



HAL
open science

“ De un à quatre et à trois, métaphysiques de l’unité en
Conjectures I, 2-10 et Docte Ignorance, I, 7-10. ”

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. “ De un à quatre et à trois, métaphysiques de l’unité en Conjectures I, 2-10 et Docte Ignorance, I, 7-10. ”. Mathématiques et Métaphysique dans l’oeuvre de Nicolas de Cues,, 2021. hal-03568185

HAL Id: hal-03568185

<https://hal.science/hal-03568185>

Submitted on 12 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De un à quatre et à trois, métaphysiques de l'unité
en *Conjectures* I, 2-10 et *Docte Ignorance*, I, 7-10.

Lorsqu'il souligne « L'importante contribution des mathématiques à la saisie de diverses notions divines », au chapitre XI du livre I de la *Docte Ignorance*, Nicolas de Cues rappelle en citant I Co 13, 12, que toute connaissance ici-bas est nécessairement dans le miroir et en énigme¹. Les mathématiques ouvrent ainsi un accès indirect à l'original divin², dont elles offrent toutefois une image toujours moins ressemblante que celle qu'on pourra trouver à l'infini³, la seule image identique à son modèle dans l'unité de nature. La méthode consistera donc à partir de toute image, à passer à l'infini. Ce processus de transsumption bien connu sera mis en œuvre dans la suite de la *Docte Ignorance*, notamment à partir des figures du cercle et de sa tangente ou de sa corde qui coïncident à l'infini. Mais nous avons choisi de nous intéresser aux chapitres qui précèdent (7-10). Ils proposent une pratique métaphysique assez différente, remontant de l'unité à la trinité. Dans le même chapitre XI, le Cusain se réclame de tous les philosophes qui se sont avant lui appuyés sur le nombre pour remonter au divin : Pythagore, le premier philosophe, les platoniciens et parmi les auteurs chrétiens Augustin et Boèce⁴. C'est en effet de cette filiation boécienne passant par les chartrains qu'il tient l'inspiration de son algèbre trinitaire d'origine pythagoricienne. Or c'est aussi par cette même filière que lui vient une autre dynamique de l'unité fonctionnant non plus *ad intra* en vue de nous faire connaître la Trinité mais *ad extra*, selon quatre degrés d'unité qui lui

¹ « Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia – per se a nobis inattingibilia – symbolice investigentur, radicem habet ex hiis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam – nobis tamen occultam et incomprehensibilem – habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum. », Nicolas de Cues, *De docta ignorantia* (désormais DI), I, 11, E. Hoffmann et R. Kilbansky eds., Nicolai de Cusa Opera Omnia (désormais NCOO), Leipsig, Felix Meiner, 1932, p. 22.

² Cf. Jean Celeyrette, "Mathématiques et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues", in *Nicolas de Cues et G. W. Leibniz*, Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 2011, n°2, p. 151-165 ; Jean-Michel Counet, *Trinité et coïncidence des opposés dans la Docte Ignorance*. In: Pasqua, Hervé, *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues* (Philosophes Médiévaux; LXIV), Peeters Publishers, Leuven, 2017, p. 51-62 ; Jean-Marie Nicolle, *Mathématiques et métaphysique dans l'œuvre de Nicolas de Cues*, Thèse à la carte, n° 31731, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001 ; idem. "D'une mathématique à l'autre dans les démonstrations de Nicolas de Cues", in *Oriens-Occidens*, n°5, Villejuif, CNRS-EPHE-Université Paris 7, 2004 ; Frédéric Vengeon, *Nicolas de Cues, le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, coll. Krisis, 2011.

³ Cf. en particulier Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, tr. Raïssa Tarr, Paris, PUF, 1962 ; Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, suivi de *La pensée par Nicolas de Cues*, trad. M. de Gandillac, et *Le sage par Charles de Bovelles*, Paris, Minuit, 1983.

⁴ « Nonne Pythagoras, primus et nomine et re philosophus, omnem veritatis inquisitionem in numeris posuit? Quem Platonicus et nostri etiam primi in tantum secuti sunt, ut Augustinus noster et post ipsum Boethius affirmarent indubie numerum creandarum rerum in animo conditoris principale exemplar fuisse. », Nicolas de Cues, DI, p. 23.

permettent de reconstruire l'univers, cette fois dans un esprit néoplatonicien. Nous la trouvons dans les chapitres 2 à 10 du *De conjecturis*. Nous repartirons donc de ces deux séries de chapitres pour examiner le fonctionnement métaphysique des nombres à partir de l'unité dans chacune, en essayant de penser leurs relations chaque fois que cela sera possible.

I De un à quatre : genèse du monde par le nombre à partir de l'unité en *De conjecturis* 2-10

a) Fondement hénologique de la nombrabilité

En *De conjecturis* 2, le Cusain revient sur le caractère symbolique des nombres. Mais ici le mouvement semble inverse de celui que nous venons de relever au début de la *Docte Ignorance*. Le nombre n'est pas pris d'emblée comme image ouvrant une remontée, mais comme principe de la réalité des choses. Plus exactement, il est le principe de la manière dont la raison procède pour tisser ses conjectures sur toute chose⁵. L'analogie qu'il propose entre l'ordre numérique instauré par la raison pour penser les choses et l'ordre institué par le Créateur en son Verbe n'est pas seulement symbolique et conjecturale. Si les réalités sont ainsi nombrables c'est parce qu'elles se distinguent les unes des autres par leur aliété (*alietas*), forme spécifique qui dans le processus trinitaire de la Création, leur est précisément communiqué par le Verbe, nous aurons l'occasion d'y revenir en seconde partie. Sans le nombre, rien ne serait rien en particulier⁶. Au contraire l'aliété qui permet à la raison de distinguer et de dénombrer les choses porte justement la marque particulière de la Personne du Verbe.

Encore faut-il comprendre que le nombre est composé de lui-même⁷. Après Kant, nous pourrions dire qu'il constitue à lui seul un jugement synthétique et a priori. Le Philosophe de Königsberg n'explique-t-il pas que pour comprendre que $4+3=7$ il faut tenir le chiffre 4 et ajouter une par une, les trois unités supplémentaires en comptant sur les doigts ? Il ne suffit donc pas d'avoir séparément 3, 4 et 7, il faut appliquer au second chiffre l'opération d'addition et cela trois fois de suite pour satisfaire à l'exigence d'ajouter les trois unités qui composent le premier. Or ce que Kant affirme de l'opération mathématique, Nicolas de Cues

⁵ « Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat. », Id., *De conjecturis*, (désormais DC), I, 2, J. Koch, Ch. Bormann et J.G. Senger eds., Hambourg, Felix Meiner, 1972, p. 12.

⁶ « Neque alia res substantia, alia quantitas, alia albedo, alia nigredo, et ita de omnibus, absque alietate esset, quae ex numero est. », Id., *ibid.*

⁷ « Sed numerus "ex se ipso compositus" est; ternarius enim ex tribus combinatis compositus concipi debet. Alioquin ternarius non magis esset, quam si seorsum parietem, seorsum tectum fundamentaque domus fingeres et formam domus concipere velles. Oportet igitur non seorsum, sed composite simul ipsum imaginari, nec tunc aliud erit trium combinatio quam ternarius. "Ex se ipso" igitur "compositus" est. », Id., *ibid.*, p. 13.

avait déjà vu que le concept même du nombre l'exige. Il ne suffit pas de juxtaposer les trois unités pour qu'elles constituent ensemble le chiffre trois, car précisément il est de lui-même composé de trois unités. L'interprétation proposée par le Cusain de l'image qu'il reprend à Boèce, sans doute à partir de Thierry de Chartres, est très intéressante : celui qui se représenterait séparément un mur, le toit et les fondations n'aurait pas pour autant idée de la forme de la maison⁸. C'est ensemble qu'il faut tenir les trois unités composantes du chiffre trois, sans quoi il ne serait pas trine, lui qui est en soi-même un chiffre composé.

Nous comprenons ici que les nombres ne sont pas seulement des symboles nommant des réalités simples, ils sont en eux-mêmes composés, à l'exception évidemment de l'unité, et leur maniement est complexe. Avec les *Conjectures*, nous sommes ici dans le cas où l'unité engendre des nombres différents d'elle-même⁹ contrairement à la métamathématique trinitaire de la docte ignorance qui reste dans le cadre de l'équation $1=1$. L'unité n'engendre alors que l'égalité de l'unité et la liaison, c'est-à-dire les processions trinitaires restant dans le giron de l'unité divine. Mais ici en répétant plusieurs fois l'unité au sein d'un nombre composé en soi-même, l'unité engendre des nombres radicalement autres qu'elle-même.

Notons toutefois que dans le cas du nombre rationnel trois, la dynamique trinitaire fonctionne aussi¹⁰. En lui, l'entité, l'égalité et le lien sont trines. La raison en est que le Principe du nombre rationnel est le nombre intellectuel divinement engendré et lui-même issu de l'unité absolue qui est trine¹¹. La raison quand elle compte n'a pas forcément conscience de cette origine du nombre dans l'unité divine absolue et trine. Toutefois le philosophe est capable de remonter du nombre rationnel au nombre intellectuel et à son origine divine dans l'unité trine. Car il y a une trace de la descente inverse du nombre à travers la création qui fonde hénologiquement, sinon ontologiquement la possibilité d'une telle remontée philosophique. C'est ainsi que reprenant cette fois un schème néoplatonicien, le Cusain va pouvoir à partir du chapitre 3 distinguer quatre niveaux d'unité.

b) De la métamathématique du quaternaire à celle des quatre unités

⁸ Cf. Boèce, *In Porphyrii Isagogen commentorum, edition secunda*, I, 8, CSEL, 48, S. Brandt ed., Vienne, 1966², p. 154-156 ; Thierry de Chartres, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, II, 57, N.M. Häring ed., *Commentaries of Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto, PIM, 1971, p. 173-174.

