



HAL
open science

”Theologia dubia” ? Nicolas de Cues : un regard transfrontalier sur la théologie et ses différentes modalités ?

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. ”Theologia dubia” ? Nicolas de Cues : un regard transfrontalier sur la théologie et ses différentes modalités ?. Harald Schwaetzer; Marie-Anne Vannier. Nikolaus von Kues: Die Großregion als Denk- und Lebensraum,, 20, Aschendorff Verlag, pp.169-189, 2019, Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte - Reihe B, 978-3-402-16013-8. hal-03568265

HAL Id: hal-03568265

<https://hal.science/hal-03568265>

Submitted on 24 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.

"*Theologia dubia*" ?

Nicolas de Cues : un regard transfrontalier sur la théologie et ses différentes modalités ?

Christian Trottmann

Si nous considérons le plan de la *Docte Ignorance*, il semble que nous retrouvions les trois parties d'une somme scolastique : Dieu en soi, Un et Trine ; la Création ; l'homme Dieu, Jésus Christ et l'eschatologie. Mais en fait, le contenu en est très différent dès la première partie. La méditation sur les mystères divins ne s'en tient pas au recours à la raison naturelle. Elle invite à une double transomption : passage à l'infini mathématique où le cercle coïncide avec sa tangente ou sa corde, transomption métaphysique de la sphère infinie au Maximum divin. Les analogies propres des relations trinitaires : engendrement du Fils par le Père et spiration de l'Amour, se voient préférer celles méta-arithmétiques de l'Unité, de l'Égalité de l'Unité et de la Connexion entre elles. Mais surtout, il faut distinguer entre théologie affirmative et négative, à quoi sont employés les trois derniers chapitres de la première partie. D'aucuns pourraient voir dans cette incursion des figures géométriques en théologie, la perte de la fécondité poétique de l'analogie. D'autres ont vu au contraire dans ce premier franchissement des frontières entre mathématiques et théologie, l'ouverture du philosophe moderne, (déchirant à la veille de la découverte du nouveau monde, la cosmologie géocentrée) sur une conception de l'univers infini¹. Même si l'on peut trouver des passages où le Cusain semble partisan de l'héliocentrisme, il n'en est pas à une explication des lois physiques par les mathématiques. Même si ses mathématiques de l'infini débouchent ainsi sur une ouverture du Cosmos, elles ont avant tout une visée de contemplation intellectuelle du mystère d'un Dieu infini. Pour le Cusain, les mathématiques rationnelles doivent toujours être dépassées par des mathématiques intellectuelles et ce en vue de la contemplation du Principe divin². En théologie toutefois, cet élan transfrontalier d'une transomption mathématique à une transomption métaphysique vers l'infini, semble aboutir à la fin de la première partie de la

¹ 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.

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.

Docte ignorance au constat d'une frontière entre théologies affirmative et négative. Nous voudrions montrer au contraire que son dynamisme creuse au cœur même de la théologie l'originalité de la docte ignorance comme lecture transfrontalière des théologies dionysiennes : affirmative et négative³. Sont-ce d'ailleurs là les deux seules modalités de la théologie ou en compte-t-elle encore bien d'autres aux yeux du Cusain ?

I Les multiples modalités de la théologie dans le *De filiatione Dei*

Quelques années plus tard, à la fin du chapitre V du *De filiatione Dei*, le Cusain énumère encore différentes modalités en plus grand nombre que peut prendre la théologie : « Il y a une théologie affirmative qui affirme tout de l'Un et une négative qui nie tout du même Un, une aussi dubitative, qui ne nie ni n'affirme, et une disjonctive qui affirme l'un et nie l'autre, une copulative qui relie les opposés de manière affirmative ou qui négativement, sépare complètement ces mêmes opposés.⁴ » Faudrait-il en déduire que ce sont les modalités du discours qui déterminent chez ce philosophe formé dans la *Via moderna*, celles de la théologie⁵ ? Il ajoute d'ailleurs : « ainsi, en vérité, tous les modes possibles de dire se trouvent sous la même théologie, tentant d'exprimer de quelque façon l'ineffable même.⁶ » Cette phrase souligne que toutes ces modalités du dire se trouvent sous la même théologie qui est en fait unique pour le Cusain dont la syntaxe est souvent difficile à traduire. C'est ainsi que son « *Una est theologia affirmativa...* », pourrait être rendu par « La théologie est une, affirmative... ». Le Cusain conçoit donc à la fois une grande diversité de modes de la théologie et leur unité.

³ Sur cette question, le Cusain tient une position originale parmi bien d'autres possibilités de penser à la Renaissance, la place de la théologie négative comme le montre 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, théologie mystique et vies active ou contemplative. », Colloque international du CESR, 27-29 mai 2010, dans *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, éd. Stéphane Toussaint et Christian Trottmann, Paris, Champion, *Le savoir de Mantice*, 24, 2014, p. 93-124.

⁴ « *Una est enim theologia affirmativa omnia de uno affirmans et negativa omnia de eodem negans et dubia neque negans neque affirmans et disiunctiva alterum affirmans alterum negans et copulativa opposita affirmative conectens aut negative ipsa opposita copulative penitus abiciens.* », Nicolas de Cues, *De filiatione Dei*, V, 83, p. 60, trad. Hervé Pasqua, dans *Opuscles*, 1040-47, 1459, Publications du Centre de Recherche de l'Institut Catholique de Rennes, 2011, p. 114-117. Nous citons le latin du Cusain dans l'édition de l'Académie de Heidelberg et les traductions mentionnées (ici celle d'Hervé Pasqua) en les modifiant quand nous le jugeons nécessaire.

⁵ Dans sa synthèse sur notre auteur, Nicolas de Cues, *L'homme, atome spirituel*, Paris, Vrin, 2016, Graziella Federicci Vescovini évoque cette pluralité de la théologie cusaine tout en en pensant l'unité à partir précisément du passage que nous venons de mentionner qu'elle cite elle-même p. 97. Toutefois, elle décline dans son chapitre sur la théologie (p. 75-108) de nombreuses modalités de la théologie : anthropocentrique, mystique, unitive, dynamique, mathématique, parfaite (celle de Jean), spéculative, discursive, et j'en passe.

⁶ « *Ita quidem omnes possibiles dicendi modi sub ipsa sunt theologia id ipsum ineffabile qualitercumque exprimere conantes.* », Nicolas de Cues, *De filiatione Dei*, *ibid.*, trad. fr. p. 117, modifiée.

