



HAL
open science

“ Mens sive anima, l’âme forme substantielle et pensée dans quelques passages des Dialogues de l’idiot sur la sagesse et l’esprit de Nicolas de Cues : à mi-chemin entre la scolastique et Descartes ”

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. “ Mens sive anima, l’âme forme substantielle et pensée dans quelques passages des Dialogues de l’idiot sur la sagesse et l’esprit de Nicolas de Cues : à mi-chemin entre la scolastique et Descartes ”. Penser l’âme au temps de son éclipse, les ressources de l’anthropologie chrétienne, Mar 2022, Lyon, France. hal-03916933

HAL Id: hal-03916933

<https://hal.science/hal-03916933>

Submitted on 31 Dec 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.

Mens sive anima, l'âme forme substantielle et pensée dans quelques passages des *Dialogues de l'idiote sur la sagesse et l'esprit* de Nicolas de Cues : à mi-chemin entre la scolastique et Descartes.

Ce n'est pas l'âme, mais la *mens* qui est au cœur du second livre des dialogues de Nicolas de Cues¹. La difficulté même de traduire ce terme latin atteste du problème qui est posé dans ces dialogues. Les traductions les plus récentes donnent la préférence à « esprit », ce que nous avons gardé dans le titre de cette conférence plus par humour que par conviction, quand Maurice de Gandillac voyait dans la *mens* simplement la pensée. Aller s'enquérir de l'esprit auprès d'un idiot semble a priori cocasse, même si cela fait profondément sens pour la mise en scène du Cusain. Rappelons-en la dynamique.

Dans le premier livre, c'est un rhéteur snob qui fait la rencontre d'un homme simple qui l'éclaire sur la sagesse. Car *idiota* désigne un homme simple et ici encore nous rencontrons une divergence des traducteurs. Maurice de Gandillac rendait ce terme par « profane ». Hervé Pasqua a raison d'indiquer que sa simplicité n'est pas d'abord celle d'un laïc opposée à l'éducation ou à l'érudition des clercs officiant dans le temple². Il écarte du même geste l'opposition du profane au spécialiste que rendait pourtant bien le choix du professeur de Sorbonne. Le rhéteur est bien spécialiste des lettres classiques et le philosophe qu'il amène au profane, féru de scolastique aristotélicienne connaît bien nombre d'autres auteurs. Les dialogues se passent à Rome à l'occasion du jubilé de 1450, et Hervé Pasqua propose de voir dans ce philosophe le Grec Georges de Trébizonde, surnommé le « prince des aristotéliens », vivant à Rome cette année-là³. L'hypothèse est suggestive, et cohérente avec le recul ironique du Cusain à l'égard de l'aristotélisme de son temps, mais les références variées avancées par son philosophe laissent plutôt penser à un personnage de composition.

Ce qui est sûr, c'est que l'artisan fabricant de cuillers en bois dans son local souterrain, présenté comme l'interlocuteur profane de ces deux érudits représente l'ironie socratique de la

¹ L'anthropologie du Cusain a fait l'objet de nombreuses études, mentionnons le volume d'actes de l'Internationale Tagung de l'Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier, (24.-26 mai 2002), *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Klaus Reihardt et Harald Schwaetzer eds., Regensburg 2003, en particulier, Anke Heizenkopf, Die Beziehung von mens humana und Zeit bei Nikolaus von Kues vor antikem Hintergrund, p. 95-116 et Matthieu Van der Meer, *Imago und participatio. Das Verhältnis zwischen dem Bildsein und der Teilhabe des Geistes in De coniecturis, De filiatione Dei und Idiota de mente*, p. 65-77 ; Graziella Federici Vescovini, « Les deux mathématiques et la mens chez Nicolas de Cues », dans *Oriens, occident. Sciences, mathématiques et philosophie de l'antiquité à l'âge classique*, 5 (2004), p. ; Anja Ruzika, « Das Bildsein des Geistes in Idiota de mente », dans *Spiegel und Porträt, Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Inigo Bocken et Harald Schwaetzer eds., Maastricht 2005, p. 75-94, plus récemment, Rudi Ot, Von der Kraft des Geistes, Erläuterungen zu dem Werk 'Idiota de mente - Der Laie über den Geist' von Nikolaus von Kues, Berlin, 2017.

² *Dialogues de l'idiote sur la sagesse et l'esprit*, trad. H. Pasqua, Paris, Puf, Epiméthée, 2011, n. 2, p. 39.

³ *Ibid.* n. 2, p. 99.

docte ignorance. La situation est comparable à celle de l'*Hippias Majeur* et sans doute inspirée par elle. Socrate y était confronté à un sophiste très snob qui ne pouvait penser qu'en citant les poètes. Enquêtant sur la beauté et prétendant relayer les objections d'un collègue, il propose des exemples plus vulgaires les uns que les autres : une belle vache, une belle marmite et la cuiller, non en or, mais en bois qui va bien avec. On peut ainsi philosopher avec des cuillers et des pots et c'est ce que le Cusain semble vouloir rappeler avec son idiot.

Alors que la Renaissance humaniste se constitue à partir des traductions de Platon et plus largement du platonisme, le philosophe mosellan, grand amateur de manuscrits et néoplatonicien convaincu, prend position pour une philosophie humaniste capable de penser par soi-même. D'où le centrage des trois dialogues sur la pensée dont l'étymologie est rappelée dès la première réponse de l'homme simple : *mens* vient de *mensurare*, et la pensée est la mesure de toute chose. Remarquons-le au passage, non pas l'homme de Protagoras pragmatique parmi ses *pragmata*, mais une pensée avant tout nourrie par la sagesse divine du Verbe. Il y a peut-être une ironie au second degré dans cette réponse de l'idiot qui reconnaît que son étymologie est conjecturale, mais ne semble pas douter du rôle et de la valeur de mesure de la *mens*, qu'on la traduise par « pensée » ou « esprit ». D'où d'ailleurs le titre du dernier livre consacré aux « expériences pondérales » ayant cours sur le marché, retour des *pragmata* qui n'excluent pas que la vraie nourriture de la pensée soit la sagesse ouvrant le premier livre.