⁹ « Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. », Nicolas de Cues, *DI*, I, 8, p. 17.

¹⁰ « Nonne unitas ternarii ternaria est, aequalitas ternarii ternaria est? Sic et ternarii conexio ternaria existit. Numeri igitur essentia primum mentis exemplar est. In ipso etenim triunitas seu untrinitas, contracta in pluralitate, prioriter reperitur impressa. », Id., *DC*, I, 2, p. 14.

¹¹ « Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus "in animo conditoris primum rerum exemplar" ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exsurgens. », Id., *ibid.*

Rappelons ici quelles sont ces quatre formes d'unité obtenues par l'ajout d'un zéro à la précédente : 1, 10, 100, 1000. D'un point de vue que l'on pourrait, *cum grano salis* qualifier de « nominaliste », nous pourrions dire que la numération latine est ainsi faite qu'elle ne différencie que les trois premières puissances de dix et qu'ensuite elle ne fait que compter les milliers. Mais en français nous avons le million, le milliard et surtout dans le cas du Cusain, il s'agit de promouvoir la numération arabe auprès de ses contemporains plus habitués à compter en romain.

Toutefois on le sait bien, la symbolique quaternaire des nombres et des degrés de l'unité va beaucoup plus loin pour lui. La somme des quatre premiers chiffres¹² donne 10 comme le remarquait déjà Augustin au *De Musica* (I, 12, 26). Elle comprend ainsi tous les nombres et l'on peut de ce fait, passer de leur série à la première puissance de dix, et le Cusain propose d'en faire autant pour les deux suivantes¹³, ce qui donne¹⁴ le tableau en damier de la progression naturelle des nombres proposé à la fin du chapitre 3.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1			10			100			1000
1	2	3	4	20	30	40	200	300	400

Si cette métamathématique instaure déjà une spéculation qui dépasse le calcul rationnel sur les nombres, c'est à partir de ces quatre degrés d'unité que va pouvoir commencer une méditation d'ordre proprement métaphysique qui se poursuit des chapitres 4 à 8.

c) De la métamathématique à la métaphysique des quatre unités

La contemplation de l'unité a lieu dans celle de la *mens* dont on peut se demander s'il s'agit de la *mens humana* ou *divina*¹⁵. Mais il est question dans un premier temps de la contemplation de l'unité absolue dans sa propre entité et nous comprenons qu'il s'agit donc bien de la *mens* et de l'unité divine.

Or, le Cusain en vient dès le paragraphe suivant à distinguer les quatre unités. On se souvient qu'elles se développent à partir de l'unité simple comme les trois premières puissances de

¹² « Primum autem progressionis eius incumbe et quaternario eam expleri probabis. Unum enim, duo, tria et quattuor simul iuncta denarium efficiunt, qui unitatis simplicis numeralem explicat virtutem. », Id., *ibid.*, 3.

¹³ « Non sunt igitur naturali in fluxu plures quam decem numeri, qui quaterna progressionis arcentur, nec ultra solidum denariae radices millenarium fit repetitionis variatio. Cum hic progressionis quaternaria, trinitate repetita, denario exurgat ordine, habes quaternarium, unitatis explicationem, universi numeri continere potentiam. », Id., *ibid.*, 3, p. 16.

¹⁴ « Unitas enim generalis quattuor unitatibus distinguitur, quae ordine congruo figurantur: prima simplicissime, secunda habet ordinis tantum nihili figuram adiectam, ut alterae congruit unitati, tertia huius naturae duas adicit, quarta tres, ut 1, 10, 100, 1000. », Id., *ibid.*, 3, p. 16-17.

¹⁵ « Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet. Contemplatur itaque in numerali similitudine sua a se ipsa elicita ut in imagine naturali et propria sui ipsius unitatem, quae est eius entitas. », Id., *ibid.*, 4, p. 18.

dix¹⁶. Chacune est caractérisée par deux termes : la première, est l'unité la plus simple, la seconde est dénaire et radicale, étant racine des deux dernières. La troisième est carrée et "centenaire", la troisième cubique et "millénaire". Nous mettons ces deux adjectifs entre guillemets car ils n'ont évidemment pas ici la nuance temporelle qu'ils prennent en français. La remarque qui suit sur le lien complexe entre unité simple et cubique est pour nous de première importance car elle fait le lien avec le développement trinitaire de l'unité dans les chapitres de la *Docte Ignorance* qui intéressent notre propos¹⁷. On remarquera que la dernière unité n'est plus appelée au début de la phrase "cubique", mais "solide". Voilà qui anticipe, comme nous le verrons, sur le passage au paragraphe 14 de la métamathématique à la métaphysique. Nous sommes pourtant bien encore dans le premier domaine et le Cusain remarque qu'entre les deux unités qui sont opposées comme extrêmes : la simple et la "solide", l'intermédiaire ne peut être simple. Il doit être au moins double et l'auteur constate que le premier (10) qui est la racine des deux unités suivantes tend comme racine vers l'unité simple originelle ($1 \leftarrow 10$). Le second qui en est le carré (100) tend de ce fait vers le cube (100 \rightarrow 1000). Le cardinal ajoute une remarque qui nous intéresse : il n'y a qu'entre l'unité et l'égalité infinie que le lien peut être simple. Remarquons que là où nous avons "*medium*" pour la quaternité des unités du *De conjecturis*, nous y retrouvons sinon le "*nexus*", du moins la "*connexio*" de la *Docte Ignorance*, s'agissant du lien entre l'unité et l'égalité de l'unité *ad intra*, dans la Trinité. Il n'y a donc que la simplicité divine (et éternelle), pour assurer un lien simplissime entre les entités égales. Entre les unités mises en ordre comme puissances de dix, le lien doit être complexe.

Mais leur contemplation dans la *mens divina* se revêt d'une réalité qui dépasse celle des nombres¹⁸. Dans un premier temps, l'unité simple se montre comme créatrice des trois autres, et la dernière se retrouve lestée de la grossière solidité d'un corps. Or l'unité se heurte là à la limite du développement de ses puissances. Non que le nombre 10^4 n'existe pas, mais il reste un multiple de mille car au-delà de la troisième puissance, considérée comme cubique et solide, il n'est pas de quatrième dimension possible. Nous sommes ainsi passés

¹⁶ « Hanc ex numero quaternam venatur; nam est simplicissima, est alia radicalis, est tertia quadrata, est quarta solida. Ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem, post haec denariam, quae radix est aliarum, deinde centenariam, denariae quadratam, ultimo millenariam cubicam. », Id., ibid.

¹⁷ « Inter enim diversas atque oppositas unitates, simplicem et solidam, unicum praecisum medium cadere nequit, sed ad minus duo necessaria esse constat, quorum alterum ad simplex, ut radicalis, alterum ad solidum, ut quadrata, unitates inclinantur. Nam impossibile est conexionem simplicem esse inaequalium. Sola etenim infinitae unitatis et aequalitatis conexio simplex esse potest. », Id., ibid., p. 18-19.

¹⁸ « Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus, ut aliam videat simplicissimam mentem prioriter ad cuncta ut creator se habentem, aliam egressam proxime ab illa, aliarum radicem, aliam ab hac radice egressam ad quartam inclinari, quae sua grossiori soliditate ulterius proficisci non sinit. », Id., ibid., p. 19.

insensiblement de la métamathématique des puissances de l'unité à une métaphysique de la création de la matière. Mais celle-ci ne semblerait de prime abord concerner que les deux unités extrêmes.

C'est là que le Cusain va remplir l'intervalle en faisant intervenir les hypostases néoplatoniciennes. Il suggère que le rapport entre elles et les quatre degrés d'unité serait de l'ordre de la signification¹⁹. On se souvient que le Mosellan a été formé dans la *via moderna*, mais cela n'est pas sans poser quelques problèmes. N'est-ce pas la *mens humana* qui vocalise et désigne ainsi les concepts par des mots correspondant à un verbe mental ? Les "*unitates mentales*" ne désignent d'ailleurs pas ici n'importe quel concept, mais bien en particulier les quatre unités, telles que contemplées par la *mens*. Pourtant, la première unité ainsi pensée par la *mens* est bien la plus simple et la plus haute qui soit et que la pensée ne saurait appeler que "Dieu". Or Dieu s'il peut ainsi être nommé par une pensée humaine peut-il être pensé par elle dans son unité suprêmement simple ? Vient ensuite l'unité radicale qui correspond à l'hypostase de l'intelligence. Dix n'a pas lui-même de racine et en tient lieu pour les deux dernières unités. Son carré correspondra à l'âme. On remarque que ce qui se présente comme une expansion numérique est en fait une contraction métaphysique puisqu'en son étendue spatiale même, l'âme est une contraction de l'intelligence. Enfin, avec la dernière unité, on est parvenu à la solidité dont le déploiement atteint la grossièreté ultime, celle des corps au-delà de laquelle il est impossible que l'"*explicatio*" s'étende encore. Relevons la présence de la thématique chartraine de l'"*explicatio/complicatio*". Le déploiement des quatre unités correspond à l'expansion des hypostases à partir de l'Un divin et vient butter sur la matérialité des corps. Le corps en sa grossièreté ne contient pas (*non amplius complicans*) la possibilité du déploiement d'une quatrième dimension. C'est ainsi que l'*explicatio*, correspondant au *proodos* néoplatonicien s'arrête à lui.

