

L'assertion positive comme conjecture de l'autre dans l'altérité et l'influence eckhartienne chez Nicolas de Cues

Affirmative assertion as conjecture of the other in the otherness
and the Eckhartian influence at Nicholas of Cusa.

Pedro Calixto

Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

calixto_ferreira@hotmail.com

Résumé: Nicolas de Cues (1401-11 août 1464) assume pour l'essentiel la thèse érigenienne et alanienne de l'incognoscibilité de Dieu et de la quiddité des choses. Il développe et approfondit la conscience de la supériorité de la négation sur l'affirmation *in divinis* qui avait permis au Néoplatonisme Médiéval d'élaborer une théorie sémantique du langage en nette rupture avec le triptyque aristotélien qui établit la nécessité d'une correspondance entre chose, pensée et signe : pour Nicolas de Cues, l'essence du langage est dans la production d'un sens, et celui-ci peut être entièrement indépendant de la possibilité d'appréhension de son objet. La présente recherche entend démontrer que cette thèse de l'incognoscibilité divine est intimement liée à une autre thèse d'ordre épistémologique qui décrète radicalement que toute affirmation est une conjecture au sujet du réel et que notre esprit est dans l'impossibilité d'atteindre la vérité de façon adéquate. Il n'existe pas de connaissance humaine certaine, car la quiddité des choses qui détermine leurs essences véritables est inaccessible.

Mots-clés: Nicolas de Cues, *De Coniecturis*, épistémologie, conjecture, négation, Maître Eckhart.

Abstract: Nicholas of Cusa (1401-11 August 1464) assumes essentially the Erigenian and Alanian thesis of the incognoscibility of God and the quiddity of things. He develops and deepens the awareness of the superiority of negation about the affirmation *in divinis* which had enabled Medieval Neoplatonism to develop a semantic theory of language in clear break with the Aristotelian triptych which establishes the need of a correspondence between thing, thought and sign: according to Nicholas of Cusa, the essence of language is in the production of a meaning that can be entirely independent from the possibility of apprehending its object. The present research intends to show that the thesis of divine incognoscibility is intimately linked to another thesis of an epistemological order that radically decrees that all affirmative proposition is a conjecture about reality and that our mind is unable to adequately reach the truth. There is no certain human knowledge: the quiddity of things which determines their true essences is inaccessible.

Keywords: Nicholas of Cusa, *De Coniecturis*, epistemology, conjecture, negation, Meister Eckhart.



Introduction

Nicolas de Cues assume pour l'essentiel la thèse érigénienne et alanienne de l'inconnaissabilité de Dieu et de la quiddité des choses. Si toute connaissance est une conjecture au sujet du réel, c'est que notre esprit est dans l'impossibilité d'atteindre la vérité de façon adéquate. Il n'existe pas de connaissance humaine certaine, car la quiddité des choses qui détermine leurs essences véritables est inaccessible :

« Puisque, au début de mon traité sur *La docte ignorance* tu as contemplé, beaucoup plus profondément et plus clairement que moi-même, malgré mon effort, la précision insaisissable de la vérité [*praecisionem veritatis inattingibilem*]. D'où la conséquence : toute assertion humaine positive du vrai est conjecture. En effet, l'accroissement de la connaissance du vrai est inépuisable. »¹

En effet, comme l'ont bien noté E. Cassirer (1977, p. 56), M. de Gandillac (1941, p. 133-229) et, plus récemment, J.-M. Counet (2000, p. 295.), c'est dans une perspective idéaliste que Nicolas de Cues rédige son *De Coniecturis*. La thèse défendue dans cet ouvrage, rédigé en 1444, c'est-à-dire juste après le *De Docta Ignorantia*, est que toute science constitue une conjecture, c'est-à-dire un objet de l'esprit humain.

Mais, contrairement à Jean Scot, chez Nicolas de Cues la recherche d'une fondation de la théorie de l'impossibilité de la saisie eidétique de l'essence des choses et de Dieu, se déploie sur un terrain proprement épistémologique. En effet, chez l'Erigène, la théorie de l'inconnaissance de l'ΟΥΣΙΑ se fonde en dernier ressort sur le mythe du péché originel. Pour lui, si l'homme ne peut connaître les choses dans leurs essences, c'est en raison de la limitation qui suit sa chute du Paradis, laquelle a engendré une distension spatio-temporelle et en conséquence une extériorisation du monde par rapport à son lieu originel qu'est l'homme.