Avant d'aller plus loin sur l'articulation entre ces différents modes de la théologie, rappelons le contexte de ce passage. Il s'agit pour le Cusain, considérant l'Un et ses modes comme il convient, de se libérer des procédés résolutoires des diverses écoles⁷. Selon des modalités diverses, ils entendent remonter de la multiplicité des choses à l'Un. Pour Boèce par exemple en s'élevant par degrés des parties au tout, des individus aux formes, des formes aux genres puis aux essences, on se hisse enfin des essences à l'unité. Mais pour le Cusain : « il est impossible d'arriver au Maximum absolu en montant ou en descendant l'échelle des choses. L'Un demeure transcendant au-delà de tout ordre et de toute gradation.⁸ »

Une transomption est requise, voire deux, nous l'avons vu, dès le début de la *Docte Ignorance*, et pourtant c'est le même Un qui est inaccessible en tant que principe et qui est accessible en toutes les choses accessibles. Il s'agit donc de garder « en vue l'Un et les modes de l'Un, non en tant que l'Un principe, milieu et fin de toutes choses, est libéré de toutes considérations, mais en tant qu'il est tout en toutes choses et rien en rien, qu'il est coordonné d'une certaine façon aux étants intelligibles, rationnels et sensibles, comme je l'ai expliqué par ailleurs dans *La docte ignorance*.⁹ » Nulle ontothéologie donc pour le Cusain, mais un *proodos* néoplatonicien en trois dimensions : intellectuel, rationnel et sensible et l'*épistrophè* qui va avec. Du coup, chaque théologien et chaque philosophe remonte à sa manière, toujours impropre, du multiple à l'Un. Or, dans les lignes qui précèdent l'énumération citée des divers modes de la théologie, le Cusain propose trois exemples de regards différents portés sur l'Un par les philosophes : « C'est l'Un que tous les théologiens et tous les philosophes se sont efforcés d'exprimer selon une diversité de modes. [...] Zénon, Parménide, Platon et d'autres n'ont pas transmis autre chose concernant la vérité, mais contemplant tous l'Un, ils l'ont exprimé de différentes façons. Bien qu'en effet les manières de dire soient opposées et semblent incompatibles, ce n'est rien d'autre que l'Un, situé au-delà de toute contrariété qu'ils ont voulu expliquer, chacun à sa manière, affirmative pour l'un, négative pour l'autre, dubitative pour un autre.¹⁰ » L'on pourra être surpris du choix ici des philosophes. Parménide,

⁷ « Dico autem resolutorias scholas de varia involutione nos relevare, si ad unum et modos unius respexerimus. », Id., *ibid.*, IV, 72, p. 52, trad. fr. p. 107.

⁸ « in ascensu vel descensu rerum ad maximum simpliciter deveniri nequeat, sed remanet super omnem ordinem et gradum superexaltatum... », Id., *ibid.*, p. 53, trad. fr. p. 107.

⁹ « Non quidem quod unum ab omnibus considerationibus absolutum, quod est omnium principium, medium et finis, immo in omnibus omnia, in nihilo nihil, sit entibus intelligibilibus, rationalibus, sensibilibus quovismodo coordinatum, ut alias in *De docta ignorantia* explicavi... », Id., *ibid.*, IV, 72, p. 52-53, trad. fr. p. 107.

¹⁰ « Unum est quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur. Unum est regnum caelorum, cuius et una est similitudo, quae non nisi in varietate modorum explicari potest, ut magister veritatis ostendit. Neque est aliud quod Zeno, aliud quod Parmenides aut Plato aut alii quicumque de veritate tradiderunt, sed unum omnes respicientes variis modis id ipsum expresserunt. Quamvis enim modi dicendi sint adversi et incompatibiles videantur, non tamen nisi id ipsum unum super omnem contrarietatem

il est vrai, n'est-il pas par excellence le philosophe de l'affirmation de l'Un ? Et dans la mesure où cet Un transcendant et immanent ne saurait être que divin, n'est-il pas aussi théologien ? Le disciple veut toujours défendre le maître, parfois maladroitement. Zénon, avec ses paradoxes faisant porter le doute sur le devenir, ne se voulait-il pas lui aussi un défenseur de l'Un ? Quant à Platon, n'est-ce pas plutôt sous la figure de la Beauté ou du souverain Bien qu'il aborde le divin soleil des intelligibles ? Il est vrai qu'il hérite de la maïeutique et de la docte ignorance socratiques. Difficile dans ces conditions, si l'on associe la théologie affirmative à Parménide de voir exactement à qui correspond la négative et la dubitative. Mais l'enjeu est ici évidemment de penser comment ces trois modes de la théologie peuvent s'articuler. Nous sommes ainsi reconduits en fait, moins à une multiplicité de théologies divisées selon les modalités logiques, voire sémantiques du discours, qu'à celles distinguées par Denys le pseudo-Aréopagite, avec toutefois l'énigme proprement Cusaine de cette paradoxale « *theologia dubia* ».

Avant de revenir sur cette articulation des théologies dionysiennes, sur lesquelles Nicolas de Cues apportera ultérieurement des précisions éclairantes, il convient de s'arrêter sur le statut noétique de la théologie tel qu'il est envisagé ici dans le *De filiatione Dei*. L'auteur propose une analogie : celle de l'enseignement du maître¹¹. Son intellect est inaccessible à la sensibilité, voire à la raison des disciples, jusqu'à ce qu'il ne formule un verbe mental et ne l'exprime par les signes sensibles de la phonation. Encore faut-il que cela déclenche chez l'auditeur un concept, faute de quoi il ne saurait accéder à l'art du maître transmis par son intellect. Ce schéma pédagogique se compliquera encore chez Charles de Bovelles de la médiation de l'écrit dans la prise de notes et leur relecture entre l'écoute et la conceptualisation¹². Mais ce qui nous importe ici, c'est de saisir les conséquences de l'analogie pour la théologie. Elle ne saurait se contenter d'appliquer la raison humaine à la révélation scripturaire selon le modèle scolastique. Elle doit verbaliser l'ineffable ce qui est rendu possible par la Création, mais aussi par l'Incarnation. Conformément à l'analogie précédente : « Notre principe unitrine a créé dans sa bonté ce monde sensible en vue des esprits intellectuels et la matière comme si elle était la voix à travers laquelle il a fait resplendir son verbe mental afin que toutes les choses sensibles soient les expressions des

inattigibiliter collocatum modo quisque suo hic affirmative, hic negative, hic dubie nisi sunt explicare. », Id., *ibid.*, V, 83, p. 60, trad. fr. p. 115, modifiée.

¹¹ Id., *ibid.*, IV, 74-75, p. 55, trad. fr. p. 109-111.

¹² Charles de Bovelles, *De sensu*, ed. et trad. Anne-Hélène Klinger-Dollé, dans *Le De sensu de Charles de Bovelles (1511), Conception philosophique des sens et figuration de la pensée, suivi du texte latin du De sensu traduit et annoté*, Genève, Droz, 2016, et notre « *Homo-Homo-Homo, réflexions sur l'humanisme de Charles de Bovelles.* », à paraître dans les actes du Colloque Charles de Bovelles philosophe et pédagogue, Tours, 26-27 mars 2012, ed. Anne-Hélène Klinger-Dollé et alii.

divers discours du Père, déployés (*explicatae*) par le Verbe son fils dans l'Esprit de toutes choses...¹³ »

Comprenons que la source de toute théologie est ce mouvement de révélation du Dieu unitrine. L'esprit du Théologien remonte à ce jaillissement devenant intelligible, éventuellement par la médiation des créatures sensibles. Et ainsi engendré par le Verbe divin, c'est ce jaillissement en lui d'un verbe mental qu'il verbalise à son tour pour le transmettre à ses lecteurs/auditeurs. La remontée ne s'arrête donc pas au monde intellectuel, et n'est pas entièrement séparée de toute médiation sensible, toutefois elle perce la dynamique du Principe Un, mais aussi Trine, dans une filiation/déification reçue comme un don du Père des lumières, ainsi cela sera explicité dans le traité qui suit. Nul angélisme donc de cette théologie néoplatonicienne. La contemplation ascendante et descendante n'est pas celle de purs esprits qui seraient par essence capables de remonter au principe ineffable. La révélation du Principe unitrine passe par la création de la matière, voix qui le fait entendre, même si elle est adressée en fin de compte aux intelligences, humaines, voire aussi angéliques d'ailleurs. La théologie est ainsi avant tout intellectuelle, spirituelle plutôt que rationnelle, mais sans se priver de la médiation sensible et en remontant en-deçà des trois niveaux de la Création : sensible, rationnelle et intellectuelle à la dynamique du Principe unitrine dans une filiation qui suppose ainsi également l'Incarnation du Verbe divin. Dans ces conditions, la multiplicité des modes de la théologie semble se rapporter principalement à la distinction dionysienne entre théologies affirmative et négative.