Toutefois c'est d'abord au niveau noétique que la *mens* considère la différence des quatre unités²⁰. Il n'y a qu'en Dieu que la réalité même de l'unité absolue épouse sa vérité. Dans l'intellect elle est encore vraie, mais n'est déjà plus la vérité même. Dans l'âme, elle n'est plus que vraisemblable. La raison devra ainsi se contenter de conjectures. Enfin au plan des seuls corps, la similitude même du vrai disparaît laissant place à la confusion.

¹⁹ « Has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem, corpus esse coniectatur. », Id., *ibid.*

²⁰ « Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter: divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat. », Id., *ibid.*, p. 20.

Mais cette échelle des unités établit ainsi un double mouvement descendant et ascendant²¹. Par le premier l'unité divine descend sous forme toujours plus "contractée" jusqu'au corps. Ce terme de "*contractio*" est typique du vocabulaire Cusain et désigne la manière dont par la Création, Dieu communique à chaque chose une substance qui représente une réduction par rapport à la sienne. Nous sommes ainsi passés de nouveau du plan noétique au plan métaphysique. Le *proodos* néoplatonicien est cette donation descendante de l'unité à travers les hypostases, de l'intelligence à la raison où elle est de moins en moins absolue et de plus en plus contractée, jusqu'aux corps. Mais il y a aussi place pour une *épistrophè* par laquelle la sensibilité contractée remonte par la raison jusqu'en l'intelligence.

Nous sommes ainsi passés d'une métamathématique des puissances de dix à une métaphysique des hypostases. Mais la seconde assume la première et on la retrouve jusqu'au schéma U où au cœur même de chacun des trois mondes on rencontre ces trois modalités numérico-ontico-cognitives. Il y a du mille cubique au plus bas du monde angélique, et une part d'intelligence au sommet de la région inférieure. Mais pour l'heure, il convient encore d'examiner chacune des quatre formes d'unité séparément.

d) Les quatre unités prises une par une

La première unité doit être prise comme absolue et fait l'objet d'une méditation métaphysique essentiellement fondée sur la théologie négative. Plus exactement, avant d'y venir à partir du § 18, Nicolas de Cues commence par constater l'antériorité de l'unité absolue sur toute chose. Il semblerait que la seconde hypothèse du *Parménide* précède ici la première, car le Cusain suit pour l'heure un ordre de découverte. Si le nombre est l'exemplaire des choses, l'unité doit être découverte en remontant en-deçà²². Pourtant, comme l'Un de la deuxième hypothèse, elle est ainsi découverte comme enveloppant toutes les réalités dans leur multiplicité. Car elle la précède, antérieure à toute diversité, à toute aliété²³. C'est en effet l'unité divine qui communique à toute réalité créée les limites de son être qui la distinguent des autres. Du coup l'unité vient aussi en-deçà de leur opposition, de leur inégalité, les divisant entre elles. L'unité

²¹ « Prima unitas penitus exstitit absoluta; ultima vero, quantum possibile est, omnem absolutionem exiens, contracta est; secunda multum absoluta, parum contracta; tertia parum absoluta multumque contracta. Quapropter, sicut intelligentia non est penitus divina seu absoluta, ita nec rationalis anima penitus divinitatis exit participationem, ut admiranda in invicem progressionem divina atque absoluta unitate gradatim in intelligentia et ratione descendente et contracta sensibili per rationem in intelligentiam ascendente mens omnia distinguat pariterque conectat. », Id., *ibid.*, p. 20-21.

²² « Primo illa divina unitas, si numerus rerum fingitur exemplar, omnia praevenire complicareque videtur. Ipsa enim, omnem praeveniens multitudinem, omnem etiam antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, divisionem atque alia omnia, quae multitudinem concomitantur. », Id., *ibid.*, 5, p. 21-22.

²³ « Ipsa est unitas omnis pluralitatis, unitas quidem pluralitatis generum, specierum, substantiarum, accidentium universarumque creaturarum, mensura una omnium mensurarum, aequalitas una omnium aequalium et inaequalium, conexio omnium unitorum et segregatorum, quemadmodum unitas omnem tam parem quam imparem numeros simplicitate sua complicat, explicat atque conectit. », Id., *ibid.*, p. 22-23.

précède ainsi toutes les distinctions qui accompagnent la multitude, mais aussi elle les enveloppe. Car de cette pluralité, elle est l'unité et le Cusain décline dans un vocabulaire qui est celui de la métaphysique aristotélicienne, les diverses modalités de cette pluralité des entités : selon le genre, les espèces, les substances, les accidents, et il résume : elle est l'unité de la totalité des créatures. Or nous reconnaissons ici le rôle de la figure du Père dans la création de toutes ces entités. Suit en effet celle du Fils, déclinée ensuite comme égalité de toutes les réalités égales ou inégales, conformément à ce que nous retrouverons dans la *Docte Ignorance*²⁴. Vient enfin le troisième volet de l'unité trine : elle est le lien de toutes les choses, qu'elles soient unies ou séparées²⁵. Revenant au nombre, le Cusain conclut que l'unité lie, enveloppe et développe tout nombre, pair comme impair dans sa simplicité.

Cet attribut amène au paragraphe 18 un approfondissement de l'unité qui va nous faire passer de son immanence à sa transcendance, de la seconde à la première hypothèse du *Parménide*, dirons-nous, car le Cusain en son néoplatonisme ne mentionne pas cette source. Cet appel à la profondeur²⁶ met en avant la puissance de l'unité sur tout nombre qu'elle dépasse et peut en s'ajoutant à lui, coiffer d'un plus grand. Mais c'est une invitation à séparer cette unité transcendante et ineffable, pour la mettre dans une position comparable à celle de la première hypothèse du *Parménide*²⁷. Ici encore nous comprendrons comment la formation du Cusain dans la voie moderne et le nominalisme influe sur sa lecture même de la métaphysique apophatique de Denys. Contempler l'unité dans la position transcendante et séparée, la place au-delà de tout être et de tout temps et pénétrer sa simplicité, ouvre les secrets théologiques les plus ultimes par le redoublement de la théologie négative²⁸. La simplicité transcendante de

²⁴ La Christologie est la clé, non seulement de la théologie, mais de la philosophie du Cusain. Mentionnons ici parmi d'autres trois ouvrages qui font date sur le sujet : Rudolf Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Fribourg-en-Brisgau, 1956 ; David Larre, *Les Conceptions philosophiques de l'altérité de Boèce à Nicolas de Cues*, thèse à notre connaissance inédite, Tours, 2005 ; Graziella Federicci Vescovini, *Nicolas de Cues, L'homme, atome spirituel*, Paris, Vrin, 2016.

²⁵ « In materia igitur quae est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa, Filius vero formalis, Spiritus sanctus finalis, quatuor vero elementa materialis. » *De sex dierum operibus*, 3, N. M. Häring ed., dans *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto, PIM, 1971, p. 556.

²⁶ « Intuere mente profunda unitatis infinitam potentiam; maior enim est per infinitum omni dabili numero. Nullus enim est numerus quantumcumque magnus, in quo unitatis potentia quiescat. », Nicolas de Cues, DC, I, 5, op. cit., p. 23.

²⁷ « Qui enim absolutam et ipsam tantum concipit unitatem, ineffabilem eam videt. Cuius enim respectu potius unum quam aliud sortiretur nomen? Si cuncta alia separasti et ipsam solam inspicias, si aliud numquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abicis atque respectum et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintras, ita ut eam non potius simplicem quam non simplicem, non potius unam quam non unam comprobas, arcana omnia penetrasti. », Id., ibid., p. 24.

²⁸ Le Cusain a une conception originale de la théologie négative qui se déploie parmi bien d'autres à la Renaissance, Cf. Jean Miernowski, *Le Dieu néant, théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden, Brill, 1998 ; Cf. aussi notre « Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes : docte ignorance,

l'unité exige de dire qu'elle n'est pas plus simple que non simple, une que non une, manifestant l'inanité de tous les noms divins. Ainsi la docte ignorance ne s'arrête pas au retournement de la négation en éminence. Elle constate la transcendance divine à l'égard de tout attribut et l'ineffabilité qui en résulte. Mais après avoir considéré ainsi l'unité du point de vue de l'unité absolue selon les deux premières hypothèses du *Parménide*, le Cusain en tire les conséquences au niveau de la connaissance intellectuelle.