Or il n'en va pas de même chez Nicolas de Cues. Dans la perspective du Cardinal, si nous n'avons pas accès à la connaissance des choses elles-mêmes, c'est que l'acte de connaître, qui érige à juste titre l'affirmation comme modèle idéal de discours, est en réalité entièrement déterminé par la négation comme altérité. C'est la négation comme altérité qui lui fait dire que toute affirmation au sujet de la vérité est une conjecture : « En conséquence, toute assertion positive humaine du vrai est conjecture. »²

Cela étant, la problématique de la négation comme altérité dans l'épistémologie cusaine se présente, nous le verrons, comme l'envers du statut de la négation dans l'épistémologie et la logique aristotéliennes.

I - Partie

L'esprit est le principe de nos conjectures.

1) La nature créatrice de l'esprit humain

Le caractère spécifique de la conception cusaine de la connaissance comme conjecture se trouve dans le fait qu'elle exclut toute immédiateté entre connaissance et objet de connaissance, ce qui le conduit à décréter que la vérité précise est inaccessible à l'esprit fini :

¹ NICOLAS DE CUES, *De Coniecturis*, I, prologue, § 2, 5-9 ; édition Meiner: « Quoniam autem in prioribus doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam ; non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri. » Toutes les traductions de l'œuvre *De Coniecturis* sont nôtres.

² *De Coniecturis*, I, prologue, § 2, 5-9 ; édition Meiner, p. 4 : « Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. »



« Le quelque chose n'est pas atteint [*Non igitur attingitur aliquid*], en tant qu'il est [*uti est*], si ce n'est dans la vérité précise [*nisi in propria veritate*], par laquelle il est [*per quam est*]. »³

En rupture avec la tradition modiste issue de l'aristotélisme, Nicolas de Cues conçoit l'esprit humain comme principe producteur de ses conjectures :

« Il convient, dit-il, de faire sortir [*prodire oportet*] nos conjectures de notre esprit [*Coniecturas a mente nostra*], comme le monde réel [*uti realis mundus*] sort de la raison divine [*a divina ratione*]. »⁴

De même que le réel trouve son fondement en Dieu qui se manifeste, et en se manifestant engendre le monde en s'auto-engendrant, de même l'esprit humain, verbe incarné et *imago Dei*, se produit lui-même, c'est-à-dire produit les signes par l'intermédiaire desquels il voit la manifestation de Dieu qui, en s'incarnant (devenant monde), se donne à voir à lui :

« En effet, l'esprit humain, haute similitude de Dieu, participe comme il le peut à la fécondité de la nature créatrice ; il produit à partir de lui-même [*ex se ipsa*], en tant qu'image de la forme toute puissante [*ut imagine omnipotentis formae*], les choses rationnelles [*rationalia*] à la ressemblance des étants réels [*in realium entium similitudine*]. »⁵

D'un côté, en tant qu'image divine, l'esprit humain prend part à l'aspect productif de la nature créatrice ; en deuxième lieu, sa production est le résultat d'un agir sur soi-même (*ex se ipsa*), de même que le monde comme théophanie est l'expression *ad extra* d'un processus intra-trinitaire :

« C'est pourquoi l'esprit humain s'est exprimé [*exstitit*] sous la forme d'un monde conjectural [*Coniecturalis itaque mundi*], de même que l'esprit divin [s'est exprimé sous la forme d'un monde] réel. C'est pourquoi cette entité divine absolue est tout ce qui est dans tout ce qui est, et ainsi l'unité de l'esprit humain est l'entité de ses conjectures. Or Dieu produit toutes choses par lui-même, si bien qu'il est en même temps principe intellectuel et fin de toutes choses ; ainsi le déploiement [*explicatio*] du monde rationnel, qui procède de l'enveloppement [*complicante progrediens*] de notre esprit, est à cause de ce fabricant même [à savoir l'esprit]. »⁶

De même que Dieu assure l'être à chaque chose existante, de même l'unité de l'esprit humain constitue l'être de ses propres conjectures. Par conséquent, la thèse selon laquelle le monde est le déploiement divin, ou mieux Dieu s'auto-déployant, ne se soutient pas à partir d'une connaissance du monde tel qu'il est, puisqu'il est *in Deo*, en Dieu même inconnaissable, mais bien plutôt à partir de l'auto-explication de notre esprit. Autrement dit, ce que nous voyons de la théophanie divine n'est rien d'autre qu'une « *anthropophanie* », c'est-à-dire l'auto-expression de l'esprit humain. Et ce à tel point que, de même que le monde comme théophanie ne subsiste pas en dehors de Dieu, de même, si l'esprit était enlevé, l'ensemble de nos conjectures succomberait. À la façon dont la théophanie puise son être dans l'unité divine, la multiplicité conceptuelle de la manifestation de notre esprit serait un néant si l'on ôtait l'unité enveloppante de notre esprit :

³ De *Coniecturis*, I, chap. XI, § 55 ; édition Meiner, p. 56 : « *Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est.* »

⁴ De *Coniecturis* I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 7 : « *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.* ».