I. *Mens sive anima*

Ainsi, si nous voulons retrouver l'âme dans les dialogues de l'idiot, il faut nous tourner vers la pensée. Plutôt que de dire que l'âme, c'est la pensée, il faudrait sans doute dire que c'est la pensée qui est âme. Nous lisons ainsi dans la traduction de Maurice de Gandillac, que nous faisons le choix de conserver⁴ en la modifiant éventuellement :

« La pensée est une substance vivante que nous découvrons en nous par expérience interne, comme parole et comme jugement, et qui est plus proche de la Substance infinie et de la Forme absolue que toute autre force parmi les forces spirituelles que nous saisissons en nous. Sa fonction dans ce corps est de donner la vie au corps, et c'est pourquoi on l'appelle âme. La pensée est donc forme substantielle, c'est-à-dire une forme enveloppant toutes choses à sa manière. Elle est aussi forme animatrice, animant

⁴ Non sans avoir hésité. Les deux traductions récentes présentent leur intérêt. Celle de Françoise Coursaget s'en tient à la langue ordinaire et des notes livrant souvent avec des éléments de sources, une réflexion plus personnelle et contrastant avec l'érudition systématique en particulier cusaine des notes de la traduction d'Hervé Pasqua. Recourant à un langage plus technique de la philosophie celle-ci colle très rigoureusement au texte du Cusain avec toutefois des options comme celle de traduire *ens* par étant qui à mon goût concèdent trop à une modernité marquée par Heidegger.

le corps et le vivifiant d'une vie végétative et sensitive, en même temps que force ratiocinante enveloppant à la fois l'intellectuel et l'intelligible.⁵ »

Ce dont l'homme simple relate son expérience interne, c'est de sa pensée qui parle et juge en lui-même. Ce qui est original, c'est qu'il la définit, non comme une faculté ou une activité, mais comme une substance vivante dont il s'empresse de préciser qu'elle est plus semblable à la Substance infinie et à la Forme absolue qu'à toute autre puissance spirituelle. Nous préférons ici rendre *vis* par « puissance » plutôt que « force » (retenue par la traduction de Maurice de Gandillac citée), puisque nous y reconnaissons les puissances de l'âme. Car cette vive substance de l'esprit douée de langage ou de la pensée qui juge est bien l'âme et la traduction d'Hervé Pasqua a l'avantage de mettre en avant sa ressemblance à Dieu en traduisant *assimilatur* par « ressemble ». Mais si la pensée est ainsi appelée âme, c'est en vertu de sa fonction (*officium*) dans le corps (propre : *hoc corpore*) qui est précisément de vivifier ce corps. Renversement majeur : ce n'est pas l'âme qui pense, mais bien la pensée ou l'esprit comme substance vivante qui exerce la fonction d'âme dans le corps qu'elle vivifie.

On remarquera toutefois que la rupture n'est nullement consommée avec l'aristotélisme et ses développements scolastiques puisque la *mens* est immédiatement désignée comme forme substantielle. Par cet ancrage physique de l'âme dans le corps, Nicolas de Cues ne rompt nullement avec l'héritage grec et aristotélicien, lui qui a été formé dans la *via moderna* par Marsile d'Inghen à Heidelberg. Il précise bien que cette puissance d'animation (*potentia animativa*) d'ordre spirituel conduit le corps en le vivifiant d'une vie végétative et sensible autant que rationnelle et intellectuelle. Les trois puissances vitales aristotéliciennes : végétative, sensible et spirituelle, sont bien insufflées au corps par cette substance mentale dont il n'est pas dit toutefois explicitement qu'elle en est la forme. La traduction de Maurice de Gandillac fait donc ici une belle infidèle en rendant par « forme enveloppant toutes choses à sa manière », *vis in se omnia suo modo complicans*.

Car c'est bien cet enveloppement, cette *complicatio* qui caractérise le fonctionnement de la *mens* humaine et qui fonde sa ressemblance avec l'esprit divin. Comme lui, elle est *omnia complicans*, elle enveloppe toute chose, mais selon un mode différent, le sien, que nous retrouvons à la fin de la citation comme son fonctionnement à l'égard de

⁵ *Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc "anima" dicitur. Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans*, Nicolas de Cues, *Idiota de Sapientia*, II, 22, Nicolai de Cusa Opera Omnia (désormais NCOO), V, éd. L. Baur et R. Steiger, Hamburg, F. Meiner, 1983, p. 121-122, trad. fr.. M. de Gandillac, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1942 (désormais tr. fr.), p. 268.

l'intelligible : *intelligibile complicans*. Ici encore il y a un choix de traduction. Hervé Pasqua rend le couple *complicare/explicare* par « compliquer » / « expliquer », mais ce sont de faux amis. Ces termes sont en effet repris à l'école de Chartres⁶. La *complicatio*, loin de compliquer et de démultiplier les choses, les replie, les contient dans un état comparable à ces petits papiers japonais que certains d'entre nous ont encore pu connaître dans leur enfance et que Proust évoque si admirablement dans les lignes que je ne résiste pas au plaisir de citer : « comme dans ce jeu où les Japonais s'amuse à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau, de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables...⁷ » Le mouvement ici décrit correspondrait en fait plutôt au développement, à l'*explicatio* des choses, non seulement dans la mémoire comme chez Proust, mais dans le mouvement de leur création déployée à partir de la pensée divine. Or cette *explicatio* qui n'est pas explication, mais déploiement, développement de la Création, suppose son enveloppement préalable, non plus pliage exotique, mais repli infini dans la Sagesse divine qui est la simplicité absolue. Laissons ici Proust et les Chartrains pour reprendre notre lecture du Cusain, toujours dans la traduction de Maurice de Gandillac :

« La Sagesse par conséquent, Égalité ontologique, est le Verbe ou la Raison des choses. Elle est comme une forme intellectuelle infinie, puisque c'est la Forme qui donne forme à l'être des choses. Forme infinie, elle est l'Acte de toute forme formable et leur Égalité infiniment précise. Soit par exemple un cercle infini. Si un tel cercle était possible, il serait le modèle vrai de toute figure figurable, et l'égalité ontologique de toute figure, il serait triangle, hexagone, décagone et ainsi de suite, et la mesure totalement adéquate de toutes figures bien que lui-même figure absolument simple. De même l'infinie Sagesse est la simplicité qui enveloppe toutes les formes et la mesure parfaitement adéquate de toutes choses, comme dans l'idée totalement parfaite de l'Artiste omnipotent, toute réalité à qui l'art peut donner forme existe sous la forme infiniment simple de cet art lui-même...⁸ »

La poésie fin de siècle non dénuée d'exotisme de Proust nous donnait par analogie une idée de l'*explicatio* du monde créé, de son déploiement à partir de la Pensée créatrice. Celle, plus géométrique du cardinal teutonique nous propose, avec l'engendrement des figures à partir de

⁶ Cf. Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, 33, N. M. Häring ed., dans *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, PIMS, 1971, p. 569, également, *Glosa super librum de Trinitate*, ibid., p. 297.