Cette docte ignorance est d'autant plus certaine qu'elle dépasse les opposés. Tout d'abord elle conduit à découvrir l'unité simple comme vie et comme vie éternelle. Cette intuition Boécienne se retrouve dans bien des lieux de l'œuvre du Cusain et en particulier dans le *De Icona*²⁹. Transcendant toute pluralité, l'unité simple peut être découverte comme vie incorruptible³⁰. Elle se retrouve ainsi en position de certitude première fondant toutes les conjectures dans lesquels un des deux opposés est affirmé par la question même du chercheur. Une telle certitude absolue est le fondement du progrès de la science conjecturale, autorisant dans la question même la reprise de l'un des termes opposés. Mais l'enquête ainsi menée sur l'entité, la quiddité, la cause, ne vaudra pas pour le premier principe. Souhaitant répondre affirmativement à la question "est-il" (*an sit*) elle ne pourrait le faire qu'en affirmant qu'il est l'Entité même présumée par la question, ou pour la question "qu'est-il", la quiddité même présumée³¹. La critique nominaliste de l'ontologisme conduit ainsi à la fois à la science conjecturale et à la théologie apophatique la plus ultime : nous sommes par-là descendus de la connaissance intellectuelle à celle de la raison qui n'offre selon le Cusain que ces deux possibilités.

En effet dans le cas du premier principe divin, elle exige de dépasser à la fois l'affirmation, la négation et même la double négation des deux opposés. A la question "Dieu est-il" (*an Deus sit*), la réponse la plus subtile³² demeure qu'il n'est ni n'est pas ni non plus n'est et n'est pas à

théologie mystique et vies active ou contemplative. », dans Colloque international du CESR, 27-29 mai 2010, dans *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, eds. Stéphane Toussaint et Christian Trottmann, Paris, Champion, *Le savoir de Mantice*, 24, 2014, p. 93-124.

²⁹ Id., *De visione Dei*, X, 41-42, Adelaida, Dorothea Riemann ed., NCOO VI, F. Meiner Hamburg, 2000, p. 37-38.

³⁰ « Contemplare igitur mentis tuae unitatem per hanc absolutionem ab omni pluralitate, et videbis non esse eius vitam corruptibilem in sua unitate absoluta, in qua est omnia. Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat. », Id., DC, I, 5, op. cit., p. 24-25.

³¹ « Si vero affirmative quaesito satisfacere optas, absolutum praesuppositum repetas, ut, cum dicitur 'an sit', respondeatur entitatem, quae praesupponitur, ipsum esse. Ita quidem in quaestione 'quid sit' quidditatem respondeas, et ita deinceps. », Id., ibid., p. 26.

³² Traduction la plus simple à mon goût puisque *infinitius* ne saurait désigner un infini en extension, mais plutôt ici un infini à la grecque qui sans tomber dans le flou, s'efforce d'échapper aux limitations.

la fois³³. Telle est aux yeux du disciple de Denys la réponse la plus haute, la plus simple, la plus absolue et conforme à l'entité première et ineffable de l'unité la plus simple, la première des quatre, à laquelle est consacré le chapitre 5. Ainsi le néoplatonicien moderne entend-il à la fois pousser au plus loin la théologie négative sans rétablir une ontologie de la suréminence et faire avancer la science conjecturale, intellectuelle et rationnelle des réalités d'ici-bas.

Nous en venons ainsi à l'unité intellectuelle de la racine simple : 10, traitée au chapitre suivant. Elle n'a pas la pureté de la première, et procède d'une certaine altérité, propre à l'intellect³⁴. Elle intègre les opposés, sans toutefois qu'ils la précèdent. Ainsi le nombre intellectuel est-il à la fois pair et impair, sans être composé des deux comme s'ils se mêlaient pour le former. Au contraire, surgissant avec lui, le pair et l'impair ne seront dissociés qu'au niveau du nombre rationnel³⁵. Et il en va ainsi de toutes les dissociations qui se poursuivent au niveau de la troisième et de la quatrième unité³⁶. Avant la seconde, qui est leur racine, il n'y a que la première en sa simplicité absolue.

Comprenons qu'il n'est pas de dissociation des genres, pair ou impair, masculin ou féminin parmi les intelligences angéliques. Nul effet baroque du sexe des anges chez le Cusain. Chacune de ces intelligences est unique en son espèce comme chacun sait depuis la scolastique. N'est-ce pas pourquoi dans le cadre de la racine simple nous n'avons que des chiffres simples et non des nombres ? Chacun est simple en son chiffre même, sans pour autant à partir de deux, se laisser enfermer dans un "gender", mais en portant en lui les deux. Comprenons que deux et un font trois, mais que si deux ne sont pas en un, un est déjà en deux autrement que dans l'unité simple et absolue. Dans chacun des chiffres de la première dizaine, pris en son surgissement intellectuel et non dans leur dissociation rationnelle, sont présents dès la première paire, surgissant comme la dyade, le pair et l'impair.

L'intellect est ainsi le "lieu" entendons comme niveau noétique, d'un enveloppement des opposés. Le principe de contradiction ne commence qu'à partir de la raison et donc du carré de la racine. C'est alors seulement que les opposés deviennent incompatibles. Dans l'intellect

³³ « Non poterit enim infinitus responderi 'an deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem. Haec quidem subtilissima coniecturalis responsio est ad omnia quaesita aequa. Coniecturalis autem est, cum praecisissima ineffabilis inatingibilisque tam ratione maneat quam intellectu. », Id., ibid., p. 27-28.

³⁴ « Intellectualis est haec unitas. Cum autem omne non primum ab ipso absolutissimo descendens aliter quam versus alteritatem pergere intelligi nequeat, non erit haec unitas simplicissima ut prima, sed intellectualiter composita. », Id., ibid., 6, p. 28.

³⁵ « Non igitur ipsam opposita praeveniunt, ut sit ex ipsis quae praecesserunt, sed simul cum ipsis exoritur, sicut intellectualiter numerum componi necesse est. », Id., ibid., p. 28.

³⁶ « Compositio vero ab uno et altero, hoc est ex oppositis, esse ratio dicit, nec tamen haec unitas aliter ex oppositis est quam simplicem convenit esse radicem. », Id., ibid.

ils ne le sont pas encore et pourtant ils ne coïncident déjà plus comme ils le faisaient dans la simplicité de l'unité simple. Il faut donc qu'ils soient enveloppés (ensemble) intellectuellement avant d'être dissociés rationnellement³⁷. Et le Cusain propose l'exemple du mouvement et du repos dans leur perfection absolue, ils coïncident en la première unité alors que dans la raison ils sont incompatibles³⁸. Les élévations intellectuelles ne progressent-elles pas d'autant plus haut qu'elles sont opérées dans une spéculation plus paisible ? Le Cusain reconnaît là un mode d'enveloppement des contraires qui sans être leur absolue coïncidence en l'unité simple divine, est spécifique de l'intellect. C'est ainsi qu'il y a une descente hiérarchique des trois modes de connaissance. Dans le chapitre précédent et dans la *Docte ignorance*, il a été parlé divinement de Dieu. Autre chose est d'en parler intellectuellement ou rationnellement³⁹. Mais la connaissance intellectuelle découle de la divine et la rationnelle de l'intellectuelle⁴⁰.

Toute investigation de la raison s'ancre ainsi dans l'intelligence et bénéficie de son illumination tout en faisant porter sur elle ses concepts, toujours impropres puisque l'intelligence en est la racine où les opposés ne sont pas incompatibles⁴¹. Pourtant, les termes rationnels dans la mesure où ils ont pour racine les termes intellectuels, sont en mesure de refléter l'intellect comme dans un miroir, leur vocalisation constitue même comme le reflet sonore d'un verbe mental encore purement intellectuel⁴². On remarquera qu'ici le terme de « verbe mental » n'apparaît pas comme tel. Car *verbum* était employé pour la raison et c'est simplement *sermo* qui désigne dans l'intellect ce que nous pouvons cependant reconnaître comme un verbe mental précédant toute vocalisation des termes par la raison. C'est ainsi que dans l'unité même de la raison va pouvoir resplendir celle de l'intellect où les concepts

³⁷ « Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium existit. Ea enim opposita, quae in explicata eius rationalis unitatis quadratura incompatibilia sunt, in ipsa complicantur. », Id., *ibid.*, p. 30.

³⁸ « Sed sicut infinitus motus coincidit cum quiete in primo, ita et <in> proxima eius similitudine non se exterminant, sed compatiuntur. Nam motui intelligentiae non ita opponitur quies quod, dum movetur, pariter non quiescat; simplicior enim est hic motus intellectualis quam ratio mensurare queat. Similiter et de quiete et ceteris omnibus. », Id., *ibid.*

³⁹ « Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem. », Id., *ibid.*, p. 31.

⁴⁰ « Certa est igitur unitas radicalis, quamvis non sit ipsa certitudo, uti prima est, atque in omni ratione, ut in quadrato radix, existit et praesupponitur. », Id., *ibid.*, p. 32.