⁵ De *Coniecturis* I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 7 : « *Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit.* »

⁶ De *Coniecturis* I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 8 : « *Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium ; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem.* »

●
●

« En effet, la raison seule [*sola enim ratio*] est la mesure [*mensura*] de la grandeur et de la composition, si bien que si on l'enlève, il ne reste rien d'eux [*nihil horum subsistat*]; de même, si l'on nie l'entité infinie [*entitate infinita negata*], il est évident que les entités de toutes choses [*omnium rerum entitates*] sont niées [*negatas*]. C'est pourquoi l'unité de l'esprit enveloppe [*complicat*] en lui toute multiplicité, et l'égalité enveloppe [*complicat*] toute grandeur, comme la connexion enveloppe la composition. »⁷

La triade théo-ontologique *Unitas, Aequalitas et Conexio* de Thierry de Chartres et Alain de Lille est ici mobilisée non pas d'abord comme preuve du dogme de la Trinité, ni même comme fondement ontologique de l'existence du multiple, mais avant tout comme fondant ce processus auto-expressif qu'est l'esprit humain. La proposition « l'esprit est l'image de Dieu » veut dire qu'il (l'esprit humain) est une unité trinitaire : *unitas, aequalitas* et *conexio*. Cette triade fonde l'auto-explication de l'esprit, qui devient le substrat compliqué (c'est-à-dire sans plis ou enveloppé) de son propre déploiement, condition *sine qua non* pour qu'il ait la vision du monde comme *Dei apparitio*.

« Mais pour saisir mon propos et recevoir la pensée comme principe des conjectures, rappelle-toi qu'on a montré que le premier principe de toutes choses, notre pensée, est unitrine. Unique est, en effet, le principe de l'inégalité et de la division des choses, et de l'unité absolue de ce principe procède la pluralité, de son égalité procède l'inégalité et du lien procède la division. De même notre pensée, qui ne conçoit la nature créatrice que comme intellectuelle [*ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit*], se fait le principe unitrine de sa fabrique de raisons [*se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae*]. De fait, la raison seule est la mesure de la multitude, de la grandeur et de la composition [*Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est*] [...] »⁸

A l'instar de Dieu, l'esprit qui n'est rien du tout se pose en tant qu'affirmation de ce qu'il devient, c'est-à-dire de ce qu'il voit, car l'esprit est tout ce qu'il voit. Cette thèse dominante que défend Nicolas de Cues dans le *De Coniecturis* sera reprise et approfondie dans le *De Mente*.

Nicolas de Cues exclut d'emblée toute possibilité d'adéquation entre notre connaissance et les choses. Nos connaissances, dit-il, n'atteignent jamais la vérité, puisque aucune précision, c'est-à-dire aucune identité n'est possible entre le quelque chose et la connaissance que nous pouvons en avoir. L'intellect ne peut s'identifier avec l'objet de la science, étant donné que la précision (*praecisio*) que présuppose une telle identité n'est jamais atteinte.

De ce fait, toute affirmation au sujet de la vérité ne dépasse pas le stade de conjecture. L'ensemble de la science est une conjecture faite par l'esprit fini, dans sa tentative de *produire* des assimilations, c'est-à-dire des ressemblances avec la réalité, qu'en elle-même il est inapte à atteindre. Pour Nicolas de Cues, la connaissance n'est jamais une adéquation de l'intellect à la chose extérieure.

2) *Coniectura igitur est positiva assertio*⁹

⁷ *De Coniecturis* I, chap. I, § 6 ; édition Meiner, p. 10.

⁸ *De Coniecturis*, I, chap. I, § 6 ; édition Meiner, p. 9 : « *Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est [...].* ».

⁹ *De Coniecturis*, I, chap. XI, § 57 ; édition Meiner, p. 58.



L'emploi du terme *coniectura* chez Nicolas de Cues exprime bien la double distance associée à l'emploi de ce mot chez Saint Augustin et Thomas d'Aquin¹⁰: (a) premièrement, la conjecture se définit par opposition à la certitude, et cette « connaissance » n'atteint pas la vérité ; (b) deuxièmement, la conjecture se caractérise par la médiateté. Connaître, c'est avant tout voir un signe produit par l'esprit, et non pas la vérité de la chose.

Dans cette perspective, quelle est la fonction de la négation dans l'épistémologie du Cardinal ? Joue-t-elle un rôle dans sa conception de l'affirmation comme conjecture ?