⁷ Marcel Proust, *La Recherche du temps perdu*, Combray, Pléiade, 1954, p. 47.

⁸ *Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formarum ac omnium talium praecisissima aequalitas. Sicut enim infinitus circulus, si foret, omnium figurarum figurabilium verum exemplar foret et cuiuslibet figurae essendi aequalitas – foret enim triangulus, hexagonus, decagonus et ita deinceps – et omnium mensura adaequatissima licet simplicissima figura, sic infinita sapientia est simplicitas omnes formas complicans et omnium adaequatissima mensura. Quasi in perfectissima omnipotentis artis idea omne per artem formabile simplicissima forma ars ipsa existat...*, Nicolas de Cues, *Idiota de Sapientia*, II, 22, NCOO, p. 48-49, tr. fr., p. 229-230.

celle (seulement intellectuelle, mais sans existence spatiale) du cercle infini, une idée de leur *complicatio* dans la simplicité infinie de la Pensée du Créateur et de son art infini. Le traducteur multiplie les majuscules pour rendre la transcendance de cette simplicité qui est celle de l'Un divin du néoplatonisme, assimilé au Créateur de la Genèse et au Verbe du prologue johannique. Si donc le *proodos*, la sortie du multiple créé, se déploie comme *explicatio* à partir des idées du Verbe, la *mens* humaine est selon le Cusain à l'image de cette Pensée divine, dans la mesure où elle partage, certes imparfaitement, cette faculté de *complicatio*.

II. La pensée, image de Dieu

« Tu sais comment la Simplicité divine enveloppe toute réalité. La pensée est l'image de cette Simplicité enveloppante. Si on appelle cette Simplicité infinie une Pensée infinie, on la considérera comme le modèle même de notre pensée. Et si l'on affirme que la Pensée divine est la vérité totale des choses, on dira de notre pensée qu'elle est l'assimilation totale des choses puisqu'elle contient la totalité des notions⁹. »

Il nous faut bien comprendre cette caractéristique de simplicité absolue de la pensée divine. Ses idées ne sauraient faire nombre avec elle, mais leur multiplicité se résorbe dans son unité simple et éternelle. Étant à l'origine par la Création, de toute chose, elle en contient la vérité, mais sous une forme en quelque sorte concentrée et que vient copier notre pensée humaine. Encore faut-il comprendre cette « assimilation », non comme le simple décalque d'une image copiée dans l'intelligence divine, mais comme la conquête progressive d'une vérité, par conjectures et approximations successives tendant comme asymptotiquement vers le modèle originel de la chose, présent originellement dans la pensée divine.

« Pour la Pensée infinie, concevoir les choses, c'est par là même les produire. Pour nous, c'est en avoir seulement la notion. Si la Pensée infinie est Être absolu, il lui suffit de concevoir les êtres pour les créer ; lorsque notre pensée les conçoit, elle se contente de les assimiler. Car tout ce qui convient à une Pensée divine, en tant qu'elle est infinie, convient vraiment à notre pensée à nous, en tant qu'elle est image prochaine de la Pensée divine. [...] Toutes choses sont en Dieu, mais comme modèles. Elles sont toutes dans notre pensée, mais comme images. Comme Dieu est Être absolu, enveloppant tout être, ainsi notre pensée est l'image de cet Être infini, enveloppant toute image.¹⁰ »

⁹ *Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas.*, Id., *Idiota de mente*, NCOO, p. 108-109, tr. fr. p. 261.

¹⁰ *Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. [...] Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines. Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio [...]*, *ibid.*, p. 109-111, tr. fr. p. 262.

Dans sa simplicité, la pensée divine se pense elle-même, mais dès lors qu'elle se met à penser les choses, elle les crée. C'est là son privilège ontologique, il lui suffit de penser les choses pour les créer *ex nihilo*. Mais à ce privilège correspond le nôtre par la parfaite convenance d'image que notre pensée humaine entretient avec la pensée divine. Du coup toutes les autres réalités pourront être image de Dieu, elles ne le seront qu'à travers la première image qu'est la pensée humaine. L'humanisme du Cusain prend ainsi un tour qui lui est propre et que nous pourrions qualifier de mentaliste :

« Car la connaissance de Dieu, c'est-à-dire son Visage, ne se révèle que dans une réalité mentale qui a la vérité pour objet et non à un plan inférieur, sinon à travers la pensée, en tant que celle-ci est image de Dieu et, par rapport à la nature inférieure, modèle de toutes les images de Dieu. C'est pourquoi, dans la mesure où toutes choses participent à la pensée, mais au-dessous du niveau de la Pensée simple, dans cette même mesure elles participent aussi à l'image de Dieu, en tant que la pensée est par soi image de Dieu, et rien de ce qui est inférieur à la pensée ne participe à Dieu sinon par l'entremise de cette pensée¹¹. »

Relevons au passage ici la présence du terme « Visage », qui prendra toute son importance dans le *De visione Dei*. Car cette ressemblance mentaliste de la pensée humaine à l'égard de la Pensée divine infinie, créatrice et éternelle, reste personnelle, comme celle d'un visage familial à l'égard de son parent. Mais elle confère à l'humanité un statut ontologique privilégié. Comme intelligence créée et immédiatement à l'image de l'intelligence créatrice divine, elle l'emporte sur toutes les autres réalités non-mentales qui se situeraient ainsi en-dessous de l'activité humaine par excellence : la pensée. Nicolas de Cues peut ainsi rétablir une ontologie scalaire assez classique, la pensée humaine y conserve une place centrale et un privilège insigne :

« Il en est bien ainsi, puisque tout ce qui est inférieur à la pensée n'est image de Dieu qu'en tant que la pensée elle-même y manifeste son éclat, ce qui se produit mieux dans les animaux parfaits que dans les animaux imparfaits, et mieux dans les êtres doués de sensibilité que dans les végétaux et mieux dans les végétaux que dans les minéraux. Ainsi les créatures dénuées de pensée sont moins des images que des développements de la Simplicité divine, bien que, selon l'éclat de la pensée qui se manifeste dans leur développement même et qui est elle-même image, elles participent de façon variée à cette image¹². »

¹¹ *Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem.*, *ibid.*, p. 111-112, tr. fr., p. 162.