⁴¹ « Unde usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt. Intelligentia enim neque stat neque movetur neque quiescit neque in loco est, immo neque forma est neque substantia aut accidens eo modo, quo termini illi per rationem impositi significant. », Id., *ibid.*

⁴² « Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem termini intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet. Radix igitur vocalium terminorum sermo est intellectualis. », Id., *ibid.*

intellectuels correspondant aux termes usuels de la première ne sont pas incompatibles⁴³. Mais on remarquera que ce resplendissement de l'unité radicale intellectuelle au miroir de la raison dans son unité propre et non plus dans la multiplicité de ses termes usuels s'ancre lui-même de la coïncidence des opposés dans l'unité absolue, c'est-à-dire en Dieu. Risquons une analogie dont l'anachronisme et l'atopisme sont patents. N'y a-t-il pas dans cette unité spéculaire de la raison quelque chose du rôle régulateur conféré par Kant à la conscience pure par rapport aux concepts de l'entendement ? La pensée cusaine n'aime pas les analogies, précisément en vertu de sa revendication de la descente néoplatonicienne de la lumière de l'Un à l'intellect et à l'âme rationnelle. Pourtant, c'est dans le reflet du concept au cœur du mot que le cardinal formé dans la *via moderna* situe l'ultime descente de cet éclat lumineux. C'est ainsi improprement et dans une remontée vers l'intellect comme à leur racine que les termes usuels de la raison s'appliquent à lui. Ainsi le lieu de l'intelligence n'est-il pas la forme a priori de la sensibilité comme on dirait en langage kantien, mais bien le concept rationnel de lieu, sorte d'"étendue intelligible" avant l'heure, cette fois malebranchienne. On sait bien que l'ange est bien présent en un lieu mais sans faire concurrence aux corps pour occuper l'espace où ils s'étendent. Telle est la présence locale de ces purs intelligibles, séparés et non abstraits, selon une distinction qui est ici aristotélicienne. Mais le néoplatonisme nominalisant du Cusain pense une présence du concept abstrait au cœur de la vocalisation rationnelle.

Ne nous y trompons pas, l'intelligence n'est pas pour autant selon lui nommable sous aucun rapport. Car, si elle se reflète dans les concepts rationnels, elle en demeure, rappelle-t-il, le principe, comme Dieu est celui de l'intelligence⁴⁴. Il y a là un objet de méditation où se prend un plaisir intellectuel dont le cardinal de Saint Pierre aux liens se plaît à souligner pour clore le chapitre de l'intellect, qu'il dépasse tout agrément sensible.

Nous sommes ainsi rendus au chapitre 7 consacré à la troisième unité : le 100 qui correspond à la raison ou à l'âme. Celle-ci se présente d'abord comme le carré de l'unité radicale intellectuelle⁴⁵. Elle se situe ainsi au troisième niveau de la descente lumineuse des hypostases néoplatoniciennes comme un développement (*explicatio*) des potentialités contenues

⁴³ « Si igitur rationes oppositorum se in simplicitate absolutioris unitatis rationis compatiuntur et si ratio sermo est intelligentiae, manifestum tibi erit non in usualibus rationis terminis, sed in ipsamet rationis unitate complicationem oppositorum intellectualis unitatis relucere. », Id., *ibid.*, p. 32-33.

⁴⁴ « Intelligentia igitur nihil horum est, quae dici aut nominari possunt sed est principium rationis omnium, sicut deus intelligentiae. In istis meditari diligenti assiduitate, et dum profunda mente intraveris difficilia apud plures tibi manifestabuntur cum dulcore intellectualis dulcedinis omnem sensibilem amoenitatem incomparabiliter excellentis. », Id., *ibid.*, p. 33.

⁴⁵ « Anima numerus intelligentiae, quam quadrate explicat, non incongrue concipitur... », Id., *ibid.*, Ch. VII, p. 34.

(*complicatas*) dans l'intelligence⁴⁶. Celle-ci resplendit dans l'âme parce qu'en étant l'unité, elle en est la lumière, comme Dieu vis-à-vis de l'intelligence. Ici encore nous passons d'une métamathématique de la racine carrée de 100 à la métaphysique néoplatonicienne de la lumière des hypostases. Jusqu'ici la descente est presque continue, et c'est dans la suivante que l'hypostase précédente nous est connue, certes imparfaitement. Mais avec l'opacité des corps "cubiques" nous n'avons pas la simple mise au carré de la racine précédente correspondant à l'âme : 1000 n'est pas le carré de 100. Cela appelle une explication⁴⁷. L'âme n'est pas la racine, mais le moyen par lequel la racine intellectuelle descend dans le corps. Et c'est ainsi que pour obtenir 1000 qui correspond aux corps, il faut multiplier 10, le chiffre de l'intelligence par 100, celui de l'âme⁴⁸. L'âme est ainsi conçue comme la « racine instrumentale » par laquelle l'intelligence vient informer la matière corporelle. Comme telle, elle resplendit dans les corps et c'est ainsi et non directement qu'elle est rendue visible⁴⁹. Ici, le Cusain propose une nouvelle image : l'âme serait la forme imprimée dans les corps par l'intelligence, comme une marque dans la cire. De principe actif d'animation, l'âme se retrouve ainsi comme le sceau passivement reçu par la cire où la puissance active qui l'imprime est l'intellect. Sa surface se trouve ainsi en relief, en fait en creux. Avec l'âme, nous sommes passés de la première à la seconde dimension. Or précisément, le relief ne vient qu'avec la troisième. Mais si les zombies ont parfois dans les films cette apparence d'images plates capables de passer à travers les murs et autres corps en relief, l'âme reste, pour le Cusain, nous le comprenons, celle d'un corps qu'elle informe et anime. Comme un film plastique enveloppant le corps ou comme imprimée en creux en lui par l'intelligence, l'âme peut ainsi rester surface en deux dimensions tout en évitant la platitude d'une absence de relief. C'est ainsi qu'après Augustin, le Cusain peut envisager la question de la quantité de l'âme. Elle est selon lui quantitative, sans être corporellement quantitative. Pas plus que l'ange elle ne fait concurrence au corps pour occuper l'espace et cependant elle lui est autrement présente. Car l'ange lorsqu'il a besoin d'apparaître enfile un corps comme un

⁴⁶ « Quoniam autem in ipsa anima unitas intelligentiae explicatur, in anima resplendet ipsa ut in propria imagine. Deus lumen est intelligentiae, quia eius est unitas; ita quidem intelligentia animae lumen, quia eius unitas. », Id., *ibid.*

⁴⁷ « Deus igitur forma est intelligentiae, intelligentia animae, anima corporis. Omnia igitur corpora numerus cum sint animae merito unitatis, potentia eius tibi magna occurrit. Considera igitur rationem ipsam non ut cubici corporis radicem, sed medium, per quod intellectualis radix in corpus descendit; nam est instrumentum intellectus atque ita principium seu radix instrumentalis corporalium. », Id., *ibid.*

⁴⁸ « Centenaria unitas animam figurat, millenaria corpus. Exsurgit autem mille ex ductu denarii in centenarium, hoc est ex multiplicatione intelligentiae per animam. », Id., *ibid.*

⁴⁹ « In omnibus igitur corporalibus cum anima ut radix reluceat instrumentalis, non erit tibi difficile ipsam in omnibus venari sensibilibus signis eius, quoniam in ipsis est forma ut sigilli in cera per intelligentiam impressa. », Id., *ibid.*, p. 35.

costume de théâtre et l'âme intelligemment. L'âme qui lui est unie habite son corps, ce qui lui donne un autre rapport aux réalités singulières. Sa connaissance n'est plus celle de l'intelligence, mais celle de la raison pour qui les contraires comme le pair et l'impair sont incompatibles⁵⁰.

Pourtant, le Cusain invite pour clore ce chapitre à méditer plus avant sur la convenance à chacun des quatre niveaux d'unité, de son nombre propre et à leur ordonnancement. Ainsi les intelligences angéliques qui sont unes en Dieu se diversifient et se distinguent selon le nombre simple⁵¹. Ne s'ordonnent-elles pas selon une hiérarchie linéaire où trouve sa place chaque ange unique en son espèce ? De même les aliétés qui font que chaque âme est différente des autres trouvent à s'unifier dans l'intelligence. De même encore les aliétés cubiques des réalités sensibles ne retrouvent-elles pas une unité dans la raison et ses universaux ?

Nous sommes ainsi rendus au chapitre 8 concernant la dernière unité qualifiée de corporelle ou sensible⁵². Elle est la dernière parce que tout en étant le développement des précédentes, elle n'enveloppe plus rien. A l'opposé, la première unité n'est enveloppée par rien et enveloppe toutes les autres. La butée sur la troisième dimension, cubique est une butée sensible : notre sensibilité connaît en trois dimensions, ni plus ni moins, les réalités qui nous entourent⁵³. Dans la récapitulation qui met en parallèle les précédentes unités respectivement avec le point, la ligne et la surface, ceux-ci apparaissent comme connaissables seulement par la pensée. Notons que nous n'avons ici ni la raison ni l'intellect, mais la *mens*, le terme équivoque renvoyant aussi bien à la pensée divine qu'à la nôtre. Par ailleurs, la distinction recouvre partiellement celle d'Aristote, puisque la connaissance sensible atteint les singuliers en trois dimensions, tandis que la *mens* s'en tient à des figures géométriques abstraites. Les tracer dans l'espace, est pour le cardinal mathématicien une ineptie qui ne peut qu'obscurcir

⁵⁰ « Diversa igitur, alia atque opposita sensibiliter, unam habent rationem, quae varie contracta varietatem sensibilium efficit. Iudicia igitur animae sunt ut numeri, quorum alter par est, alter impar, et numquam simul idem par et impar. Quapropter non iudicat anima in sua ratione opposita compatibilia, cum eius iudicium numerus sit eius. », Id., *ibid.*

⁵¹ « Quae igitur sunt in prima unitate ipsa unitas simplicissima, in eius explicatione numerali reperiuntur diversa atque differenter alia. Ita quidem intelligentiae, quae sunt numerus simplicissimae atque absolutae unitatis, intellectualiter quidem numeri naturam in ordine ad primum participant. Reperitur igitur intellectualis differentia, oppositio, alietas et si quid aliud numero convenit, sed haec unitas sunt in absoluta. Ita quidem quadratae diversitates, alietates, oppositiones in ratione sunt unitas intellectualis; atque cubicae oppositiones et alietates sensibiles ac corporales sunt unitas in ratione. », Id., *ibid.*, p. 36.