II Distinction et conjonction des théologies affirmative et négative : l'originalité de la lecture cusaine de Denys

1. Deux théologies juxtaposées dans la *Docte Ignorance*

S'il convient de distinguer entre théologie affirmative et théologie négative, voyons rapidement comment procède le Cusain dans la *Docte Ignorance*. Il pose d'emblée la difficulté inhérente à toute théologie affirmative : « Il est manifeste, puisque le maximum est le maximum simple lui-même, à qui rien n'est opposé, qu'aucun nom ne peut lui convenir en propre ; car tous les noms sont venus d'un choix particulier de notre raison, par lequel on distingue une chose d'une autre, mais là où toutes choses sont unité, aucun nom ne peut être

¹³ « Principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae in finem... », Nicolas de Cues, *De filiatione Dei*, IV, 76, p. 56, trad. fr. p. 111, modifiée.

approprié.¹⁴ » Aucun nom n'est ainsi pleinement approprié, pas même celui d'unité, puisque notre raison y oppose pluralité ou multiplicité alors que l'Unité transcendante de Dieu ne saurait se voir opposer ni altérité, ni pluralité, ni multiplicité. Même les noms signifiant ses perfections comme Vérité, Vertu, Substance, ne lui conviennent qu'au regard des créatures en qui on peut leur opposer respectivement « fausseté, vice, accident », alors qu'Il est une substance qui est tout et à laquelle rien ne saurait être opposé. Le Cusain va même jusqu'à souligner l'impertinence du terme de Création, ou de ceux signifiant les Personnes divines : Père, Verbe... Un seul nom ferait exception : le tétragramme. Et c'est ainsi qu'il conclut le chapitre 24 : « C'est pourquoi, quelque affirmation qui soit avancée sur Dieu par la théologie, elle est fondée sur la considération des créatures, même pour ce qui est de ces noms très saints, dans lesquels se cachent les plus profonds mystères de la connaissance de Dieu, ces noms que l'on trouve chez les Hébreux et les Chaldéens, dont aucun ne signifie Dieu si ce n'est suivant une propriété particulière, excepté le nom de quatre lettres...¹⁵ »

A fortiori, la théologie affirmative des païens envisagée au Ch. 25 sera plus inappropriée encore, surtout lorsqu'ils ne comprennent pas la transcendance de Dieu, ce qui les conduit à l'adorer dans les choses. Pourtant, pour lui rendre un culte, toute religion doit s'appuyer sur une théologie affirmative, l'adorant comme un, trine, infiniment sage, bon... y compris la vraie religion, même si elle l'adore en esprit et en vérité et sait que comme lumière inaccessible, aucune ténèbre ne lui est opposée comme à celle du soleil, mais qu'il est une lumière infinie et simple¹⁶. Voilà qui rend nécessaire une explication sur la théologie négative : « Il sera donc utile d'ajouter à ce qui précède quelques mots sur la théologie négative. L'ignorance sacrée nous a enseigné un Dieu ineffable ; et cela, parce qu'il est infiniment plus grand que toutes les réalités qui peuvent être nommées ; et cela, parce qu'il est suprêmement vrai. On parle de lui avec plus de vérité en écartant et en niant ; ainsi le très grand Denis a voulu qu'il ne fût ni vérité, ni intelligence, ni lumière, ni rien de ce qui peut se dire ; or Rabbi Salomon et tous les sages le suivent.¹⁷ » Du coup, les négations sont plus vraies que les

¹⁴ « Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. », Id., *De docta ignorantia*, I, 24, 74, p. 48, trad. fr., Abel Rey, Paris, 1979, p. 90, modifiée.

¹⁵ « Quare quidquid per theologiam affirmationis de Deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur, etiam quoad illa sanctissima nomina, in quibus maxima latent mysteria cognitionis divinae, quae apud Hebraeos et Chaldaeos habentur, quorum nullum Deum nisi secundum aliquam proprietatem particularem significat praeter nomen quattuor litterarum... », Id., Ibid, I, 24, 82, p. 51, trad. fr. p. 94-95, modifiée.

¹⁶ Id., Ibid., I, 25, 83-84, p. 52-53, trad. fr., p. 95-96.

¹⁷ « Hinc utile erit adhuc parum de negativa theologia submittere. Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec

affirmations au sens où elles s'approchent plus près d'une vérité infinie inaccessible. Cela semble assurer une supériorité de la théologie négative sur l'affirmative et à ce niveau du texte de *La docte ignorance*, elles semblent simplement juxtaposées comme des degrés plus ou moins imparfaits de la théologie : « Et il est manifeste dès lors, que ce sont les négations qui sont vraies et les affirmations insuffisantes en théologie ; et d'autant plus, que les négations qui écartent du suprêmement parfait ce qui est plus imparfait, sont plus vraies que les autres. Il est plus vrai de dire que Dieu n'est pas une pierre, que de dire qu'il n'est pas vie ou intelligence, de dire qu'il n'est pas l'ivresse, plutôt qu'il n'est pas la vertu; or, c'est le contraire dans les affirmations : car il est plus vrai d'affirmer que Dieu est intelligence et vie, que d'affirmer qu'il est terre, pierre ou corps.¹⁸ » Nicolas de Cues reprend ici les considérations de Denys dans les noms divins. En vertu de cette supériorité de la négation, les dissimilitudes semblables seront plus vraies que les similitudes dissemblables, ce qui paraît assurer la supériorité à la théologie négative, bien distinguée de l'affirmative.

Le Cusain ne semble pas même envisager, lorsqu'il écrit ces chapitres, le schéma classique articulant les trois modalités de la théologie dionysienne selon leur degré de perfection ou plutôt d'imperfection : la négative venant rectifier l'affirmative pour préparer une atteinte dans la théologie mystique de la suréminence divine. Sans doute parce que c'est précisément sa conception de la docte ignorance qui lui fait révoquer les modalités scolastiques de la résolution du multiple à l'Un. Encore ne précise-t-il pas ici explicitement que c'est la théologie mystique comme troisième degré dépassant affirmation et négation qui s'approche au plus près du mystère divin dans la docte ignorance. C'est pourtant bien elle qui est proposée comme horizon du dépassement des deux premières modalités opposées de la théologie : affirmative et négative.

Or nous avons vu qu'un peu plus tard dans les années 1440, le *De Filiatione Dei* multiplie les modalités de la théologie tout en maintenant le caractère central des trois théologies alors appelées *affirmativa*, *negativa* et *dubia*. Il nous faudra revenir sur le caractère paradoxal de ce dernier adjectif, mais il nous semble que c'est à l'occasion de la controverse de la théologie mystique, faisant suite à celle de la docte ignorance, que le Cusain est amené à préciser

intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit; quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur. », Id., Ibid., I, 26, 86-87, p. 54, trad. fr., p. 98-99.

¹⁸ « Et ex hiis manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis; ut quia verius est Deum non esse lapidem quam non esse vitam aut intelligentiam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem. Contrarium in affirmativis; nam verior est affirmatio Deum dicens intelligentiam ac vitam quam terram, lapidem aut corpus. », Id., Ibid., 89, p. 56, trad. fr. p. 100, modifiée.

l'originalité de sa lecture du pseudo-Denys en même temps que sa conception de l'articulation des trois modalités principales de la théologie.