¹² *Videtur, quod sola mens sit dei imago. – Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt dei imago nisi in quantum in ipsis mens ipsa relucet, sicut plus relucet in perfectis animalibus quam imperfectis et plus in sensibilibus quam vegetabilibus et plus in vegetabilibus quam mineralibus. Unde creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explicationes quam imagines, licet secundum relucetiam mentalis imaginis in explicando de imagine varie participant.*, *ibid.*, p. 116, trad fr. p. 265.

La pensée humaine assure ainsi le relais entre la Pensée divine en sa simplicité enveloppante, mais transcendante et la multiplicité des choses développée dans la Création, des minéraux aux végétaux et aux animaux plus ou moins parfaits. Mais si l'ascension semble ainsi continue en direction de la ressemblance divine, il y a en fait une discontinuité majeure car les réalités inférieures à la pensée ne sont images de Dieu que pensées par la pensée humaine.

Dans un esprit dionysien, les hiérarchies célestes, c'est-à-dire les intelligences séparées, angéliques, mais surtout l'intelligence humaine viennent s'interposer entre Dieu et les réalités dénuées de raison. Mieux : l'homme dont l'intelligence est incarnée assure l'interface la plus efficace. Privilège insigne de la pensée humaine que de récapituler ainsi la Création divine en sa totalité.

Nous comprenons que l'âme humaine est ainsi dotée par l'humaniste néoplatonicien d'une dignité éminente, puisque c'est la pensée qui est l'âme, à moins qu'il ne faille faire la différence entre elles, comme le personnage du Philosophe cherche un peu plus haut dans le dialogue à le faire dire à celui du Profane.

« Fais-tu une distinction entre *pensée* et *âme* ? – Oui certes. Car la pensée subsistant en elle-même ne se confond pas avec cette pensée qui est dans les corps. La pensée subsistant en soi, ou bien est infinie ou bien est image de l'infini. Mais des pensées qui sont image de l'infini, comme elles ne sont ni infinies ni absolues (c'est-à-dire des infinis subsistant par soi), certaines, je l'admets, peuvent animer le corps humain et, en tenant compte de leur fonction, j'accepte qu'on les appelle des âmes. – D'après toi, par conséquent, chez l'homme, âme et pensée sont bien une même réalité, en soi pensée, mais du point de vue fonctionnel âme ? – Je l'admets, au sens où chez l'animal, la puissance sensitive de l'œil se confond avec la puissance visuelle.¹³ »

L'idiot ne serait-il pas sur le point de tomber dans le piège qui lui est tendu ? Il ne consent à désigner la pensée comme âme qu'à partir de sa fonction de régir le corps. Cela amène même Maurice de Gandillac à faire le rapprochement avec Plotin¹⁴ – distinguant deux parties de l'âme : celle qui demeure « en haut » éternellement et celle qui descend dans le corps. Il a beau préciser que ce « soin du corps est moins une déchéance qu'une vocation propre », faudrait-il considérer que ce n'est qu'une partie de l'âme plotinienne que le profane consent à appeler âme, celle qui « abandonne la pure contemplation » de la pensée pour venir s'occuper du corps ? Il n'en est rien, et le philosophe vole au secours du profane pour préciser ce qu'il en est. C'est bien la même réalité humaine qui en soi est pensée et qui régir le corps.

¹³ *Putasne aliud mentem, aliud animam? – Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo. – Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio? – Concedo, uti una est vis sensitiva et visiva oculi in animali.*, ibid, p. 91, tr. fr., p. 251-252.

¹⁴ M. de Gandillac, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, cit, n.58, p. 251.

C'est qu'elle n'est pas la pensée infinie, mais seulement son image, habilitée de ce fait à animer un corps humain. Ne retrouvons-nous pas ici encore l'aristotélisme de la *via moderna* dans laquelle le Cusain a été formé ? – *Anima* n'est que le terme désignant le principe vital du corps dont il n'est pas mentionné qu'il soit la forme. Certes, nous venons de voir que comme forme, ce principe est plus proche, comme pensée, de la forme de toute forme, la pensée divine. L'analogie proposée par l'idiote avec la vision n'est-elle pas maladroite ? Pour Aristote on le sait, l'intellect n'a pas d'organe. À travers quelle opération la pensée se fait-elle donc âme ? Nous avons vu plus haut qu'elle est dans le corps principe de vie végétative et sensible, autant qu'intellectuelle. L'héritage aristotélicien du Cusain le conduit ainsi à faire de la pensée humaine une âme incarnée qui exerce sa fonction animatrice à travers toutes ses opérations.

La conception de l'âme ne gagne-t-elle pas ainsi sur les deux tableaux par rapport aux schèmes augustinien ou scolastique ? Son information du corps descend dans toutes ses facultés, végétatives et sensibles, sans s'en tenir aux trois facultés spirituelles augustinienes ou à l'intellect. Par ailleurs sa dignité d'image de Dieu est d'autant plus éminente qu'elle s'ancre dans le Verbe comme pensée à son image. Or ce gain apparent ne s'accompagne-t-il pas d'une perte substantielle ?