⁵² « Sensibilis corporalisve unitas est illa, quae millenario figuratur. Ipsa enim eapropter ultima existit, quoniam est unitatum explicatio, neque ipsa intra se complicans est, ut in numerum pergat, sicut nec prima numerum sequitur, quae tota complicans est. », Id., *ibid.*, Ch. VIII, p. 36-37.

⁵³ « Non sunt sensibiles et discretabiles tres priores unitates nisi per mentem ipsam, quae sola punctum seorsum, lineam et superficiem concipit; sensus vero corporeum tantum attingit. », Id., *ibid.*, p. 37.

des formes théologiques et intellectuelles⁵⁴. Nous comprenons que ce sont surtout les deux premières unités et les vérités métaphysiques de leur niveau qui échappent à tout tracé matériel. La géométrie de la raison ne pourrait-elle s'accommoder de figures dans l'espace ? A condition sans doute de savoir qu'elles n'en sont pas moins planes et non pas "solides".

Surtout, le Cusain précise ce qui fait la différence entre la sensation et la raison⁵⁵ : les sens perçoivent affirmativement les couleurs, mais c'est la raison qui discerne entre elles en recourant à la négativité dont seul son sens critique est capable. Le discernement (*discretio*) est ainsi le propre de la raison, même dans le cas des couleurs, c'est elle qui les distingue à travers la perception sensible. Le Cusain fait même contraster le domaine sensible de l'affirmation pure dans la quatrième unité avec l'unité suprême d'où toute affirmation est bannie⁵⁶. Entre les deux, l'affirmation reste enveloppante dans la seconde unité et se trouve développée dans la troisième. Il en va ainsi des temps : absents de l'éternité simple, présents ensemble dans l'enveloppement de la seconde unité et commençant à se séparer dans la troisième tandis que la quatrième s'en tient à la sensation présente⁵⁷. Nous quittons ainsi le domaine des nombres pour une pure méditation métaphysique sur le temps. L'incapacité de la sensation animale à s'arracher au présent contraste avec l'éternité transcendant tous les temps. Le domaine de la succession temporelle est par excellence celui de l'âme et de la raison. Mais le plus intéressant reste le rapport enveloppant de l'*aevum* angélique à l'égard du temps. Les temps y sont encore coprésents et indistincts dans la racine jaillissant de l'éternité, avant leur développement successif par le discernement rationnel.

Les conjectures devront tenir compte de cette bipolarité de l'affirmation et de la négation pour rester pertinentes en fonction de celui des quatre niveaux où elles s'exercent. La théologie en

⁵⁴ « Plane nunc ineptitudinem nostram valebis examinare, quando per sensibilia mensurare nitimur mentalia, quando cum corporali grossitie superficiale molimur effingere tenuitatem. Inepte quidem agimus, si lineae simplicitatem per corpus figurare nitimur, ineptissime autem, dum indivisibilem absolutissimum punctum corporea forma vestimus. Quapropter per has corporales, sensibiles formas qualescumque aut per has sensibiles litteratorias traditiones non nisi inepte adumbramus subtiles theologicas atque intelligentiales formas. », Id., *ibid.*, p. 37-38.

⁵⁵ « Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit. », Id., *ibid.*, p. 38.

⁵⁶ « Adverte itaque, Iuliane pater, quomodo ab hac ipsa sensibilibus regione omnis alienata est negatio atque non esse; a regione vero supremae unitatis omnis affirmatio procul est eliminata; in regionibus unitatum mediarum ambo permittuntur, complicative in ipsa secunda, explicative in tertia. », Id., *ibid.*, p. 38-39.

⁵⁷ « In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis, in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda explicative in tertia. In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis, in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda vero complicative praesentis et non praesentis, in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis. », Id., *ibid.*, p. 39.

particulier⁵⁸, rationnelle en régime scolastique devra devenir apophatique en s'élevant à l'intelligence et en venir à la double négation pour rendre compte de la première unité : Dieu n'est ni pierre, ni non-pierre, il est l'unité ultime de la pierre comme de tout le reste.

Nous avons ainsi vu comment dans ces quelques chapitres des *Conjectures*, une métamathématique des nombres est rapidement dépassée par une métaphysique néoplatonicienne moyennant la correspondance entre les unités et les hypostases, pour culminer en une théologie qui sait être rationnelle, négative et apophatique, mais même si le Cusain ne le mentionne pas, pourquoi pas aussi affirmative, c'est-à-dire symbolique selon une perspective dionysienne ? Si cette correspondance entre la métamathématique des quatre unités et les hypostases néoplatoniciennes permet de développer une métaphysique conjecturale susceptible de rendre compte *ad extra*, de Dieu comme du monde créé, c'est une métamathématique plus purement pythagoricienne qui rend compte à partir de l'équation $1=1$ de la vie divine, trinitaire, *ad intra*.

II De 1 à 3 : spéculation trinitaire *ad intra* en *Docte Ignorance*, I, 7-10 :

La spéculation sur cette équation en apparence tautologique s'ouvre au chapitre 7 sous les auspices de Pythagore, mais s'il peut en être une source lointaine, le Cusain puise plus près de lui chez Boèce en ses *Institutiones arithmétiques* et Thierry de Chartres qui commente cet auteur. Mais précisément cette méditation n'a rien de tautologique et nous le comprenons en nous reportant directement au second paragraphe du chapitre suivant. Le mathématicien y explique l'engendrement de l'égalité par l'unité. Or pour cela il revient précisément sur le terme de génération pour en écarter ce qui serait impropre à la vie Trinitaire⁵⁹. Dans la génération naturelle d'un fils par son père, il y a une démultiplication de la nature du premier communiquée au second. Mais ce type d'engendrement ne concerne que les réalités caduques. Or, la génération peut aussi être une simple répétition, sans multiplication de l'unité. Car par multiplication, l'unité engendre autre chose qu'elle-même, les nombres dans leur succession, à commencer par le binaire, le ternaire⁶⁰ ... Le verbe employé ici est "*procreare*", soulignant

⁵⁸ Cf., Graziella Federicci Vescovini, *Nicolas de Cues, L'homme, atome spirituel*, Paris, Vrin, 2016, qui évoque cette pluralité de la théologie cusaine tout en en pensant l'unité. Elle décline dans le chapitre qui lui est consacré, (p. 75-108) de nombreuses modalités de la théologie : anthropocentrique, mystique, unitive, dynamique, mathématique, parfaite (celle de Jean), spéculative, discursive...

⁵⁹ « Generatio aequalitatis ab unitate clare conspicitur, quando quid sit generatio attenditur. Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. », Id., *De Docta Ignorantia*, 8, op. Cit., p. 17.

⁶⁰ « Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium

la différence entre cette manière animale de se multiplier et la répétition de l'unité éternelle qui n'engendre pas hors d'elle-même⁶¹. Encore faut-il comprendre que la seconde unité de notre équation $1=1$ n'est pas la simple répétition de la première, mais son égale, l'égalité de l'unité, l'unité égalant l'unité première. Et pourtant l'égal qui fait la liaison entre ces deux unités est encore une troisième composante de cette équation, une autre procession que le simple engendrement par répétition qui donne l'égalité de l'unité. C'est ce qui est expliqué au début du chapitre 9.

Le lien se retrouve ainsi au milieu de notre équation en position de réaliser l'unité entre l'unité originelle et l'égalité de l'unité⁶². Il constitue ainsi une troisième unité qui procède des deux précédentes, s'étendant à partir de chacune d'entre elles pour les faire se rejoindre, opérant ainsi sa fonction de lien⁶³. Il ne procède donc d'aucune des deux précédentes unités en particulier, mais bien des deux à la fois. Et cependant ces trois unités n'en font qu'une et le Cusain, qui a pu être inspiré par le pseudo Bède⁶⁴ propose alors une comparaison.

On peut pareillement désigner une même réalité par les trois pronoms latins : « *Hoc, id, idem* »⁶⁵. *Hoc* la montre dans sa singularité, au contraire, *id* suppose une possible répétition à l'identique, tandis que *idem*, indique qu'il s'agit bien d'une seule et même réalité. Le cardinal proposera bientôt de faire correspondre des substantifs à ces trois pronoms⁶⁶. Le problème se pose en fait pour *id* qui requiert de forger le néologisme "*iditas*". On remarquera qu'il a quelque chose de la *quidditas* aristotélico-thomiste et de l'*ipseitas* scotiste sans avoir la précision d'aucun de ces deux concepts. Il permet en tout cas de constituer le trio : « *unitas, iditas, identitas* ». Or le cardinal remarque que cela conviendrait d'assez près à la Trinité.

Il compare cette théologie trinitaire d'inspiration pythagoricienne aux analogies propres de la théologie catholique, mais en rapportant les secondes à la première, ce qui pourrait

numerum. », Id., *ibid.*; Cf. *De sex dierum operibus*, 33, N. M. Häring ed., dans *Commentaries on Boethius...*, op. Cit., p. 569.

⁶¹ « Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est. », Id., *ibid.*

⁶² « Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitas. », Id., *ibid.*, Ch. 9, p. 18.