2. Explication de la position originale du Cusain à l'occasion de la querelle de la théologie mystique

La théologie mystique ne saurait être pour lui le dépassement de la ténèbre dans laquelle nous plonge la finitude de notre intelligence, dans une union purement affective, comme le voudrait son adversaire Vincent d'Aggsbach (se réclamant de son confrère Chartreux de la fin du XIII^e siècle, Hugues de Balma). Au contraire, l'enseignement de l'Aréopagite à Timothée relatif à l'entrée dans la Ténèbre, et en particulier au "*surge ignote*", à l'élévation dans l'ignorance, concerne selon Nicolas de Cues l'intelligence. C'est elle qui doit entrer dans la Ténèbre, faute de quoi elle ne saurait accéder à la certitude de la présence divine. S'appuyant sur la première lettre à Gaios, le Cusain rappelle dans celle qu'il écrit à Gaspard Aindorffer le 14 septembre 1453, que l'éblouissement même de l'intelligence atteste sa proximité à l'égard de la lumière. Il désapprouve explicitement, en ce jour de la croix glorieuse, l'interprétation affective de Denys par le Chartreux qui ne permet pas cette docte approche dans l'ignorance : « Je ne veux reprendre personne, mais il me semble que d'aucune façon Denys n'a voulu que Timothée dût s'élever par mode d'ignorance, sinon de la façon que j'ai dite, et nullement de la façon que prétend le Chartreux, par voie affective et en abandonnant l'intellect.¹⁹ » L'élévation dans l'ignorance ne saurait en effet concerner l'affectivité seule, mais bien au contraire la faculté intellectuelle : « On ne peut donc dire qu'on s'élève sur le mode de l'ignorance sinon par la puissance intellectuelle ; l'affection ne s'élève pas sur le mode de l'ignorance, car elle ne peut même pas s'élever sur le mode de la science si elle ne reçoit sa science de l'intellect. Science et ignorance concernent l'intellect, non la volonté, de même que bien et mal concernent la volonté, non l'intellect.²⁰ » Non seulement le Cusain refuse explicitement l'interprétation affective de Denys trouvée chez Hugues de Balma, mais il en déconseille l'enseignement : « Mais le mode dont parle le Chartreux ne se peut ni transmettre ni savoir et lui-même, ainsi qu'il l'a écrit, n'en a pas fait l'expérience. Il est nécessaire, en effet, que celui qui aime et s'élève sur le mode de l'ignorance jusqu'à l'union avec celui qu'il aime ait déjà de lui une

¹⁹ « Nolo reprehendere quemquam, sed hoc michi videtur nequaquam Dyonisium voluisse Thymoteum ignote debere consurgere, nisi modo quo predixi, et non modo quo vult cartusiensis, per affectum linquendo intellectum. », *Id.*, Lettre à Gaspard Aindorffer, du 14 Septembre 1453, Edmond Vansteenberghe ed., *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XIV, Heft 2-4, Munster, 1915, p. 115, trad. M. de Gandillac, dans, *Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance, Du jeu de la Boule*, Paris, 1985, p. 28.

²⁰ « Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scienciam habeat ex intellectu. Scientia et ignorancia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum. », *Id.*, *ibid.*, trad. cit., p. 29.

quelconque connaissance, car ce qu'on ignore complètement n'est ni aimé ni trouvé; serait-il trouvé, on ne le saisirait point. Ainsi, ce moyen par lequel on tâcherait de s'élever sur le mode de l'ignorance manque de sûreté et ne doit point s'enseigner dans des écrits.²¹ »

L'élévation aveugle dont parle Denys, ne saurait pour Nicolas de Cues relever d'une affectivité déliée de toute connaissance intellectuelle. C'est un mouvement qui concerne l'intellect lui-même. En humaniste conséquent, il isole cette lecture affective qui se réclame de la seule tradition de Thomas Gallus. Quant à lui, le philosophe a plus de hauteur de vue et se réfère à l'ensemble des versions grecques et latines de Denys : « Et si on lit le texte en grec et en latin, on verra qu'il faut entendre selon mon interprétation ce que dit Denys, savoir : qu'ayant rejeté les intelligibles on doit n'avoir de visée que sur le mode d'ignorance, car alors on découvrira un état de fusion dans lequel surgit par voie d'ignorance l'existence d'une certitude, et que la Ténèbre est lumière, et l'ignorance science.²² » Il en va de la certitude même atteinte dans l'union divine, alors que la voie affective vient d'apparaître incertaine. C'est paradoxalement de l'offuscation même de l'intellect arraché aux intelligibles, que la docte ignorance tire une certitude de sa proximité à l'égard du Dieu inconnaissable. Ce point de convergence entre les opposés, situé en Dieu, et donc à l'infini, l'intellect humain ne peut l'apercevoir que confusément, justement en entrant dans la Ténèbre.

S'il écarte celle des Chartreux, Nicolas de Cues a bien conscience de l'originalité de sa propre lecture de Denys et cette lettre lui donne l'occasion de préciser la spécificité de son interprétation personnelle : « Et encore que, parmi les plus doctes, presque tous disent que la Ténèbre se trouve lorsque tout est nié de Dieu, en sorte qu'à celui qui cherche se présente plutôt le néant que quelque chose, mon opinion n'est pas qu'on pénètre droitement dans la Ténèbre si l'on ne pratique que la théologie négative. Puisque la négative, en effet, supprime et ne pose rien, par elle on ne verra point Dieu sans voile, car on ne trouvera point que Dieu est, mais plutôt qu'il n'est point ; et si on le cherche par voie d'affirmation, on ne le trouvera que par images et de façon voilée, et non jamais sans voile.²³ » On semble à ce stade en rester

²¹ « Modus autem de quo loquitur cartusianensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est. Necessae enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur. Ideo via illa ubi quis niteretur consurgere ignote non est nec segura, nec in scriptis tradenda. », *Id., ibid.*, trad. cit., p. 28.

²² « Et si quis leg(er)it textum grece et latine, videbit sic Dyonisium meo iudicio intelligendum; unde dicit quod seipsum calcatis intelligibilibus intendere debeat ignote, quoniam tunc reperiet confusionem in quam consurgit ignote esse certitudinem, et caliginem lucem, atque ignoranciam scienciam. », *Id., ibid.*

²³ « Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic potius nichil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed potius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate. », *Id., ibid.*, p. 114, trad. cit., p. 27.

à l'opposition que nous avons trouvée dans *La docte ignorance* entre les théologies affirmative et négative, mais le Cardinal formule clairement ici ce qui distingue sa lecture de Denys des autres, voire de celles qui font autorité et conçoivent une sorte de hiérarchie linéaire entre les trois théologies : la négative venant au-delà de la théologie positive, serait dépassée par la théologie mystique. Le Cusain considère au contraire que si partout ailleurs, Denys a parlé des deux théologies affirmative et négative de manière disjonctive, il vise et atteint dans le traité concernant la *Théologie Mystique*, la coïncidence de ces deux modes d'approche de l'infinité divine : « Or Denys, presque partout, a transmis la théologie sous forme disjonctive, disant qu'à Dieu nous accédons ou de façon affirmative ou de façon négative mais dans ce petit livre où il veut révéler autant qu'il est possible la théologie mystique et secrète, il saute par-dessus cette disjonction jusqu'à la copulation et coïncidence, c'est-à-dire jusqu'à une union parfaitement simple, qui n'est point latérale mais va directement au-dessus de toute ablation et de toute position, là où l'ablation coïncide avec la position, et la négation avec l'affirmation ; et telle est la plus secrète théologie, à laquelle aucun des philosophes n'est parvenu ni ne peut parvenir s'il se tient au principe commun de toute philosophie, selon lequel deux contradictoires ne coïncident point.²⁴ » Nous tenons ici me semble-t-il à la fois l'originalité de la lecture de Denys par le Cusain et la source de la docte ignorance.