Avant de répondre à ces questions, notons d'emblée l'association que fait Nicolas de Cues dès le Prologue du *De Coniecturis* entre le mot *coniectura* et la modalité affirmative de la proposition. Citons en latin ce texte très important :

« Tu as vu que la précision de la vérité est inatteignable, par conséquent toute proposition positive sur le vrai est une conjecture humaine. »¹¹

Cette association de la conjecture à la proposition affirmative est réitérée au paragraphe 57 du même ouvrage :

« Tu vois maintenant que les assertions positives des sages sont des conjectures. [...] D'elle-même tu conçois l'assertion positive, que tu affirmes précise selon ton regard. [...] L'assertion positive est donc une conjecture. »¹²

Le mot 'conjecture' a donc été choisi à dessein afin de désigner le statut épistémologique de la proposition affirmative. En ce sens, le *De Coniecturis* aurait pu s'intituler *De la vérité de la proposition affirmative*, puisque conjecturer équivaut à affirmer.

Or, que toute proposition affirmative soit une conjecture implique la nécessité de tenir compte de la négativité foncière intervenant entre la connaissance et la *res* dont l'être n'est jamais atteint. Ce faisant, Nicolas de Cues rompt avec l'opinion commune selon laquelle l'aboutissement de l'acte de connaître est essentiellement positif sous prétexte que seule la proposition affirmative est en mesure de nous livrer l'essence du quelque chose ; il s'attaque ici à l'illusion qui associe la proposition affirmative à la conscience d'une possession et la négation comme la conscience d'une dépossession.

Dans la perspective cusaine l'on doit reconnaître que la proposition affirmative est produite sur fond de négativité. La *res* étant autre que l'objet connu, la proposition affirmative n'est plus en mesure d'énoncer l'essence de la chose, mais seulement une conjecture produite par l'esprit connaissant.

Lorsque l'on s'interroge sur les sources de cette conception cusaine de la connaissance, on est frappé par sa ressemblance avec la conception eckhartienne de la connaissance comme abstraction, même si l'opposition mobilisée par Nicolas de Cues n'est pas celle de l'Être et du Néant mais celle de l'*Aequalitas* et de l'*Alteritas*, qu'il a puisée chez Thierry de Chartres. Et cela parce que Nicolas de Cues ne pense pas l'acte de connaître comme abstraction du simple à partir du multiple mais comme production du multiple dans le simple à partir du multiple. Il convient donc de jeter un regard sur la conception eckhartienne de la connaissance et sur le rôle de la négation dans l'acte de connaître.

¹⁰ Cf. Augustin, *Sermo LXXX*, (PL 38, p. 498) : « *Petisti, non est tibi datum quod petebas? Crede Patri, qui si tibi expediret daret tibi. Ecce de te ipso fac tibi conjecturam. Qualis est enim apud te filius tuus nesciens res humanas, talis es et tu apud Dominum nesciens res divinas.* » Cf. J.-M. Counet, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cues*, Vrin, 2000, p. 297. Pour Thomas d'Aquin, voir *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 48 a. unic. et IIa IIae, q. 49, a. 4.

¹¹ *De Coniecturis*, I, prologue, § 2, 4-5 ; édition Meiner, p. 3 : « [...] *praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse conjecturam.* ».

¹² *De Coniecturis*, I, chap. XI, § 57 ; édition Meiner, p. 58 : « *Vides nunc assertiones positivas sapientum esse conjecturas. [...] de ipsa positivam assertionem concipis, quam praecisam secundum oculum affirmas, [...]. Coniectura igitur est positiva assertio.* ».

II - Partie

La connaissance abstraite et la négation chez Maître Eckhart

L'abstraction implique selon Maître Eckhart une négativité certaine, et cela pour deux raisons : elle s'effectue d'un côté par dépouillement des déterminations des créatures dans leur être individuel ; d'autre part, la connaissance implique l'extériorité du connaissable ; autrement dit, le connaissable n'est pas le connaissant, il est « autre que ».

Ce thème est très développé dans les *Questions parisiennes*, 1 et 2, les *Sermons allemands*, 9-69-70-71, ainsi que dans les *Rationes Equardi*, œuvres auxquelles nous nous référons dans l'étude qui suit.

1) La nature extatique de l'acte de connaître chez Maître Eckhart

Maître Eckhart remarque d'abord que l'intellection créée en tant que vision de quelque chose se réalise toujours par saisie d'une impression de ce qui est « étranger », c'est-à-dire de ce qui est *autre* que le sujet connaissant. La connaissance du *ceci* et du *cela* est donc, par sa nature même, tournée vers l'extérieur. Cette altérité constitue un élément fondamental dans la connaissance des choses sensibles. L'âme n'est rien des choses qu'elle connaît, et ce « n'être rien des choses qu'elle connaît » est la condition de la possibilité de la connaissance :