⁶³ « Merito igitur ab utroque procedere dicitur eo, quod ab altero in alterum quasi extenditur. Sed nec ab unitate vel unitatis aequalitate gigni dicimus connexionem, quoniam nec ab unitate per repetitionem fit neque per multiplicationem. », Id., *ibid.*

⁶⁴ Pseudo-Bède, *Commentarius in Boethius de Trinitate*, PL 95, 400.

⁶⁵ « ... unum tamen et idem est unitas et unitatis aequalitas et connexio procedens ab utroque, – velut si de eodem dicatur: 'hoc, id, idem'. Hoc ipsum quidem, quod dicitur id, ad primum refertur; quod vero dicitur idem, relatum connectit et coniungit ad primum. », Id., *ibid.*

⁶⁶ « Si igitur ab hoc pronomine, quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus 'unitas, iditas, identitas', relationem quidem faceret iditas ad unitatem, hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus 'unitas, iditas, identitas', relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret connexionem, satis propinque Trinitati convenirent. », Id., *ibid.*

surprendre⁶⁷. C'est bien l'unité que les docteurs chrétiens ont appelé Père, l'égalité, Fils et le lien Esprit. C'est que ces analogies ont quelque chose de trop anthropomorphique, ce dont il voudrait presque excuser les « très saints docteurs de l'Église ». Le terme « *sanctissimi nostri doctores* » a quelque chose d'hybride : *doctores* désigne souvent les maîtres les plus fameux de l'université médiévale, opposés aux *patres* que l'on attendrait, associés au superlatif *sanctissimi* et cela renverrait plus explicitement aux théologiens de l'époque patristique. Reprenant chacune des processions trinitaires, le futur cardinal entreprend ainsi de justifier le recours des Pères aux analogies propres, tout en en excusant le fondement dans des créatures caduques. N'y a-t-il pas entre un père et un fils une nature commune qui certes vient du père, mais n'est pas moindre dans le fils, lui conférant ainsi une égalité à son égard⁶⁸. Cette égalité de nature ne fait-elle pas le lien entre eux ? Mais le légat qui ramena les grecs au concile de Florence rectifie ce que ce schème pourrait avoir de trop linéairement vertical. L'analogie propre de la seconde procession est l'amour mutuel du Père et du Fils et non exclusivement celui du premier⁶⁹. Le diplomate rappelle toutefois que c'est précisément le partage d'une même nature, descendue du père dans le fils, qui fonde l'amour du premier pour le second, de préférence à tout autre humain. On serait en droit de se demander quelle conséquence il faut tirer de ce nouveau recours à l'analogie de la première procession au cœur de la seconde. L'Esprit n'est-il pas Don, débordant de l'amour exclusif certes *ad intra*, mais réciproque du Père pour le Fils qui le lui rend bien et se trouve missionné pour le répandre sur la Création en vue de sa sanctification ?

Le caractère facilement accessible des analogies propres ne constitue-t-il pas une justification de l'usage qu'en font les Pères ? Ne contraste-t-il pas avec l'élitisme du recours aux spéculations métamathématiques des Pythagoriciens ? C'est toutefois en leur faveur que le cardinal conclut le chapitre 9⁷⁰. Les analogies ont été choisies en vertu des similitudes mentionnées et en dépit de la distance infinie qui sépare des créatures l'unité divine, mais la

⁶⁷ « Quod autem sanctissimi nostri doctores unitatem vocaverunt Patrem, aequalitatem Filium, et connexionem Spiritum sanctum, hoc propter quandam similitudinem ad ista caduca fecerunt. », *ibid.*, p. 18-19.

⁶⁸ « Nam in patre et filio est quaedam natura communis, quae una est, ita quod in ipsa natura filius patri est aequalis. Nihil enim magis vel minus humanitatis est in filio quam in patre, et inter eos quaedam est connexio. », *Id.*, *ibid.*, p. 19.

⁶⁹ « Amor enim naturalis alterum cum altero connectit, et hoc propter similitudinem eiusdem naturae, quae in eis est, quae a patre in filium descendit; et ob hoc ipsum filium plus diligit quam alium secum in humanitate convenientem. », *Id.*, *ibid.*

⁷⁰ « Ex tali quidem – licet distantissima – similitudine Pater dicta est unitas, Filius aequalitas, connexio vero amor sive Spiritus sanctus, creaturarum respectu tantum, prout infra etiam suo loco clarius ostendemus. Et haec est meo arbitratu iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio. », *Id.*, *ibid.*

recherche des Pythagoriciens sur la trinité dans l'unité et l'unité dans la trinité reste la plus éclairante aux yeux du cardinal.

Il faut dire que les deux chapitres (8 et 9) sont encadrés par deux autres où cette spéculation trinitaire pythagoricienne et son dépassement prennent toute leur ampleur. Au chapitre 7 il a d'abord été prouvé que l'unité, l'égalité et le lien sont éternels. Le raisonnement est identique dans les trois cas, mais il suppose pour le Cusain de dépasser la spéculation pythagoricienne sur l'uni-trinité en adoptant un point de vue plus élevé⁷¹. C'est à l'altérité que l'unité est d'abord opposée : or qui douterait que la pure unité, précédant toute altérité fût éternelle ? La démonstration passe par l'assimilation de l'altérité et de la mutabilité⁷². Ce qui est devenu autre a bien dû changer, puisque l'altérité suppose l'un et l'autre. Or l'immutabilité de l'un précède nécessairement la mutabilité vers l'autre. Il faut donc un immuable éternel précédant le commencement de tout mouvement et de tout changement en son unité simple. De même que l'unité éternelle précède altérité et mutabilité, l'égalité doit précéder l'inégalité et le nombre⁷³. Elle aussi devra être éternelle. Le raisonnement commence par montrer que par soustraction on peut toujours couper ce qui dépasse (ou par addition ajouter ce qui manque), l'inégalité peut dans tous les cas être ramenée à l'égalité qui la précède donc⁷⁴. De plus l'inégalité ne va pas sans altérité, la dyade étant l'exemple par excellence de ce surgissement simultané de l'inégalité et de l'altérité. Or on vient de montrer que cette dernière était précédée par une unité éternelle⁷⁵. Il faut donc que précédant toute inégalité, l'égalité soit éternelle, elle aussi. On notera que dans les deux cas cette préséance n'est pas temporelle, mais causale et métaphysique.

C'est précisément ce qui permettra de démontrer également la préséance éternelle du lien. L'unité étant cause de liaison et la dyade de division, il faut que l'antériorité de la cause, celle

⁷¹ « Pythagoras autem, vir suo aevo auctoritate irrefragabili clarissimus, unitatem illam trinam astruebat. Huius veritatem investigantes, altius ingenium elevantes dicamus iuxta praemissa: Id, quod omnem alteritatem praecedat, aeternum esse nemo dubitat. », Id., *ibid.*, Ch. 7, p. 15.

⁷² « Alteritas namque idem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedat, immutabile est; quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. Unitas ergo prior natura est alteritate et, quoniam eam naturaliter praecedat, est unitas aeterna. », Id., *ibid.*

⁷³ Nicolas de Cues s'inspire ici de Boèce, mais très librement. Pour le primat de l'unité, Cf. Boèce, *Institutiones arithmétiques*, I, 7, 5-6, J.Y. Guillemin ed. et trad, Paris, Belles Lettres, 1995, p. 15. De même pour l'égalité, source de toute inégalité, Cf. I 32, 1-28 et II, 1, 1-8, p. 66-81.

⁷⁴ « Amplius, omnis inaequalitas est ex aequali et excedente. Inaequalitas ergo posterior natura est aequalitate, quod per resolutionem firmissime probari potest. Omnis enim inaequalitas in aequalitatem resolvitur; nam aequale inter maius et minus est. Si igitur demas, quod maius est, aequale erit; si vero minus fuerit, deme a reliquo, quod maius est, et aequale fiet. », Nicolas de Cues, *DI*, 7, op. cit., p. 15.

⁷⁵ « Patet itaque, quod omnis inaequalitas demendo ad aequalitatem redigitur. Aequalitas ergo naturaliter praecedat inaequalitatem. Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura; ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et e converso [...] Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius prima sit alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem; aequalitas ergo aeterna. », Id., *ibid.*, p. 15-16.

de l'unité sur la dyade garantisse celle de l'effet, de la liaison sur la division. Qui plus est division et altérité vont de pair. Comme l'unité, la liaison qui leur est antérieure devra être elle aussi éternelle. Dans les trois cas, nous avons un raisonnement logique, mais relève-t-il de la mathématique, voire d'une métamathématique ? Il débouche en tout cas sur une spéculation purement métaphysique sur l'éternité. Car précise le philosophe, on ne saurait avoir trois éternités distinctes, il faut donc que celles qui viennent d'être trouvées soient une seule et même éternité. Or ce discours métaphysique sur l'éternité de l'unité, de l'égalité et de la liaison, précède au chapitre 7, les développements que nous venons de relire aux chapitres 8 et 9, sur les deux processions à partir de l'équation $1=1$.

