'expression dialectique est elle-même inscrite dans une logique progressive de correction : l'expression « autre de l'autre » est utilisée au début de la définition de manière concessive pour être finalement corrigée par l'expression du « non- autre », réaffirmée dans sa rigueur et sa précision : seul, il n'est l'autre d'aucun autre »²⁰.

La remarque sur la « logique progressive de correction » me semble cependant très importante ; il n'est pas envisageable de penser la non- altérité de Dieu dans toute sa pureté de prime abord (pas plus que chez Eckhart une percée vers la déité n'est envisageable sans un itinéraire aussi existentiel qu'intellectuel de dépouillement). La formulation « autre de l'autre » permet également de prendre conscience que le domaine de l'altérité n'est pas absolument clos en lui-même, mais débouche bel et bien, si l'on suit jusqu'au bout la logique conceptuelle qui y est à l'œuvre, sur l'absolu. Pour le dire en d'autres termes, Nicolas ne recuserait nullement le principe d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu²¹, même s'il est évident sur base de ses textes, qu'une telle approche ne

²⁰ David Larre, *op. cit.*, p. 285.

²¹ On trouve d'ailleurs dans ses *Sermons* des arguments en ce sens.

saurait être un fondement satisfaisant de la théologie, lequel est la coïncidence des opposés saisie ou pressentie par l'intellect.

4. Reformulation de l'hypothèse concernant la coïncidence des opposés

En résumé, je pense que fondamentalement Larre a raison ; l'évidence textuelle va massivement dans le sens d'un rejet de l'altérité en Dieu. Les quelques formules équivoques qui viennent apparemment à l'appui de la conception qu'il critique ne font pas véritablement contre-poids face aux passages allégués et aux nombreux autres non cités ici en faveur de la non-altérité en Dieu. Est-ce à dire que cela réfute totalement la conception de la coïncidence des opposés que j'avais avancée ? On pourrait déjà répondre que, dans la mesure où dans mon interprétation, les opposés seraient à la fois dialectiquement maintenus et supprimés, on ne peut parler en Dieu d'une altérité au sens où elle existe dans le fini. De plus, les textes les plus significatifs qu'il cite sont tous tirés d'ouvrages plus tardifs que la *Docte Ignorance* et Nicolas reconnaîtra lui-même que ses formulations de son premier opus magnum concernant Dieu et la *coincidentia* sont sujettes à caution.

Mais plus profondément, il me semble que l'essentiel de ce que je voulais dire pourrait être sauvé, à condition de transposer en termes de distinctions ce que j'avais présenté en termes d'altérité. S'il n'y a pas d'altérité en Dieu, il y a bel et bien des distinctions entre les Personnes divines : ce qu'elles sont (à savoir l'essence divine) est identique et un, mais qui elles sont ne se laisse exprimer qu'en termes de distinctions. Le Père n'est pas autre chose que le Fils (*aliud*), tout en étant autre hypothétiquement (*alius*) que lui.

Le fait que chaque personne possède en elle la plénitude de la divinité se traduit par ce que la théologie trinitaire nomme la *circuminsession*²² : chaque personne (ou *périchorèse* dans la théologie grecque) : chaque personne contient les autres et cette contenance est marquée par la réciprocité totale : le Fils et l'Esprit sont dans le Père, le Père et l'Esprit sont dans le Fils et le Père et le Fils sont dans l'Esprit. Le fondement de cette

vérité théologique ressort déjà de la manière la plus claire de l'*Évangile de Jean*²³.

Dans le *De Docta Ignorantia*, la célèbre théorie des figures théologiques²⁴ joue, on le sait, un rôle majeur. En portant un certain nombre de figures géométriques à l'infini, la coïncidence des opposés se laisse pressentir à l'intelligence. Mais les commentateurs n'ont pas suffisamment souligné qu'en affirmant que « la ligne infinie est triangle maximum, cercle maximum et sphère maximale »²⁵, Nicolas affirmait la *circuminsession* des figures infinies en Dieu : la ligne infinie est triangle infini, cercle infini, sphère infinie, le cercle infini est ligne infinie et sphère infinie, etc. On est clairement, avec la *coincidentia oppositorum*, devant un processus circulaire où chaque réalité est identique à toutes les autres, car elle contient toutes les autres et est contenue en elles, comme dans la Trinité. Mais, dans le chef de la Trinité, cette identité des opposés ne va pas jusqu'à éliminer toute distinction. Il n'y a pas de raison qu'il en aille différemment pour les opposés qui coïncident en Dieu. Pour la Trinité, ce sont les relations d'origine qui différencient les personnes : tout en possédant chacune la plénitude de la divinité, elles ont quelque chose d'irréductible aux autres par leur place dans l'ordre d'origine : le Père est la source, le Fils est engendré par lui et l'Esprit procède du Père et du Fils : à ce niveau les personnes ne sont pas interchangeables. Mais, dans la *Docte Ignorance*, Nicolas semble précisément considérer un ordre similaire pour les figures géométriques : la ligne infinie « engendre » le triangle infini, qui lui-même « engendre » le cercle infini et la sphère infinie. Il y a bel et bien un ordre des figures, qui rend compte de leur distinction, quand bien même elles passent à l'infini et s'identifient les unes aux autres.

5. Conclusion

Les expressions évoquant une altérité en Dieu des opposés sont malheureuses et doivent manifestement être corrigées dans le sens de la distinction, de manière analogue à ce que l'on accepte pour les personnes divines.

²³ *Évangile de saint Jean*, 14, 10.

²⁴ *De docta ignorantia*, I, 13, 23.

²⁵ *Ibid.*, I, 13, 35.