« [...] que l'intellect, en tant qu'intellect, n'est rien des choses qu'elle connaît [*nihil est eorum quae intelligit*]. Il lui faut être 'sans-mélange' [*'immixtus'*], 'n'ayant rien de commun avec autre chose' [*'nulli nihil habens commune'*] afin de les connaître toutes, comme il est dit dans le *De Anima* au livre III, tout comme la vue doit n'avoir aucune couleur pour les voir toutes. Si donc l'intellect en tant qu'intellect n'est aucune chose, par conséquent l'exercice du connaître intellectif lui non plus n'est pas un être. [*nec intelligere est aliquod esse*] »¹³

Maître Eckhart fait appel, pour corroborer cette négativité qui fonde la connaissance, au caractère non mélangé (*immixtus*) de la pensée¹⁴. Autrement dit, à sa simplicité :

« La dernière certitude dans l'âme, c'est la nature toute simple de l'âme. Cette nature de l'âme est si délicate que l'espace la préoccupe si peu, *comme si elle n'était pas du tout en lui*. On le voit à ceci : si un homme avait un ami cher à une distance d'un millier de milles, son âme de tout son pouvoir accourrait vers ce lieu et y aimerait son ami. »¹⁵

En outre, l'abstraction opérée par l'intellect humain, nécessaire à la connaissance de l'étant concret, est considérée par Maître Eckhart comme un acte de réduction au néant. Cet acte de réduction au néant se fonde sur le fait que la connaissance intelligible, qui a comme condition préalable la perception d'une impression extérieure au sujet connaissant, et qui implique de ce fait un passage de l'extérieur à l'intérieur, est perçue par Maître Eckhart comme une conversion d'une modalité d'être (être réel) à une modalité intellectuelle qu'il appelle non-être car elle procède par dépouillement et donc par négation: l'acte de connaître s'effectue grâce à la puissance négative de l'âme, qui consiste à écarter du connaissable le « plus grossier », c'est-à-dire à prélever l'image de l'extérieur en *la dépouillant* aussi bien de la matière que de l'*ici* et du *maintenant* :

¹³ Cf. Maître Eckhart, *Question Parisienne I*, § 2. Traduction E. Weber modifiée, in *Maître Eckhart à Paris*, PUF, 1984, p. 169 : « [...] *quia intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit 'immixtus', 'nulli nihil habens commune', ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse.* »

¹⁴ Cette référence à Aristote, dans un cadre de pensée qui lui est tout fait étranger voire hostile, ne suffit pas à cacher le fossé qui sépare la pensée de Maître Eckhart de celle du Stagirite, puisque cet appel au caractère simple de l'âme a ici pour objectif de démontrer sa non-étantité.

¹⁵ Maître Eckhart, *De la perfection de l'âme* ; traduction P. Petit, *Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités*, Gallimard, 1942, p. 69.

●
●

« À quel point elles [les pensées] sont amples et à quel point elles sont insondables, c'est merveille. Je puis tout aussi aisément penser à ce qui est au-delà des mers qu'ici même auprès de moi. »¹⁶

Ce mouvement négatif qui consiste à dépouiller le connaissable de la temporalité propre au sensible dévoile la parenté de l'âme avec l'éternité. Donc ce n'être rien des autres choses, condition de connaissance, implique un dépassement des réalités sensibles et une remontée jusqu'à leur principe : les idées créatrices qui sont dans la pensée divine. N'être rien des choses du monde implique donc dans ce contexte le privilège d'un être supérieur aux choses spatio-temporelles.

La connaissance affirmative capable de délimiter, de définir quelque chose de déterminé, ne s'exerce pas sans cette puissance infinie et indéterminée de l'âme. En ce sens, nous pourrions dire que l'affirmation est entièrement dépendante de la négation.¹⁷ Mais de quelle sorte de négation s'agit-il ? Tout d'abord il ne s'agit pas d'un manque :

« On objectera : si l'intellect [*intellectus*] n'est ni ici, ni maintenant, ni ceci, elle n'est donc absolument rien [*<nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est*]. Je réponds que l'intellect est un *pouvoir naturel* de l'âme. De la sorte il est quelque chose, car l'âme est un véritable étant et, à ce titre, il assure la fonction de source-et-principe pour ses pouvoirs naturels. »¹⁸

Ici le n'être rien n'est nullement associé à une faiblesse quelconque, à une pauvreté, mais à un pouvoir sur. L'âme n'est rien de ce qu'elle connaît, car elle exerce un pouvoir de connaissance sur les autres choses. Elle n'est rien car elle peut devenir tout.