III. D'une image l'autre, d'une Trinité l'autre

a) D'une Trinité, l'autre : Nicolas de Cues entre Augustin et Descartes

Car l'âme n'est plus, comme chez le saint évêque, image trinitaire et la perte sera consommée avec Descartes. Un détour par saint Augustin (dont la longueur demande à être excusée), nous aidera à mesurer l'ampleur du déficit. On se souvient en effet que la recherche des images de la Trinité dans l'âme s'étend des livres VIII à X du *De Trinitate*. Elle passe par de nombreuses ébauches, partant de la Trinité de l'amour où l'objet aimé est encore aux côtés de celui qui aime, transitant par celles de l'homme extérieur où est encore présente la connaissance sensible et par celles qui intègrent la foi. Ce n'est pas le lieu de reprendre ici ce long processus éristique qui aboutit finalement à la sélection des trois facultés, mémoire, intelligence et volonté selon le schéma bien connu :

Père	Fils	Esprit Saint
Mémoire	Intelligence	Volonté

La sélection d'une telle image passe par la découverte de l'âme comme purement spirituelle dans une expérience qui anticipe celle du *cogito*, allant d'ailleurs bien plus loin et plus profond. Retenons seulement le texte clé où tout se joue :

Puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de nos considérations toutes ces connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire des sens et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que toute âme se connaît elle-même avec certitude. L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième corps en marge des quatre éléments classiques, ou la cohésion et l'équilibre de notre corps ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard : l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. Par contre, nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légèreté. On peut donc douter du reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit.¹⁵

Cette fois il s'agit d'aller au-delà des Trinités de l'homme extérieur pour en trouver une purement intérieure. Cela suppose d'abord d'écartier tout ce qui peut venir de la connaissance sensible, mais aussi de mener une critique du matérialisme visant les erreurs des philosophes désignées un peu plus haut (VII, 9). En croyant trouver l'âme dans les éléments les plus subtils, sang, cerveau, feu ou air, voire quintessence, ils confondent une subtilité matérielle avec celle toute spirituelle de l'âme¹⁶. Surtout, ce qui permet à l'âme de se connaître avec

¹⁵ *Sed quoniam de natura mentis agitur, remoueamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certas quae esse diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit uis uiuendi, reminiscendi, intellegendi, uolendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cuius corporis, an ipsius carnis nostrae uel temperamentum haec efficere ualeat dubitauerunt homines, et alius hoc, alius illud affirmare conatus est. Uiuere se tamen et meminisse et intellegere et uelle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*, Saint Augustin, *De Trinitate* X, X, 14, BA 16, p. 148.

¹⁶ Ce passage ne doit-il pas être rapproché du doute philosophique de Socrate rapporté dans le *Phédon* ? « Maintes fois il m'arrivait de me mettre la tête à l'envers dans l'examen premièrement de questions comme celle-ci : Est-ce par l'effet d'une espèce de putréfaction, à laquelle participent le chaud et le froid, que, comme certains le prétendaient, se constituent les animaux? Ou encore, est-ce le sang qui fait que nous pensons, ou bien l'air, ou le feu? Ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais plutôt le cerveau, en donnant naissance aux sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, desquelles résulteraient d'autre part la mémoire et le jugement, tandis que de la mémoire et du jugement, quand ils ont acquis la stabilité, se formerait par ce procédé un savoir? J'examinais aussi inversement la façon dont tout cela se corrompt, et puis ce qui se rapporte au ciel comme à la terre. Et je finis ainsi par me faire l'idée qu'à l'égard de cette recherche j'étais d'une inaptitude à nulle autre pareille. », Platon, *Phédon*, 96 b-c, ed. et trad., Léon Robin, Paris, Belles Lettres, 1934, p. 66-67. Un peu plus loin, celui qui a bu la cigüe rapporte sa joie à la découverte de la première philosophie spiritualiste, celle d'Anaxagore.

certitude et qui échappe à toutes ces conceptions matérialistes, c'est la connaissance réflexive accompagnant chacun de ses actes.

Nous en trouvons une première énumération qui sera reprise plus loin dans le cadre du doute. On remarquera qu'elle s'ouvre par un *vivo*, immédiatement décliné selon les trois facultés principales, mais suivies de quelques autres, penser, savoir, juger, à commencer donc par le *cogito*. Surtout, même l'acte de douter est envisagé comme susceptible de fonder cette certitude de soi atteinte par l'âme. La réflexivité des trois facultés – mémoire, intelligence et volonté – est ainsi appliquée au doute lui-même conduisant à trois modalités de la certitude de soi dont il est intéressant d'apprécier la diversité. Par la mémoire celui qui doute parvient à la certitude qu'il vit. Comprenant qu'il doute, il sait qu'il ne sait pas et ne tombant pas dans l'erreur, il maintient une certitude véridique. Enfin, il applique sa volonté même à cette quête de la certitude et a conscience de le faire. Les actes de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté sont ainsi l'ultime butée du doute qui a commencé par se porter sur la connaissance sensible. Cette certitude ne s'arrête pas à un *cogito* trop vite substantifié, elle est certitude de vie qui se décline immédiatement et de manière principale en trois opérations privilégiées : celles des facultés de mémoire, intelligence, volonté. Voyons comment ces trois puissances se déploient à partir de la certitude de l'âme qui, plutôt que comme un « je pense », se présente d'abord comme un « je vis ».

Car cette remontée en direction d'une manière d'être et de vivre de l'âme spirituelle n'est pas possible seulement à partir de l'intelligence, mais a aussi besoin de la volonté. Dans son cas comme dans celui de l'intelligence, il risque toujours d'y avoir confusion entre la volonté et ce qu'elle veut, entre la faculté spirituelle et son objet. Sa liberté ne consistera-t-elle pas à savoir s'en distinguer ? De même pour la mémoire rapportée au contenu du souvenir, mais à partir de laquelle l'âme remonte à son vivre et à son être. L'auteur précise enfin que parmi ces trois facultés, deux sont spécialement tournées vers la connaissance : intelligence et mémoire, mais la troisième est relative à la jouissance et à l'usage de ses objets.

Pourquoi s'en tenir à ces trois facultés de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ? Augustin s'en explique un peu plus loin (XI, 17) en des considérations pédagogiques très perspicaces. Ce sont ces trois facultés que l'on examine quand on veut juger du tempérament d'un enfant. Celui qui aura une bonne mémoire aura du goût à l'ouvrage. Une intelligence pénétrante permettra d'acquérir un savoir et enfin, une volonté droite d'en bien user et de mener une vie morale. Il semble que Descartes ait fait fi de cet enjeu éthique en ne retenant que la faculté qui vient juste après les trois premières dans l'énumération d'Augustin.

Pour le Poitevin, elles ne sont plus d'ailleurs que des formes particulières de la cogitation. Pour le Maghrébin, qui ne la retiendra pas dans sa Trinité de l'âme, celle-ci vient en tête de trois opérations purement intellectuelles constituant la queue du cortège : cogiter, savoir, juger. Il y aurait beaucoup à dire sur ces trois autres facultés, surtout après Hannah Arendt. Il est clair que celle qui donnera le *cogito* cartésien est la plus platement réflexive, alors que le savoir est centré sur un contenu et le jugement chargé de sens pour l'existence. Nous mesurons ici la perte entraînée par la réduction de la réflexivité au seul *cogito* par rapport à la richesse du *vivo* augustinien, d'abord au plan anthropologique.