²² Sur la notion de *circuminsession*, cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique* II 2, 2527-2532, Letourzey et Ané, Paris, 1923. La doctrine de la *circuminsession* est encore évoquée par Nicolas dans son second grand livre, les *Conjectures* : « La divinité est unité, égalité et connexion infinies, de telles manière que l'égalité et la connexion sont dans l'unité, l'unité et la connexion sont dans l'égalité et l'égalité et l'unité sont dans la connexion », II, 173, 11-13.

Maître Eckhart considèrerait, dans son *Commentaire à la Genèse*²⁶, que la justice et le juste se dévisagent dans la déité. Affirmation très intéressante. La justice est bien entendu l'équivalent du Père, le juste celui du Fils et virtuellement celui de tous les êtres humains dans le Fils, selon un schème philosophique constant chez Eckhart et bien identifié par les commentateurs, en particulier par Julie Casteigt. Chaque personne divine, en vertu de la circuminsession, contient les autres ; chaque personne divine est ainsi Dieu en plénitude, mais cela n'aboutit pas à une indistinction complète, cette nuit obscure où toutes les vaches sont grises. Cela mène à deux visages qui se regardent et se parlent et qui, tout en étant gros tous deux de la plénitude du divin, n'en sont pas moins distincts. La notion de surface, de visage pour les choses et les êtres garde donc, en Dieu, une réelle pertinence comme une sorte d'enveloppe singulière dans laquelle le tout est chaque fois donné, sous une modalité propre, en une connexité infinie de tous ses contenus.

D'une manière assez curieuse, cette interprétation de la singularité en terme de visage, de surface, n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'origine du concept de personne, *prosôpon*, qui désignait le masque, l'apparence que revêt l'acteur lorsqu'il monte en scène pour interpréter son rôle. Il serait par ailleurs du plus grand intérêt, mais cela sortirait manifestement du cadre de la présente étude, de relire dans ce cadre doctrinal le *De Visione Dei*, où un visage, possédant en lui tous les modes de la vision, attire à lui tous les regards humains et s'atteste, dans une communication verbale intersubjective dont il est lui-même partie prenante²⁷, comme leur vérité et leur avenir communs.

²⁶ "Un exemple de ce qui précède est manifeste dans la justice par rapport au juste. La justice manifeste par elle-même tout ce qui ressortit à la justice ainsi qu'elle-même tout entière et elle-même sans médiation, le pose, l'expose et le transfuse dans le juste, en tant qu'il est juste (...). Elle annonce à son ami qu'elle est sa possession et qu'il peut monter vers elle Jb 37 – la manifestation même, dis-je, est verbe et parole par lesquels le supérieur et l'inférieur se parlent et s'entretiennent face à face, 'face', dis-je, du supérieur qui regarde et examine la face de l'inférieur et 'face' à la face de l'inférieur qui renvoie son regard Gn 32 : *J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée.*" Cité par Julie Casteigt, *Connaissance et Vérité chez maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, 2006, p. 357. La relation supérieur/inférieur ici évoquée ne doit pas induire en erreur ; elle n'empêche pas pour Eckhart, on le sait, la fondamentale égalité des vis-à-vis.

²⁷ *De visione Dei*, X, 38 : "Mon Dieu, je me tiens devant l'image de ta face, que je regarde avec les yeux sensibles, et je m'efforce de contempler avec les yeux intérieurs la vérité qui est représentée dans cette peinture. Et il m'apparaît, Seigneur, que ton regard parle" (trad. H. Pasqua).

FINITUDE, INFINITUDE ET LANGAGE CHEZ NICOLAS DE CUES

Joao Marie Andre

I. Le passage du moyen âge à la modernité est souvent caractérisé comme un passage d'une métaphysique de l'être et de la substance à une métaphysique du sujet. Dans un texte publié quelques années avant la publication d'un livre où Volkmann-Schluck conçoit la philosophie de Nicolas de Cues comme une philosophie qui fait la transition du moyen âge à l'époque moderne, l'auteur caractérise la pensée de ce penseur de la Renaissance comme une forme préalable de la métaphysique moderne, « eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik ». Il affirme qu'en élaborant déjà une philosophie qui anticipe la métaphysique moderne de la subjectivité, l'auteur « considère la *mens* comme le lieu dans lequel on arrive à saisir l'étant en son être » et, pour cette raison, « l'élaboration d'un concept de l'essence de la *mens* est la seule chose qui rend possible la compréhension de la réponse de Nicolas de Cues à la question métaphysique fondamentale »¹. Toutefois, ce déplacement de l'être vers la pensée ne peut être conçu d'une façon adéquate que si on situe, dans le cœur de l'activité de la *mens*, la notion d'infinitude, puisque « la tâche qui se présente à Nicolas de Cues est la suivante : penser la vérité de l'être en tant qu'unité infinie » et, par conséquent, « saisir l'étant en tant qu'étant signifie pour lui concevoir son être dès l'essence de l'unité infinie »². En plus, dans cette démarche, ce penseur mystique, suite à d'autres contributions développées à la fin du Moyen Âge, sera vraiment le premier « à prendre l'infinitude de l'être en Dieu comme le seul point de vue pour le développement métaphysique de l'être » – c'est Volkmann-Schluck qui le dit aussi quelques années plus tard³. Il faudra, néanmoins souligner, que c'est Mariano Álvarez Gómez qui a mis, le premier, l'accent sur l'importance de la notion d'infinitude dans la pensée de cet auteur. En fait, en 1968, dans un livre où il réfléchit sur la présence

¹ K.-H. Volkmann-Schluck, "Die Philosophie des Nicolaus von Cues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik", *Archiv für Philosophie*, 3 (1949), p. 381.

² *Idem*, *ibidem*, p. 384.

³ *Idem*, Nicolaus Cusanus. *Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, p. 174.