Ce n'être rien d'autre, conclut Maître Eckhart, équivaut à la négation de l'être du connaître intellectif lui-même : « si donc la pensée intellectuelle en tant que telle n'est aucune chose, par conséquent l'exercice du connaître intellectif lui non plus n'est pas un être. »¹⁹

Voyons maintenant en quoi la connaissance intellectuelle peut être considérée comme un non-être. Pour ce faire nous allons suivre de près l'argumentation de Maître Eckhart, dans les *Questions parisiennes* I, afin de constater la démarche négative qui conduit Maître Eckhart à saisir l'essence du connaître intellectif.

2) La connaissance négative de l'intellect.

(a) L'objet ne peut assurer l'être à la connaissance intellectuelle.

Après avoir signalé, en faisant appel à l'épistémologie aristotélicienne du *De Anima*, que la pensée intellectuelle s'exerce par un mouvement extérieur, Maître Eckhart ajoute un élément essentiel de cette économie négative. En effet, chez Aristote, ce n'est certes pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme²⁰. Cela n'empêche cependant pas que la forme constitue en dernier ressort l'essence, l'*ousia* de la chose connue.

¹⁶ Ibidem. p. 75.

¹⁷ Ce que nous constatons ici dans le domaine de la connaissance se vérifie par la suite dans le domaine ontologique, où c'est l'infinité du monde intelligible qui produit l'étant déterminé et illimité. Le genre et l'espèce, premiers par rapport aux choses individuelles, jouent le rôle d'engendrement du fini.

¹⁸ *Questions parisiennes*, 1, 7 ; édition et traduction, E. Weber modifiée, in *Maître Eckhart à Paris*, PUF, 1984, p. 173-174 : « *Cum dices: si intellectus est <nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales.* »

¹⁹ *Questions parisiennes*, 1, 2 ; édition et traduction E. Weber, in *Maître Eckhart à Paris*, PUF, 1984, p. 169 : « *Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse.* »

²⁰ Cf. Aristote, *De Anima* 3, c. 8 ; 431 b 29 sqq.



Cependant, dit Maître Eckhart, la substance peut donner l'être à l'objet, c'est à dire à l'objet extérieur à la pensée. Mais l'objet, donc ce qui est connaissable, ne peut aucunement assurer l'être à la pensée, même si la connaissance exige l'objet extérieur, car l'extériorité même de l'être de l'objet empêcherait une telle opération :

« De plus : l'opération et la puissance en tant que puissance tiennent leur être de l'objet, car l'objet (d'opération) est comme le sujet (support des attributs ou des accidents). Or le sujet donne l'être à ce dont il est sujet. Donc l'objet aussi donnera l'être à ce dont il est objet, c'est-à-dire à la puissance et à l'opération. Mais l'objet est à l'extérieur et l'être quelque chose d'intérieur. »²¹

Là encore, c'est l'extériorité même du connaissable qui exige la dérification de l'être du connaître intellectif. La connaissance a son origine dans l'être, mais elle ne peut, de par sa nature même, être *une chose du monde* :

« Le connaître qui est de par l'objet et de même la puissance comme telle ni ne sont aucunement être ni n'ont aucun être. »²²

(b) « Ce qui s'oppose à la substance et l'accident n'est pas étant ».²³

Dépouillée de tout ce qui constitue l'étant mondain, c'est-à-dire libérée des dix prédicaments ainsi que du couple substance/accident, la forme intelligible qui est principe du connaître sensitif et intelligible ne tombe pas, affirme Maître Eckhart, sur la raison de l'étant :

« Que l'espèce-intelligible qui est principe du connaître intellectif ne soit d'aucune façon un étant [*non sit aliquo modo ens*], je le prouve comme suit : l'étant qui est dans l'âme s'oppose aussi bien à l'étant qu'on distribue en dix prédicaments qu'à la substance et à l'accident, ainsi qu'il ressort clairement du livre VI de la *Métaphysique*. Mais ce qui s'oppose à la substance et à l'accident n'est pas étant. Donc l'étant qui est dans l'âme n'est pas un étant [*Ergo ens in anima non est ens*]. Or l'espèce-intelligible est un étant qui est dans l'âme. »²⁴

Notons que ce dépouillement des dix prédicaments équivaut à écarter de l'espèce intelligible tout accident de l'être individuel des choses appréhendées dans leurs natures composées. Autrement dit, l'acte d'abstraire est avant tout un acte de prise de distance à l'égard de la multiplicité. Cela a pour conséquence d'atteindre un niveau supérieur du réel, celui qui est constitué par la simplicité.