3. Docte ignorance et théologie transfrontalière

La théologie mystique n'est pas une union mystique affective, elle ne relève même pas de la seule théologie négative. Maintenant son exigence de négation dans une nouvelle élévation elle en vient à transcender la frontière entre théologie affirmative et négative : « *salat supra disiunctionem* ». Elle saute par-dessus la barrière qui les disjoint, d'où notre titre de « théologie transfrontalière ». Elle parvient ainsi à une union mystique, mais qui ne saurait trouver place aux côtés des deux autres théologies frontalières : « *non est lateralis* ». Elle n'est pas à leurs côtés comme une troisième région de la théologie et moins encore dans un entre-deux. Elle les considère de manière conjonctive et non plus disjonctive. Elle est la « grande région », celle d'une théologie où l'ablation et la position dépassées en viennent à coïncider. La *Théologie Mystique* de Denys montrerait ainsi une limite de la philosophie,

²⁴ « Tradidit autem Dyonisius in plerisque locis theologiam per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam mysticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablationem et posicionem, ubi ablacio coincidit cum posicionem, et negacio cum affirmacione; et illa est secretissima theologia, ad quam nullus phylosophorum accessit, neque accedere potest stante principio communi tocius phylosophie, scilicet quod duo contradictoria non coincidunt. », *Id., ibid.*, p.114-115, trad. cit., p. 27.

engoncée dans ses principes logiques, mais qui peut être entendue de diverses manières. Certains parmi lesquels les Chartreux à la suite d'Hugues de Balma, y verraient une sagesse des Chrétiens, révélée à un aréopage de quelques initiés bénéficiant de l'enseignement ésotérique de Paul. C'est contre quoi s'élève Jean Wenck, croyant pouvoir compter le Cusain parmi eux et leur reprochant de mépriser l'enseignement exotérique du Messie crucifié dont se réclame l'Apôtre, « *ignota litteratura* », occultant la Passion.

Le Cusain nous semble au contraire percevoir dans ce dépassement des contraires une exigence de la raison même, celle de la docte ignorance socratique, mais à laquelle les philosophes ne purent accéder, buttant sur le principe de contradiction. Car s'il le dépasse selon une visée de Dieu qui suppose la foi, le mode de théologiser de manière mystique (*mystice theologisantem*), répond ainsi à une aspiration qui n'est pas propre à la foi, mais à l'intelligence elle-même²⁵. Certes, la parfaite coïncidence n'est effective qu'en Dieu, mais la théologie mystique n'est pas un îlot isolé au-dessus des frontières entre affirmation et négation. Elle est la "grande région" où l'une et l'autre prennent sens de la transgression de la frontière. Nicolas de Cues lecteur de Denys met ainsi en évidence un principe supra-rationnel de l'intellect qui exige à la fois le maintien du principe de non-contradiction pour le fonctionnement ordinaire de la raison, et le dépassement de ce principe dans une visée de l'infini. Il donne ainsi une version renouvelée d'une hiérarchie platonicienne situant l'intuition intellectuelle de la *noesis* au-delà du savoir discursif de la *dianoia*, et cela en y intégrant la négativité. La modernité de la pensée du Cusain ne consisterait pas tant ainsi en sa conception d'un univers infini dont la science moderne est d'ailleurs revenue, que dans l'articulation au sein même de la raison entre sa condition finie requérant le principe de non-contradiction et sa visée de l'infini, comme aussi entre son approche affirmative de Dieu et son approche négative. Pouvons-nous reconnaître dans ce « *mystice theologizare* » comme mode transfrontalier de philosopher, à la fois la docte ignorance et cette « *theologia dubia* » paradoxale trouvée dans la *Filiation de Dieu* ?

III Modalités d'une théologie transfrontalière dans le *De Filiatione Dei* et ailleurs

1. Retour au *De Filiatione Dei* : *theologia "dubia"*, "*conjunctiva*", "*copulative abjiciens*"

²⁵ « Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligentiam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas. », *Id., ibid.*, p.115, trad. cit., p. 27-28.

Revenons au passage du *De Filiatione Dei* dont nous sommes partis. Cette « *theologia dubia* » qui n'affirme ni ne nie a quelque chose de paradoxal. Toute théologie ne suppose-t-elle pas la foi ? En se gardant bien de ne rien affirmer des spécificités à l'œuvre de chaque côté de la frontière, la grande région ne risquerait-elle pas de manquer totalement de saveur ? Cette *theologia dubia* n'est-elle pas plutôt une des modalités de la docte ignorance, du dépassement de l'opposition entre affirmation et négation ? Elle en serait le degré zéro, le plus négatif. Suspension du jugement qui plutôt que d'affirmer naïvement, se garde aussi bien de nier radicalement. N'est-ce pas celle que nous retrouverons dans le *non aliud* ? Dieu n'est pas sa créature, mais il n'est pas autre pour autant. Si la théologie mystique tient ensemble, de manière conjonctive affirmation et négation cela pourrait être selon des modalités différentes : la *theologia dubia* en est une, revenons encore sur les autres, énumérées dans notre passage de la *Filiation de Dieu*. Car il ne s'agit pas seulement de tout nier en bloc à propos de l'Un ou de tout affirmer, ce qui correspondrait aux deux premières hypothèses du Parménide, ni seulement de se tenir prudemment en-deçà de l'une et l'autre hypothèse dans une attitude dubitative.

Une autre théologie pourra être disjonctive affirmant l'un et niant l'autre. N'est-ce pas la position classique qui distingue les deux modes de théologie affirmative et négative ? A moins précisément que cette théologie disjonctive ne cherche à les combiner mais en soulignant la différence. Nulle visée alors d'un dépassement de l'affirmation et de la négation, comme nous avons pu le voir dans la théologie mystique. Elle visait une manière conjonctive de faire converger affirmation et négation vers leur dépassement. Ici la disjonction maintient la négation dans un état indépassable en même temps que l'affirmation résiste à toute tentative d'érosion par la négation. La théologie affirmative reste purement symbolique radicalement distincte d'une théologie négative et pourtant pas incompatible. La théologie négative en reste à la négation, repoussant toujours plus loin la suréminence et s'accommodant, voire se nourrissant du procédé plus primitif de l'affirmation dans la théologie symbolique.