Qui plus est ceux-ci débouchent au chapitre 10 sur la nécessité de vomir cercles et sphères pour accéder à la spéculation portant sur l'uni-trinité. L'image est reprise à Martianus Capella⁷⁶ et suggère la nécessité de dépasser formes géométriques et sphères cosmiques mobilisant l'imagination et la raison pour accéder à une spéculation métaphysique et théologique purement intellectuelle⁷⁷. A ce niveau seulement coïncident la ligne et le triangle, le cercle et la sphère, l'unité et la trinité. Or celui qui ne parvient pas à comprendre que l'unité maximale est trine, en est empêché précisément parce qu'il n'a pas vomi sphères et cercles pour s'élever de l'imagination et de la raison à l'intelligence. L'unité ne peut être entendue comme maximale que si elle est comprise comme trine. Nous sommes ici au niveau de l'hypostase de l'intelligence et de la seconde hypothèse du Parménide, puisqu'à ce niveau, il est saisi que l'un est trine, mais aussi que tout est compris dans l'un, que l'un est tout et que tout ce qui y est compris y est tout⁷⁸.

Ce n'est pas un hasard, si l'exemple proposé à la suite est celui du fonctionnement trinitaire de l'intellect humain, dans une perspective cette fois aristotélicienne distinguant la puissance qui intelli, l'intelligible et l'acte d'intelli. Or précisément l'intelligence maximale doit atteindre ce qui est suprêmement intelligible et ce, par l'acte intellectuel maximal. On ne saurait donc comprendre l'unité comme intellection maximale sans la considérer comme trine⁷⁹. Ce qui fait ici l'originalité du Cusain par rapport à l'aristotélisme de son temps est le

⁷⁶ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 35, A. Dick ed., Stuttgart, Teubner, 1978, p. 59.

⁷⁷ « Sed ipsum super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum; ubi linea sit triangulus, circulus et sphaera; ubi unitas sit trinitas et e converso... », Nicolas de Cues, DI, 10, op. cit., p. 20.

⁷⁸ « Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur, unum; et ipsum unum omnia; et per consequens quodlibet in ipso omnia. Et non recte evomisti sphaeram, circulum et huiusmodi, si non intelligis ipsam unitatem maximam necessario esse trinam. », Id., ibid.

⁷⁹ « Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte

passage au maximum où convergent l'héritage anselmien et dionysien. Mais n'avons-nous pas affaire directement au second degré proprement métaphysique de la transsumption ? En ce sens, avoir vomi sphères et cercles serait avoir dépassé le premier niveau de transsumption qui passe à l'infini à partir des figures géométriques et constate leur convergence asymptotique.

Cela nous reconduit à une nouvelle trinité : indivision, discernement et connexion, qui se prolongera dans la dimension trinitaire de la création divine⁸⁰ héritée par Nicolas de Cues des Chartrains⁸¹. En tant qu'indivision, l'unité confèrera à la créature son existence, comme discernement, elle lui confèrera son aliété et comme connexion, son lien à celles qui l'entourent. Cette idée se trouve d'ailleurs déjà chez Augustin⁸² au *De Vera Religione* 7, 13. Cette incidence sur la Création n'est pas explicitement mentionnée ici, mais elle nous aide à saisir la lumière portée sur la Trinité par cette nouvelle série de substantifs. L'indivision de l'unité renvoie au Père comme premier principe de toute existence, le discernement au Verbe éternel en qui chaque réalité est distinguée de toutes les autres. La connexion qui procède de l'une et de l'autre est l'Esprit d'Amour qui nourrit au contraire tout lien. La fin du chapitre souligne l'éternité de l'indivision, comme principe indépassable, du discernement en tant qu'il en procède et de la connexion qui les réunit. La boucle est alors bouclée, si l'on peut dire, avec le début du chapitre 7 puisque ce qui est découvert de l'unité trine est appliqué au maximum, si bien que l'unité est elle-même maxima, minima et unio⁸³. C'est précisément pour que sa spéculation sur l'unité maxima puisse la comprendre comme trine que la philosophie doit vomir tout ce qui relève de l'imagination et de la raison. Il semble toutefois que nous restions ici dans la sphère d'une connaissance intellectuelle qui aperçoit certes l'horizon de l'uni-trinité divine, mais n'en pense pas forcément encore la transcendance. Au contraire dans le *De conjecturis*, la différence entre la première unité et l'unité radicale,

de unitate maxima et perfectissima concipis. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit. », Id., *ibid.*

⁸⁰ « Maxima igitur unitas non aliud est quam indivisio, discretio et connexio. Et quoniam indivisio est, tunc est aeternitas sive absque principio, sicut aeternum a nullo divisum. Quoniam discretio est, ab aeternitate immutabili est. Et quoniam connexio sive unio est, ab utroque procedit. », Id., *ibid.*, p. 20-21.

⁸¹ Cf. *supra*, n. 22.

⁸² « ... qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti. Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et speciei propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat. », saint Augustin, *De Vera Religione* 7, 13, K. D. Daur ed., CCSL 32, Turnhout, Brepols, 1962, p. 196-197.

⁸³ « Si igitur ex superioribus manifestissime probatum est unum esse maximum, quoniam minimum, maximum et connexio unum sunt, ita quod ipsa unitas est et minima et maxima et unio: hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissimam intellectione voluerit comprehendere. », Nicolas de Cues, DI, 10, *op. cit.*, p. 21.

fondée sur les hypostases néoplatoniciennes, permet de tracer plus clairement la frontière entre l'Un transcendant et l'intellect, entre les deux premières hypothèses du Parménide.

Du coup, l'on pourrait s'étonner que le Cusain pose à la fois la coïncidence des opposés, lignes et sphères en Dieu et la nécessité de les dépasser pour accéder à la simplicité trine de son unité⁸⁴. Il soulève lui-même cette objection et envisage d'aider l'intellect à la dépasser par une « *manuductio* », susceptible d'élever celui-ci aux plus suaves sommets contemplatifs⁸⁵. Or cette voie vers eux n'est autre que la transsumption dont la compréhension des mots (*verba*) est censée permettre à l'intellect de passer du signe à la vérité.

Encore, le cardinal précise-t-il dans la *Docte Ignorance* que cette élévation intellectuelle censée atteindre l'unité comme trine est menée sans aucun recours à la foi et à ses analogies propres, mais par les seules forces de l'ingéniosité humaine, capable de s'élever ainsi du signe rationnel à l'unité maximale incompréhensible⁸⁶. C'est ainsi une spéculation purement philosophique qui entend rejoindre la contemplation de la Trinité chrétienne.

Conclusion : Nous comprenons que le Cusain préfère pour cela les spéculations métamathématiques pythagoriciennes aux analogies propres héritées des Pères, trop anthropomorphiques à son goût. N'est-il pas en cela un homme de son temps ? Il ne se reconnaît plus dans la manière évangélique et patristique de recourir à l'analogie pour parler du monde divin, voire intelligible. Il préfère une autre voie appuyée sur les spéculations pythagoriciennes et néoplatoniciennes sur les nombres. Il ouvre certes ainsi la voie à une science conjecturale, mais ne nous y trompons pas, la dimension théologique de sa spéculation reste avant tout métaphysique à travers l'héritage néoplatonicien, voire pythagoricien dont les principaux relais demeurent Boèce et les Chartrains. Mieux, il ne s'agit pas d'un choix qui se voudrait moderne, de la science au détriment de la théologie. Il s'agit plutôt d'un choix théologique avant tout et secondement métaphysique. Nicolas de Cues est en cela dionysien. La théologie négative est en effet pour le pseudo-aréopagite plus ultime que la théologie symbolique. Or ce que les analogies propres des processions trinitaires peuvent encore conserver d'anthropomorphique, dans la relation Père/Fils et l'amour mutuel qui va

⁸⁴ « Admiraris autem de hiis, quae diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficiem et circulum et sphaeram. », Id., *ibid.*

⁸⁵ « Unde, ut acuatur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manuductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima, quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent... », Id., *ibid.*

⁸⁶ « ... quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut – quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur – videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, Deum unum et trinum semper benedictum. », Id., *ibid.*

avec, repose sur des similitudes dissemblables et requiert une purification apophasique. En pratiquant la double négation sur les figures et sur les nombres la docte ignorance n'ouvre-t-elle pas une voie spéculative plus légère et subtile en direction des mystères divins ? Elle ne fait pas en tout cas l'économie de la médiation métaphysique. Ainsi, dès la *Docte ignorance*, la transsumption est double : métamathématique, passant à l'infini où coïncident le cercle et la droite, mais aussi métaphysique, visant la coïncidence à l'infini de tous les opposés y compris les plus substantiels. Mieux, la spéculation trinitaire sur les nombres (et non sur les figures), examinée aux chapitres 7 à 10 précède et transcende toute spéculation sur les lignes géométriques voire sur les sphères cosmologiques et suppose de les vomir. De même la spéculation qui cette fois ne va plus seulement de 1 à 3, mais à 4 dans le *De conjecturis* permet de rejoindre le progrès conjectural de la science moderne. Mais il ne reconstruit le réel à partir des quatre unités que par une correspondance certes génialement établie entre les puissances de dix et les hypostases néoplatoniciennes. Loin de les opposer, le Cusain nous semble donc capable de tenir l'unité entre les progrès de la science de son temps et la théologie Chrétienne moyennant une médiation métaphysique néoplatonicienne. Mais cela suppose des choix. Il pourra encore recourir aux analogies propres et à une théologie symbolique dans ses sermons, tout en maintenant dans ses traités philosophiques une exigence maximale d'abstraction et de spéculation.

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Tours.