« De plus : est plus noble la faculté dont l'acte est plus noble. Mais le connaître intellectif, qui est l'acte de l'intellect, est plus noble que l'acte de la volonté, car le connaître intellectif procède en épurant [*depurando*] et parvient jusqu'à l'étance de la chose [*entitatem rei*] dans sa nudité [*nudam*]. »²⁵

L'opposition être/non-être signalée ici par Maître Eckhart équivaut à l'opposition néoplatonicienne un/multiple. Saisir ce qui constitue le propre du connaître intellectif revient à saisir l'opposition constitutive de ces deux niveaux du réel : l'un constitué par la multiplicité et l'autre par l'unité transcendante. Maître

²¹ *Questions parisiennes* 1, § 3 : « Item: operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum. »

²² *Ibidem*, p. 170 : « Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse ».

²³ *Ibidem*, 1, § 4 ; p. 171 : « Condivisum contra substantiam et accidens non est ens ».

²⁴ Cf. *ibidem*, 1, § 4 ; p. 171 : « Quod autem species, quae est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, proba: quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima. »

²⁵ *La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart* § 6, ratio 3 ; éd. Alain de Libera in *Maître Eckhart à Paris*, PUF, 1984, p. 207 : « Item: illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed Intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei. »



Eckhart est en mesure de faire appel au non-être afin d'appréhender ce qui constitue la puissance de l'intelligible, à savoir l'unité qui donne l'être.

(c) L'âme n'est pas le sujet (*subiectum*) de l'espèce intelligible mais son lieu.

La forme intelligible, en tant qu'universel, est donc *principe substantiel* de l'objet qui lui est extérieur. De ce fait l'âme ne peut, selon Maître Eckhart, assurer l'essence de la forme abstraite. La forme n'est pas un accident de l'âme, car l'âme n'étant pas une chose parmi les autres, n'est non plus substance, et surtout l'âme ne peut nullement être considérée comme « *subiectum* » (substance) des formes intelligibles, lesquelles constitueraient des attributs accidentels de l'âme. Si tel était le cas, le lien entre connaissance et réalité serait définitivement rompu. Or ce n'est nullement cela qu'entend défendre Maître Eckhart. Pour lui la connaissance abstraite quitte le ceci particulier pour atteindre l'espèce, c'est-à-dire l'universel qui constitue la source du particulier.

L'âme n'est donc pas le « *subiectum* » des formes intelligibles mais leur *lieu*, et plus précisément, non pas l'âme dans son ensemble mais seulement une partie de l'âme, l'intellect :

« Si l'espèce-intelligible était un étant [*si species sit ens*], elle serait alors accident, et non pas substance [*non enim est substantia*]. Mais elle n'est pas un accident, puisque l'accident a un sujet dont il tient l'être et que l'espèce intelligible a un objet et non pas un sujet, puisqu'il y a différence entre lieu et sujet. L'espèce-intelligible se trouve dans l'âme non comme dans un sujet, mais comme dans un lieu. L'âme est en effet le lieu des espèces-intelligibles, non pas l'âme tout entière, mais l'intellect' [*Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus*]. Or il est clairement établi que si l'espèce-intelligible avait un sujet, c'est l'âme qui serait son sujet. C'est pourquoi l'espèce-intelligible n'est pas un étant [*species non est ens*]. »²⁶

Or le propre de la catégorie de *lieu* est de contenir et non pas d'assurer l'essence, même si le lieu, comme l'a remarqué Jean Scot, constitue une donnée préalable, une condition *a priori* de l'être ex-sistentiel du quelque chose²⁷. En ce sens, dans le cas de l'intellection créée, si l'âme rationnelle a le pouvoir de contenir, en vertu de la connaissance, la forme intelligible, c'est toujours en fonction d'un objet extérieur à l'âme, auquel l'espèce assure l'« existence ». Par conséquent, l'âme n'est pas un étant parmi les autres, mais elle n'est pas non plus le sujet et le connu, son objet, car elle a besoin de l'extériorité pour se déployer. C'est la raison pour laquelle Maître Eckhart opte pour sa non-réification. Cependant, que l'espèce intelligible soit source d'être ne veut pas dire qu'elle soit elle-même étant. Après la dérification de l'âme, Maître Eckhart insiste sur la non-réification de l'espèce.

(d) La non-étantité de la forme intelligible est indispensable à la connaissance.²⁸

Dans les *Questions parisiennes* I Maître Eckhart fait appel au caractère représentatif de la connaissance afin de corroborer sa thèse de la non-étantité de la connaissance. Le non-être de l'image est fondamental au caractère intentionnel de la connaissance, qui est de rendre présent (*repraesentare*) l'être absent.²⁹

Etant donné que la finalité de l'image est de représenter une chose à l'intellect, son mode d'existence se doit d'être celui qui représente le mieux une chose. Or, ce n'est en n'étant pas l'étant qu'elle représente que l'image le rend présent à l'intellect. C'est parce qu'elle n'est pas l'étant représenté qu'elle peut le représenter.