Déjà, Augustin ne retient que trois des six opérations qui déclinent cette richesse de la vie intérieure. C'est qu'il veut mettre en évidence que ces trois puissances sont mutuellement immanentes les unes aux autres, et constituent une seule vie, une seule substance, image de la Trinité des Personnes, mais aussi de leur circumincession¹⁷.

Enfin, cet agencement des puissances ouvre aussi sur une conversion également trinitaire de l'âme, initiant une remontée de chacune des facultés vers la Personne qui lui correspond. Cette conversion est même la condition d'un accès de l'âme à la sagesse. Après avoir distingué celle-ci de la science à la suite d'un nouveau détour par les trinités de l'homme extérieur et de la foi, Augustin expose au livre XIV, XII, cette remontée vers Dieu qui donne son véritable sens à la trinité des facultés :

« Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. Faute de quoi, elle a beau se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer, elle est insensée. Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. Pour le dire en bref, qu'elle honore le Dieu incréé qui l'a créée capable de lui et qu'elle peut posséder par participation ; c'est pour cela qu'il est écrit : « Voici que le culte de Dieu est sagesse » (Job 28, 28). Et ce n'est pas par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle deviendra sage et qu'elle régnera bienheureuse, là où elle sera éternelle. Si on parle en effet de sagesse humaine, c'est d'une sagesse telle qu'elle soit en même temps sagesse de Dieu. C'est alors la vraie sagesse : car une sagesse qui n'est qu'humaine est une sagesse vaine. Cependant il ne s'agit pas de cette sagesse de Dieu qui fait que Dieu est sage. Ce n'est

¹⁷ *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod uero memoria dicitur ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de uoluntate dixerim, et intelligentia quippe et uoluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum quo una uita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Eo uero tria quo ad se inuicem referuntur. Quae si aequalia non essent non solum singula singulis sed etiam omnibus singula, non utique se inuicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, uerum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et uoluntatem, et intellego me intellegere et uelle atque meminisse, et uolo me uelle et meminisse et intellegere, totam que meam memoriam et intelligentiam et uoluntatem simul memini., saint Augustin, *De Trinitate* X, XI, 18, BA 16, p. 154-155.*

pas en participant à sa propre sagesse que Dieu est sage, comme l'âme est sage par participation de Dieu.¹⁸ »

Comprenons qu'une fois tournée vers elle-même, l'âme et ses trois facultés serait insensée et non pas sage si elle ne se retournait vers celui à l'image de qui elle est créée. Comprenons qu'en se souvenant d'elle-même, se connaissant et s'aimant, elle découvre une image de Dieu qui ne prend son sens que rapportée à celui qui en est la source et le modèle. C'est ainsi qu'elle passe "naturellement" du souvenir, de l'intelligence et de l'amour d'elle-même à ceux du Dieu dont elle est image. Tel est le *Dei cultus* mentionné plus tôt et par lequel l'âme honore son Dieu. Que restera-t-il de cette dimension de sagesse et de sa source théologique dans la perspective purement philosophique et réflexive de Descartes ? Qu'en reste-t-il déjà chez le Cusain ? Car précisément, il n'apprécie pas la trinité augustinienne, il trouve les analogies propres trop empreintes d'anthropomorphisme et leur préfère les analogies métamathématiques pythagoriciennes, qu'il reprend là encore probablement à l'école de Chartres¹⁹.

D'une Trinité, l'autre

Le sujet est déjà développé et plus longuement dans la *Docte ignorance*, mais nous en trouvons trace dans l'*Idiota de mente*. Nous avons déjà vu que notre pensée est image de celle de Dieu par sa capacité d'enveloppement (*complicatio*), elle l'est encore par son recours au nombre et c'est ici qu'intervient l'image de la Trinité dans le *De mente* :

Image du Nombre divin, qui est Modèle des choses, notre nombre mental est modèle des notions. Et comme l'Unité est antérieure à toute pluralité et que cette Unité unissante est la Pensée incréée, où toutes choses sont unité, après l'Unité vient la pluralité, qui développe la puissance de l'Unité, c'est-à-dire l'Être même les choses, l'Égalité ontologique et le lien de l'Être et de l'Égalité. Et c'est bien là la sainte Trinité. Notre pensée porte ainsi en elle l'image de la Trinité divine. Car notre pensée est elle aussi unité unissante, antérieure à toute pluralité, grâce à la puissance mentale de concevoir, et c'est après cette unité qui unit toute pluralité que vient la pluralité pensée, image de la pluralité réelle. Notre pensée étant image de la pensée divine, la pluralité mentale

¹⁸ *Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit se que intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque dei sui ad cuius imaginem facta est eum que intellegat atque diligit. Quod ut breuius dicam, colat deum non factum cuius ab eo capax facta est et cuius esse particeps potest; propter quod scriptum est: ecce dei cultus est sapientia, et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia ut etiam dei sit. Tunc enim uera est; nam si humana est, uana est. Verum non ita dei qua sapiens est deus; neque enim participatione sui sapiens est sicut mens participatione dei., Id., ibid., XIV, XII, 15, BA 16, p. 386-389.*

¹⁹ Cf. notre « De un à quatre et à trois, métaphysiques de l'unité en *Conjectures* I, 2-10 et *Docte Ignorance*, I, 7-10. », dans *Mathématiques et Métaphysique dans l'œuvre de Nicolas de Cues*, actes du Colloque de Nice, 2017, de la Société française Cusanus, éd. J.-M. Counet, Louvain, Peeters, 2021, p. 21-47.

développe donc la puissance de l'unité mentale, et cette puissance est image de l'Être, de l'Égalité et du lien.²⁰