La modalité qui suit la théologie disjonctive n'est d'ailleurs pas appelée "conjonctive", mais "copulative", ce qui nous interdit d'y voir la théologie mystique de la querelle des années 1450. Car elle peut être copulative de plusieurs manières : elle ne se contente pas de relier les opposés de manière affirmative. Elle peut, voire doit encore, les tenir ensemble en les séparant. C'est là le paradoxe de cette théologie copulative. On pourrait la penser d'abord sur le mode de la dialectique hégélienne, érodant les différences entre les opposés pour les faire converger dans un dépassement qui les assume. Quiconque aura eu à faire à la copulation et à

la vie de couple comprendra que la plus grande difficulté du copulatif n'est pas dans la fusion où les deux sont affirmativement réunis, mais plutôt dans cet effort de maintenir l'unité ou plutôt la copulité ou la copularité, si l'on veut bien me passer ces jeux de mots, dans la séparation maximale. Tant qu'ils sont unis, voire unifiables, les éléments de la théologie copulative peuvent converger. La difficulté n'est pas tant dans l'"*affirmative connectens*" que dans le "*copulative abjiciens*". Mais au moment où ils doivent être séparés au plus loin, rejetés, "abjectés" loin l'un de l'autre (le latin *abjiciens*, peut ici être éclairé par ma métaphore et le terme allemand nous disant que les divorcés ont été *gescheiden*), c'est là qu'il est difficile de le maintenir *copulative*.

Bref, si la docte ignorance est bien cette manière de *mystice theologisare*, en maintenant "*conjunctive*", sinon "*copulative*" les théologies affirmative et négative, elle ne saurait se reposer dans le cocon quiétiste, d'une mystique affective. Intégrant le manque de la séparation « ontothéologique » visée par toute copulation, (théologique, s'entend), ne devra-t-elle pas au moment-même où elle connecte affirmativement les autres en vue de l'Un, être surtout "*copulative disjunctiva*" ? Autrement dit, la grande région de la théologie mystique, peut-elle résider dans un retour fusionnel à l'unité d'avant la frontière ou dans une intégration mondialisante d'après ? N'est-ce pas ici et maintenant, à la frontière et par-dessus celle-ci, que nous avons toujours à sauter ?

2. Quelques exemples de théologie conjonctive dans la *Docte ignorance* et le *De icona*

Prenons quelques exemples de cette pratique de la théologie conjonctive. Dans la *Docte ignorance*, au chapitre de la résurrection, mortalité humaine et immortalité divine ne peuvent converger qu'au prix de tels sautilllements permanents entre affirmation et négation : « Aussi, a-t-il subi la mort, afin qu'avec lui ressuscitât à la vie éternelle la nature humaine, et que son corps d'animal et d'être mortel devînt spirituel et impérissable. Il n'eût pu être vrai homme, s'il n'eût été mortel, ni élever à l'immortalité la nature mortelle, s'il n'avait, par sa mort, dépouillé la mortalité.²⁶ » Nous retrouvons là des arguments de convenance faisant converger des opposés : pour élever l'humanité à l'immortalité, il ne convenait pas seulement que le Christ revêtît notre humanité en s'incarnant, devenant ainsi mortel ; il fallait encore qu'il s'affranchît de cette mortalité par sa mort et sa résurrection. Cette théologie demeure purement philosophique tout en recourant le moment venu à la Révélation : « Ecoutez la belle manière dont la parole de vérité elle-même nous édifie quand elle nous dit : "Si le grain de froment qui

²⁶ « Hinc mortem subiit, ut secum resurgeret humana natura ad vitam perpetuam, et animale mortale corpus fieret spirituale incorruptibile. Non potuit verus homo esse nisi mortalis, et non potuit ad immortalitatem mortalem naturam vehere nisi spoliata mortalitate per mortem. », *De docta ignorantia*, III, 7, 221, p. 139, trad. fr. p. 195, modifiée.

tombe sur le sol ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits". Si donc le Christ était toujours demeuré mortel, même sans jamais mourir, comment eût-il, lui, l'homme mortel, conféré à la nature humaine l'immortalité ? Et si lui-même n'était pas mort, il serait resté le seul mortel à échapper à la mort. Il fallait donc qu'il se libérât par la mort de la possibilité où il était de mourir, si cette mort devait porter beaucoup de fruits...²⁷ » L'hypothèse est originale qui placerait le Christ dans la situation d'Adam prélapsaire qui "pouvait ne pas mourir", pour reprendre la formulation augustinienne. Mais ainsi, son humanité eut été seule dans sa singularité à conserver ce privilège. Le philosophe formé dans la *via moderna* est sensible à cette dialectique de l'universel et du singulier. Elle se résout ici par la mort et la résurrection du Christ. La valeur symbolique de l'analogie du grain de blé, adressée par Jésus à ses auditeurs grecs ne bénéficiant pas de la Révélation mosaïque, mais attentifs à la nature, prend son sens de sa mortalité singulière en son Incarnation, ouvrant par sa mort effective et sa résurrection l'immortalité, sinon à tous les hommes, du moins à la multitude de ses frères adoptifs, les élus.

Nous pourrions relever ces pratiques théologiques du Cusain dans la plupart de ses œuvres. Contentons-nous de quelques exemples pris encore dans le *De icona*. Nous trouvons un exercice virtuose de cette copulation disjonctive au chapitre XXIII intitulé : « Comment, son union à la vie demeurant, Jésus fut mort ». Nous comprenons que pour penser le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, il convient de recourir à celui de l'union hypostatique assumant en la Personne divine du Verbe, la disjonction maximale entre corps et âme de l'humanité de Jésus dans sa mort. Sans nous arrêter sur les considérations relatives à l'union hypostatique qui se prêtent évidemment à la copulation disjonctive, allons à l'exemple proposé par le Cusain au moment où il veut penser l'union sans confusion entre l'humanité et la divinité du Christ²⁸. La nature divine est trop simple pour participer d'aucune autre. Il faut donc que le contact ait lieu au sommet de l'âme intellectuelle qui ne cesse d'insuffler la vie au corps par l'intermédiaire de l'âme sensible : « Supposons que la partie intellectuelle de l'âme cesse de donner vie au corps sans être séparée du corps, alors l'homme mourrait puisque la vie

²⁷ « Audi, quam pulchre nos instruit ipsa Veritas de hoc loquens, cum ait: "Nisi granum frumenti in terram cadens mortuum fuerit, ipsum solum manet; si vero mortuum fuerit, multum fructum affert." Christus igitur si semper mortalis remansisset, etiamsi numquam mortuus fuisset, quomodo naturae humanae immortalitatem praestitisset mortalis homo? Etsi ipse mortuus non fuisset, solus remansisset mortalis sine morte. Oportebat ergo ipsum a possibilitate moriendi per mortem liberari, si multum fructum afferre debuit... », Id., *ibid.*, 222.

²⁸ 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-Brigau, 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.

cesserait. Mais le corps ne saurait être cependant séparé de la vie, puisque l'intellect est sa vie. Prenons l'exemple de l'homme qui a cherché attentivement à discerner du regard un passant ; il est emporté par d'autres considérations ; son attention abandonne alors l'objet de sa recherche, pourtant ses yeux n'en sont pas moins fixés sur le passant. Dans cet exemple, l'œil n'est pas séparé de l'âme, bien qu'il soit manifestement séparé de l'attention propre au discernement de l'âme. S'il était au contraire totalement emporté, il cesserait de participer non seulement à la vie du discernement, mais encore à la vie sensitive : l'œil ne recevant plus aucune vie, mourrait. Mais il ne serait pas pour cela séparé de la forme intellectuelle, celle qui donne l'être, de même qu'une main desséchée demeure unie à la forme qui unit le corps en un tout.²⁹

Ces quelques lignes fortement philosophiques pourraient susciter des heures de commentaire. Ce qui est intéressant dans cet exemple, est que la vision de détail continue tandis que l'enquête intellectuelle qui tentait de discerner le visage dans la foule pour l'identifier a cessé. Mon attention reste fixée sur le dernier visage inspecté alors que j'ai renoncé à trouver Charlie, et pour autant je ne suis pas mort. Comme si Breton renonçait à retrouver Nadja qui lui échapperait comme la passante de Baudelaire ou encore comme Proust, lâche prise dans son effort pour identifier le souvenir qui se cache derrière le goût de la petite madeleine trempée dans le thé. Mais contrairement au goût plus évanescent, l'œil continue dans l'exemple du Cusain à voir le détail même, qui n'intéresse plus l'intelligence et à recevoir l'influx vital de la part de l'âme humaine intellectuelle, perdant seulement son attention. S'il perdait au contraire son influx vital il mourrait sans d'ailleurs tomber nécessairement en putréfaction, comme peut vivre encore l'œil insensible d'un aveugle. Il en va de même de l'exemple final de la main desséchée qui n'est pas la main coupée : inutilisable, elle reste pourtant unie au corps et constitue avec l'œil aveugle, un objet privilégié des miracles du Christ. Avec ces deux organes, nous sommes dans des copulations disjonctives "mort/pas mort" qui se prêtent au mouvement divin de la mort vers la résurrection.