Nicolas de Cues reprend ici en les appliquant à la *mens* les développements de l'équation en apparence tautologique $1=1$ qui se trouvent dans la *Docte Ignorance* I, 7-10. Si *ad extra*, l'Un transcendant engendre le nombre dans sa disparité multiple, *ad intra*, il ne saurait engendrer que l'égalité de l'Unité en qui se reconnaît la seconde Personne de la Trinité. Elle-même, plus égalité que nombre pourrions-nous dire pour faire bref, n'aspire qu'à son égalisation à l'Un originel, ce qui correspond à la *connexio*, troisième Personne de la Trinité. Le cardinal renaissant reprend très probablement ces spéculations d'origine pythagoricienne (transitant par Boèce en ses *Institutiones arithmétiques*), chez Thierry de Chartres qui commente cet auteur. Non sans audace, le Mosellan les préfère aux analogies propres qu'il rapporte à la patristique, de la paternité/filiation et de l'amour, remontant à Dieu à partir de notre expérience de mortels :

« Sans doute nos très saints docteurs ont appelé Père l'unité, Fils l'égalité et Esprit-Saint la connexion ; mais ils l'ont fait à cause d'une similitude avec les objets caduques.²¹ » Il préfère à ces analogies tirées de l'amour humain entre père et fils mortels, les abstractions métamathématiques des Pythagoriciens. Or il ne pourra à partir de cette trinité pythagoricienne, penser l'âme comme image de Dieu ainsi que le faisait Augustin à partir de ses trois principales facultés spirituelles. La conception qu'il en proposera n'en sera pas moins originale et fort moderne.

b) L'image de Dieu, perfection infinie

L'image de Dieu dans l'âme ne saurait résulter d'un modèle figé, même dans le Verbe divin. Rappelons tout d'abord que formé dans la chaire d'Occam, le cardinal en reprend la critique des *formalizantes* scotistes :

« Si tout cela est vrai, il faut nier que les formes existent en soi et dans leur vérité comme des réalités séparées, autrement qu'à titre d'êtres de raison, et il faut prendre nettement position contre la théorie des Modèles et des Idées. Les philosophes qui admettent dans la fonction intellectuelle de la pensée des données immédiates antérieures à l'usage de la sensibilité et de la raison, par exemple une vérité exemplaire et

²⁰ *Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens ante omnem pluralitatem per mentem conceptibilem, et post illam unitatem unientem omnem pluralitatem est pluralitas, quae est pluralitatis rerum imago sicut mens nostra divinae mentis imago. Et explicat pluralitas virtutem unitatis mentis, quae virtus est imago entitatis, aequalitatis et conexiois.*, Nicolas de Cues, *Idiota de mente*, NCOO, V, p. 141-142, tr. fr. modifiée, p. 278-279.

²¹ « Quod autem sanctissimi nostri doctores unitatem vocaverunt Patrem, aequalitatem Filium, et connexionem Spiritum sanctum, hoc propter quandam similitudinem ad ista caduca fecerunt. », NCOO, *De Docta ignorantia*, E. Hoffmann, et R. Klibansky (eds.), Leipzig, Felix Meiner, 1932, p. 18-19, tr. fr. p. 52.

incommunicable des formes qui apparaissent dans le sensible, ceux-là disent que les modèles précèdent naturellement les réalités sensibles, comme la vérité précède l'image. Et ils supposent que dans l'ordre naturel l'Humanité en soi et pour soi, hors de toute matière préexistante, précède l'homme qui sort de l'humanité et la fait tomber dans le domaine du mot²²... »,

Paradoxalement, le Cusain défend la position aristotélicienne voulant que rien ne se trouve dans la raison qui n'ait d'abord été dans les sens. Notre connaissance humaine doit donc se contenter de conjectures, approchant par tâtonnement des formes idéales qu'elle ne saurait prétendre avoir contemplées dans une vie antérieure. Ainsi, les noms que nous leur donnons procèdent d'un arbitraire du signe que sa formation nominaliste le conduit à rappeler, même s'ils ne sont pas complètement étrangers aux formes naturelles. Mais ce que refuse l'humaniste, c'est qu'une humanité en soi vienne s'interposer entre l'humanité singulière de chaque individu et son Créateur divin. Ses seules raisons sont-elles celles héritées des attaques nominalistes contre les *formalizantes* scotistes ?

Lisons attentivement les dernières lignes du passage cité : ce qu'il refuse, c'est que l'humanité de l'homme soit réduite à n'être qu'un vain mot, une abstraction. L'Humanité de l'homme n'est pas un modèle idéal au creuset duquel tous seraient moulés. C'est précisément par une intelligence qui ne se laisse enfermer dans l'imitation d'aucune image, mais doit toujours exercer sa capacité créatrice, que l'homme se montre activement image de l'intelligence divine créatrice. Nous avons déjà vu comment cette image procédait de la faculté enveloppante de la *mens*, ressemblant à celle de la pensée créatrice. Le personnage du profane, va préciser, à travers l'exemple de sa fabrication de cuillers en bois, comment le rapport de modèle à image entre intelligences divine et humaine est maintenu, mais dans le sens d'une dynamique où c'est la perfectibilité de l'intelligence humaine qui tend asymptotiquement vers la simplicité de celle de Dieu.

« Hors de l'idée que nous nous formons par la pensée, la cuiller ne possède aucun autre modèle. Car si le sculpteur ou le peintre tire ses modèles des objets qu'il s'efforce de représenter, ce n'est pas mon cas lorsque je tire du bois des cuillers, des soucoupes et des jarres. Je ne copie en effet la figure d'aucune réalité naturelle. De telles formes, celles des cuillers, des soucoupes et des jarres, ne proviennent que du seul art humain.

²² *Hic negaret formas in se et in sua veritate separatas esse aliter quam ut sunt entia rationis, et exemplaria ac ideas nihili faceret. Qui vero in mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione, puta exemplarem et incommunicabilem veritatem formarum, quae in sensibilibus relucent, hi dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia sicut veritas imaginem. Et ordinem dant talem, ut primo ordine naturae sit humanitas in se et ex se, scilicet absque praeiacenti materia, deinde homo per humanitatem, et quod ibi cadat sub vocabulo [...], Idiota de Mente, II, II, NCOO, p. 101-102, tr. fr., p. 257.*

Ma technique par conséquent est plus un perfectionnement qu'une imitation des formes créées, et en ceci elle ressemble davantage à l'Art infini²³. »

On se souvient que Platon a critiqué l'art d'imitation. Celui-ci ne saurait rendre l'idée exemplaire dans la pensée du démiurge et se contenterait d'une image de sa réalisation dans la nature ou par l'artisan. Image d'image, l'art d'imitation trahit la vérité. Mais justement l'artisan profane n'est pas artiste en ce sens qui impliquerait une quelconque imitation. Nul arbre à cueiller, qui dans la nature pourrait lui donner un modèle à imiter. Si modèle il y avait, il n'existerait que dans l'esprit de l'artisan. Mieux, on ne l'y trouvera pas plus que dans la pensée du Créateur. C'est en évidant progressivement le bois qui leur sert de matière qu'il parvient à la perfection de la forme des cuillers sans pour autant que celle-ci ait une quelconque existence, du moins extra-mentale :

« Mon rôle est donc de développer cet art et de rendre sensible cette forme propre aux cuillers et qui les constitue. Or cette forme n'est par nature accessible à aucun sens puisqu'elle n'est ni blanche ni noire ni d'aucune autre couleur, qu'elle n'a ni son ni odeur ni goût ni qualités tactiles. Et pourtant je m'efforcerai autant qu'il est possible de la rendre sensible. Pour cela je dégrossis et je creuse la matière, ici le bois, à l'aide du mouvement que j'imprime aux divers instruments que j'y applique jusqu'à ce que j'arrive à cette proportion convenable qui peut faire briller comme il se doit la forme propre aux cuillers²⁴. »

Au-delà de cette mise en scène où la splendeur de la forme résulte du polissage du bois, comprenons que c'est une modalité particulière de l'humanisme que défend Nicolas de Cues. Ce n'est pas un humanisme en quête du modèle des anciens, prêt à se contenter d'une Renaissance qui ferait revivre les belles lettres latines et grecques. Nous avons vu l'importance pour lui des lettres grecques et du corpus dionysien en particulier. Pourtant c'est un autre humanisme et une autre Renaissance qu'il a en vue. Gardons-nous toutefois d'y voir une réduction, aux seules prouesses techniques, de la pensée humaine qui devrait abandonner toute spéculation métaphysique comme inutile. Nicolas de Cues est attentif aux progrès de son temps, en particulier en matière d'optique, mais comme nous l'avons vu, loin de constituer une limitation de la raison qui se refermerait sur sa finitude et les seules investigations de la technique, ils lui fournissent au contraire toujours l'occasion d'une ouverture et d'un dépassement. Le divin Créateur ne crée pas comme le démiurge de Platon à

²³ *Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creatarum et in hoc infinitae arti similior.*, ibid., p. 96, tr. fr., p. 255.

²⁴ *Esto igitur, quod artem explicare et formam coclearitatis, per quam coclear constituitur, sensibilem facere velim. Quae cum in sua natura nullo sensu sit attingibilis, quia nec alba nec nigra aut alterius coloris vel vocis vel odoris vel gustus vel tactus, conabor tamen eam modo, quo fieri potest, sensibilem facere. Unde materiam, puta lignum, per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendeat.*, ibid., p. 96-97, tr. fr., p. 255.

partir d'un modèle idéal. Il crée à partir de rien, *ex nihilo* tant du côté de la matière que de la forme. Or si la technique humaine ne saurait se passer de matière première, en revanche, elle peut perfectionner à l'infini une forme qu'elle n'imité d'aucun modèle extrinsèque. C'est par ce fonctionnement d'un art infiniment perfectible que l'intelligence humaine s'avère tendre asymptotiquement vers celle de Dieu à l'image de laquelle elle est créée.

Conclusion

L'âme définie comme substance vivante n'est ainsi plus emprisonnée pour Nicolas de Cues dans une forme préétablie qui existerait au ciel des idées des *formalizantes*. Elle n'en reste pas moins pour lui, nous l'avons vu, forme substantielle insufflant au corps, selon le modèle aristotélicien, non seulement la vie intellectuelle, mais aussi la sensibilité et la vie végétative. Or c'est la *mens*, la pensée, qui est âme et c'est sa vie d'esprit qui est à l'image de la pensée divine. Sa simplicité crée les choses en les pensant et c'est à partir d'une faculté d'enveloppement (*complicatio*) à son image que notre pensée humaine les assimile. Nous relevions que cette conception de l'âme semble assumer à la fois son rôle d'information à l'égard du corps, au-delà même des exigences aristotéliciennes, et la perfection de son image de la simplicité divine, par un creusement néoplatonicien qui tire le meilleur parti de l'héritage chartrain. Ne sommes-nous pas ainsi avec Nicolas de Cues, au moment même où l'âme scintille de ses ultimes feux avant que l'ombre n'envahisse tout ? Si la modernité est bien le temps de l'éclipse, il en est aussi un précurseur, et nous remarquons aussi que l'image trinitaire des facultés de l'âme, selon un autre modèle, augustinien, non moins inspiré du néoplatonisme semblait perdue en chemin. D'autant que le Cusain préfère aux analogies propres de la Trinité, qu'il rapporte non au magistère, mais à la patristique, celles mathématiques qu'il hérite du pythagorisme à travers Boèce et les Chartrains. Ne creuse-t-il pas ainsi en la concevant substantiellement comme *mens*, le lit d'un aplatissement de l'âme, réduite bientôt par Descartes à la réflexivité du *cogito* ?

Il n'en développe pas moins une conception dynamique de l'âme humaine comme pensée créative, tendant asymptotiquement en sa perfectibilité indéfinie vers la perfection infinie de la simplicité divine. L'image de la fabrication des cuillers par l'idiot pourrait laisser croire que le Cusain donne ainsi dans une valorisation prométhéenne de la technique qui est un autre visage de la Renaissance. D'autant que le personnage de l'idiot fait subir à l'orateur une dérision qui n'est pas sans rappeler l'*Alcibiade Majeur* et pourrait laisser penser (à première vue seulement) que le Cusain refuse la dimension érudite d'un humanisme ressuscitant les humanités antiques. Il n'en est rien, puisque le grand collecteur de manuscrits que fut le

Cusain recourt à ce passage à l'infini mathématique comme ressort principal d'une méditation métaphysique qui ne s'en tient jamais à une métamathématique. La transomption est double passage à l'infini mathématique, puis métaphysique. L'humanisme du cardinal ne veut ni d'une glorification naïve du progrès, ni d'une reprise servile de l'héritage des lettres antiques et préfère une âme qui pense par elle-même. Toutefois que reste-t-il dans une telle perspective sur l'âme de sa capacité d'aimer et de sa dimension éthique ?

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Université de Tours.