La scission peut donc intervenir entre âme intellectuelle et sensation, mais en préservant au moins partiellement la vie végétative. Les états cataleptiques évoqués ensuite à partir des

²⁹ « Et quando anima intellectiva cessaret a vivificatione corporis, sine eo quod a corpore separaretur, tunc homo ille mortuus foret, quia vita cessaret, nec tamen a vita esset corpus separatum, cum intellectus sit vita eius ; sicut cum homo, qui intente inquisivit medio visus discernere venientem et tamen aliis considerationibus raptus, cessat postea attentio circa illam inquisitionem oculis non minus in ipsum coniectis, tunc non separatur oculus ab anima, licet ab attentione discretiva animae separatus existat. Quod si raptus ille non solum cessaret a vivificatione discretiva, sed etiam a vivificatione sensitiva, oculus ille mortuus foret, quia non vivificaretur, nec tamen propterea esset a forma intellectiva separatus, quae est forma dans esse, sicut manus arida manet unita formae, quae unit corpus totum. », Id., *De Icona*, XXIII, 102, p. 80, trad. fr., A. Minazzoli, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 86-87.

récits d'Augustin attestent de la possibilité d'un retrait maximal de l'âme intellectuelle à l'égard de toute vie sensible ou végétative, sans qu'intervienne la séparation définitive de la mort. Ces textes d'Augustin et de Nicolas de Cues gardent une grande actualité en notre temps attentif aux "*Near Death Experiences*", expériences de coma dépassé. Notons que le cardinal a pu ici tirer bénéfice de l'héritage de nombreuses questions disputées (en particulier par Henri de Gand) sur l'union de la divinité au cadavre du Christ et à son âme durant le *triduum* pascal où ils furent séparés. Il peut ainsi penser la liberté propre à l'Homme-Dieu de donner sa vie et de la reprendre : « De cette manière, Jésus très clément, je considère que ta vie absolue, qui est Dieu, est indissolublement unie à ton intellect humain et, par lui, à ton corps. Cette union est telle qu'elle ne peut être plus grande. L'union séparable est donc de beaucoup inférieure à l'union telle qu'il n'en peut être de plus grande. [...] Mais il est très vrai que ton âme a cessé de donner vie à ton corps et que tu as véritablement subi la mort sans cependant être jamais séparé de la vérité de la vie. Si ce prêtre, mentionné par Augustin, a eu quelque pouvoir de soustraire de son corps le souffle de la vie en l'attirant dans son âme [...] qu'y a-t-il alors d'étonnant si toi, Jésus, qui es la lumière vivante la plus libre, tu as eu le pouvoir d'abandonner et de reprendre ton âme vivifiante ? Quand tu as voulu l'abandonner, tu as enduré la mort, quand tu as voulu la reprendre, par ta propre puissance, tu es ressuscité.³⁰ » Cette fois l'analogie concerne la relation de l'intellect non plus avec la sensibilité, mais avec la partie végétative de l'âme. L'expérience cataleptique proposée comme similitude dissemblable atteste que son influence vitale peut être suspendue volontairement. Dans le cas du Christ, elle prend fin volontairement, lorsqu'il meurt (en donnant sa vie que nul ne peut lui prendre, Jn 10, 18). Mais c'est non moins volontairement qu'au matin de la résurrection, sa divinité toujours en contact avec le sommet de son intellect glorifié, en vient à glorifier aussi son corps selon une nouvelle modalité vitale. Ainsi, la manière humaine dont l'âme intellectuelle du Christ vivifiait son corps est-elle définitivement interrompue par la mort, même si celle-ci ne dure que le temps d'un triduum. Toutefois, la négativité s'arrête là et le sommet de l'intellect du Christ reste uni à sa divinité, non seulement durant sa Passion, mais encore durant sa mort,

³⁰ « Eo modo, Ihesu clementissime, intueor absolutam vitam, quae deus est, humano intellectui tuo et per illum corpori tuo inseparabiliter unitam. Nam unio illa talis est, quod maior esse nequit. Separabilis igitur unio multo inferior est unioni, quae maior esse nequit. [...] quamvis verissimum sit animam tuam desisse corpus vivificare et te veraciter mortem subisse et tamen numquam a veritate vitae separatum. Si sacerdos ille, de quo meminit Augustinus, aliqualem habuit potestatem tollere vivificationem de corpore attrahendo eam in animam, [...] quid mirum, si tu, Ihesu, potestatem habuisti, cum sis lux viva liberrima, vivificantem animam ponendi et tollendi, et quando tollere voluisti, passus es mortem, et quando ponere voluisti, propria virtute resurrexisti. », Id., *ibid.*, XXIII, 104-105, p. 81, trad. fr. p. 87, modifiée.

alors qu'il descend aux enfers³¹. C'est non moins librement qu'au matin de la résurrection, l'intellect du Christ toujours uni à sa divinité rend la vie à son corps, selon la modalité nouvelle de la gloire, apparue aux disciples lors de la transfiguration, mais cette fois transmise de manière définitive, éternelle et indéfiniment renouvelée par sa divinité. Magnifique exploration du mystère de la Passion et de la Résurrection par cette théologie "*copulative disjunctiva*".

Ainsi, la coïncidence des opposées : mortalité et immortalité n'est réalisée qu'à l'infini, c'est-à-dire en Dieu, le philosophe de la docte ignorance est celui qui commence à l'apercevoir de loin, sans pour autant anticiper la gloire des bienheureux : « Ainsi, à la porte de la coïncidence des opposés gardée par l'ange posté à l'entrée du Paradis, je commence à te voir, Seigneur. Car tu es là où parler, voir, entendre, goûter, toucher, raisonner, savoir et comprendre sont une seule et même chose ; là où le "voir" coïncide avec l'"être vu" et l'"entendre" avec l'"être entendu", le "goûter" avec l'"être goûté" et le "toucher" avec l'"être touché", le "parler" avec l'"écouter" et le "créer" avec le "parler".³²»

La coïncidence des opposés ne concerne pas ici seulement la réceptivité et l'activité des cinq sens, mais aussi raison, intelligence, parole et création. Elle ne se réalise qu'en Dieu et sa vision demeure cachée à notre regard par le mur du paradis. Qui est donc le sujet qui parlant en première personne dans ce passage prétend commencer à voir Dieu et apercevoir en lui la coïncidence des opposés ? La vision de Dieu n'est-elle pas réservée aux bienheureux ? Le cardinal qui se tient en-deçà du mur du paradis gardé par l'ange, maintient au contraire la distance ontologique entre le Créateur et la créature : « Si je voyais ainsi que je suis visible, je ne serais pas une créature. Et toi, mon Dieu, si tu ne voyais pas ainsi que tu es visible, tu ne serais pas le Dieu tout-puissant.³³ » En maintenant qu'il ne voit pas ici-bas comme il est connu de Dieu, le cardinal garde à l'esprit le verset paulinien : "Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent je connais d'une manière partielle ; mais alors, je connaîtrai comme je suis connu." (*I Cor. XIII, 12*). Le regard de Dieu sur sa créature la fait exister, mais elle ne saurait connaître comme elle est connue de lui, sauf dans l'état de béatitude. Dans ces conditions, la contemplation en Dieu de la coïncidence des opposés ne constitue nullement une transgression du point de vue de Dieu ou de celui des

³¹ Il serait intéressant de rapprocher cette anthropologie de la mort des textes où le Cusain évoque la Passion et la descente du Christ aux enfers, mais ce serait l'objet d'un autre article.

³² « Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus te Domine videre incipio. Nam ibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire, et intelligere sunt idem, et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere et tangi et loqui cum audire et creare cum loqui. », Id., *ibid.*, X, 40, p. 36, trad. fr. p. 52, modifiée.

³³ « Si ego viderem, sicut visibilis sum, non essem creatura, et si tu, Deus, non videres, sicut visibilis es, non esses Deus omnipotens. », Id., *ibid.*, trad. fr. modifiée.

bienheureux. Comment pouvons-nous l'entendre ? Comme l'effet de seuil propre selon nous à l'effort philosophique. En d'autres termes, la grande région de la docte ignorance ou du *mystice theologisare* n'est pas le ciel. Elle est bien sur cette terre où elle explore de loin la convergence des opposés et leurs dissimilitudes semblables, comme aussi les similitudes dissemblables en sautant par-dessus les frontières disciplinaires. Car le philosophe contemplatif se tient à la porte du paradis, il n'y entre pas. C'est de là qu'il ne voit pas encore Dieu face à face, mais commence seulement à l'apercevoir au loin et en lui la coïncidence des opposés. Or ce mur de vision est aussi bien un "mur du son", car l'analogie du mur du paradis, délimitant le ciel comme un au-delà de toute grande région théologique ne se cantonne pas à l'espace et concerne bientôt aussi le temps.

La simplicité où se résorbent concepts et sensations ne doit-elle pas être comprise comme une transomption, un passage à l'infini qui se prend du côté du temps plus encore que de l'espace : « Ainsi je vois, Seigneur, qu'après ton concept il n'y a rien, mais que tout est, parce que tu le conçois. Car tu conçois dans l'éternité. Or dans l'éternité, la succession est l'éternité même, sans succession : c'est ton Verbe même, Seigneur Dieu. Si telle chose nous apparaît dans le temps, c'est que tu ne l'as pas conçue pour qu'elle soit avant. Car dans l'éternité où tu conçois, toutes les successions dans le temps coïncident dans le même maintenant d'éternité. Ni passé ni futur, là où le futur et le passé coïncident avec le présent. Si les choses en ce monde existent selon l'avant et l'après, c'est que tu ne les as pas conçues pour qu'elles soient avant. Si tu les avais conçues pour qu'elles soient avant, alors elles auraient été avant. Il n'est pas tout-puissant, celui dont le concept laisse place à l'avant et l'après, si bien qu'il conçoit une chose avant et une autre après, comme aussi cet œil qui voit d'abord l'un et ensuite l'autre, n'est pas tout puissant. Ainsi, parce que tu es Dieu tout-puissant, tu es dans le Paradis, à l'intérieur de son mur d'enceinte. Ce mur est cette coïncidence où l'après coïncide avec l'avant, la fin avec le principe, où l'alpha et l'oméga sont identiques.³⁴ »

En guise de conclusion : Le mosellan qui en tant que légat du pape parcourut la grande région pour ses missions temporelles, avant d'être assiégé dans son propre diocèse et de finir par

³⁴ « Sic video, Domine, post tuum conceptum nihil esse, sed sunt omnia, quia concipis. Concipis autem in aeternitate. Successio autem in aeternitate est sine successione ipsa aeternitas, ipsum tuum verbum, Domine Deus ; rem aliquam, quae nobis temporaliter apparet, non prius concepisti quam est. In aeternitate enim, in qua concipis, omnis successio temporalis in eodem nunc aeternitatis coincidit. Nihil igitur praeteritum vel futurum, ubi futurum et praeteritum coincidunt cum praesenti. Sed quod res in hoc mundo secundum prius et posterius existunt, est, quia tu prius res tales, ut essent, non concepisti; si enim prius concepisses, prius fuissent. Sed in cuius conceptu potest cadere prius et posterius, ut prius unum concipiat et postea aliud, ille non est omnipotens conceptus, sicut ille oculus, qui prius unum videt et postea aliud, non est omnipotens. Ita, quia tu es Deus omnipotens, es intra murum in paradiso. Murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et omega sunt idem. », Id., *ibid.*, X, 41-42, p. 37-38, trad. fr. p. 53-54 modifiée.

assumer à Rome de lourdes charges non moins temporelles, ne pouvait manquer, comme philosophe, de faire porter sa méditation sur le temps et l'éternité. La théologie sous ses multiples formes et la grande région qu'elle constitue avec ses frontières et leur nécessaire transgression, se retrouve ainsi dans une extériorité à l'égard du paradis qui n'est pas seulement spatiale, mais bien temporelle. Thomas d'Aquin ne disait-il pas qu'elle reste subalternée à la science des saints, eux qui contemplent Dieu dans l'éternité ? Ainsi est-ce le temps qui condamne toute théologie, même mystique et conjonctive de l'affirmation et de la négation, à rester dans la discursivité et à recourir au concept, alors même qu'elle vise intuitivement à l'infini, la coïncidence des opposés en Dieu. Celle-ci se trouve donc projetée derrière le mur du Paradis où elle reste inaccessible en Dieu. Pourtant, l'âme du philosophe, comme la bien-aimée du Cantique, n'a de cesse que de guetter le bien-aimé sur les remparts de la ville. Ne pourrait-on même penser que si la transgression est ce passage à l'infini de l'intelligence demeurant dans la ténèbre d'une docte ignorance, les gardes qui molestent cette femme sur ce même mur ne sont autres que les principes rationnels et en particulier celui de contradiction que Wenck ne manquait d'opposer massivement à cette démarche transgressive ? Nous espérons même avoir montré que la transgression la plus lumineuse est celle qui faisant converger les théologies dionysiennes saute par-dessus leurs frontières : l'affirmative et la négative distinguées et réunies en couple dans un « *mystice theologizare* » et coïncide avec la docte ignorance. La théologie "borderline" mise en œuvre par le Cusain, tout en maintenant la ligne d'horizon de la vision béatifique et de la coïncidence des opposés en Dieu, multiplierait les passages transfrontaliers d'une théologie à l'autre selon des modalités conjonctives et disjonctives afin de provoquer dans l'esprit ou l'intelligence de celui qui le suit cette lumière par laquelle le maître actualise l'intellect du disciple. Théologie mystique, non purement affective, mais enseignable par sa visée intellectuelle et son exigence de dépassement philosophique, ne reste-t-elle pas dans le même temps cette figure féminine d'une philosophie désirant l'infini et persécutée par les gardiens d'une logique étriquée ?

Christian Trottmann, CESR, Université de Tours.