²⁶ Cf. *Question Parisienne* I, § 5 : « *Si species sit ens, est accidens ; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens.* »

²⁷ Cf. *De la division de la nature*, I, 485 D.

²⁸ Cf. *Question Parisienne* I, 6.

²⁹ Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1998, p. 247.



Ce n'être pas n'est donc pas un accident, il est condition de possibilité pour qu'il y ait représentation. Elle est présence certes, mais ce en raison d'une absence qu'elle entend combler. Toute image qui voudrait acquérir une consistance propre éloignerait de sa fonction représentative et tendrait à remplacer la chose même, ce qui n'est pas sa vocation première. Si l'espèce-intelligible était un étant, selon Maître Eckhart, elle s'écarterait de sa fonction qui est de représenter. C'est pourquoi, dit Maître Eckhart, l'image n'est pas un étant.

« Comme espèce-intelligible a pour fin de représenter la chose auprès de la pensée intellectuelle, elle doit être constituée de manière à rendre présente de la meilleure manière si elle est non-étant plutôt que si elle était étant. Bien plus : si elle était étant, elle s'écarterait de sa fonction qui est de représenter. C'est pourquoi elle n'est pas étant. A moins de dire qu'elle est étant-dans-l'âme. »³⁰

Ce parcours du statut ontologique de la connaissance intellectuelle chez Maître Eckhart fournit des éléments essentiels pour mieux comprendre la mobilisation de la négation dans l'épistémologie cusaine. Voici ce que nous devons retenir :

1. La connaissance est avant tout un acte de prise de distance à l'égard de la multiplicité. Ce dépouillement a pour effet d'atteindre une modalité supérieure du réel, celui qui est constitué par la simplicité. L'opposition être / non-être signalée ici par Maître Eckhart équivaut à l'opposition un/multiple.³¹ Saisir ce qui constitue le propre du connaître intellectif revient à saisir l'opposition constitutive de ces deux niveaux du réel : l'un constitué par la multiplicité et l'autre par l'unité transcendante.³²

2. Cette négation introduit l'altérité dans l'appréhension des différents niveaux du réel. Elle n'est ici nullement une privation d'être, insiste Maître Eckhart, puisque la pensée est conçue comme puissance d'opération capable de saisir la différence entre des strates distinctes du réel. Il convient donc de considérer les portées tranchantes des négations que Maître Eckhart fait intervenir pour distinguer l'être et le connaître intellectif comme indiquant une altérité. Les négations, dans ce contexte, ne sont pas synonymes de privation, mais de différence.

Nous pouvons ainsi, semble-t-il, éviter les écueils soulignés par plusieurs auteurs au sujet de l'expression « nihilismes intelligibles » forgée par V. Lossky pour désigner la conception eckhartienne du connaître intellectif.³³ En considérant ce nihilisme comme l'insertion de la différence entre des niveaux du réel, où chaque niveau inclut son exclusion et se constitue comme être relationnel, nous pouvons préserver la pertinence de cette expression en faisant intervenir de façon verticale cette fois la négation du *Sophiste* de Platon. En effet, si l'on se penche sur le titre même de la *Question*, avec un regard attentif sur le mot *utrum* qui le constitue, on est, semble-t-il, d'emblée tourné vers la négativité nécessaire à l'appréhension de la

³⁰ *Question Parisienne* I, 6 ; ibidem p. 172 : « Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem. Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima. ».

³¹ Selon Lossky, les raisons des choses ont, dans l'intellect divin, la même « pureté » et « plénitude » essentielle. En tant que « pure », une raison idéale doit être exclusivement ce qu'elle est, c'est à dire distincte de toute autre raison. Mais en tant qu'esse plenum, elle doit rester indistincte du *vivere* et de l'*intelligere* de Dieu. Cette antinomie de la distinction indistincte s'exprime dans l'image de la « vie » ou du « bouillonnement formel », où les choses se compénètrent dans l'un sans donner lieu à l'altérité et au nombre, qui n'apparaîtront que dans la production extérieure, sous les formes substantielles des êtres particuliers. Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu*, p. 135.

³² *Sermon XXIX* ; in *Maître Eckhart à Paris*, p. 195 : « Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietates intellectus solius. Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum, vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia vel ex esse et intelligere. »

³³ Par exemple, Alain de Libera et Weber, *Maître Eckhart à Paris*, p. 74 : le terme nihilisme ne semblerait pas très heureux car il oublierait que la pensée intellectuelle se définit par la pensée divine, et qu'elle est causée par les choses. Cf. p. 169, note n° 7.



distinction entre deux niveaux différents du réel.³⁴ Nous rappelons que Jean Scot Erigène, dans le prologue du livre I de son *Periphyseon*, avait déjà signalé la différenciation des degrés dans la nature comme une des possibles oppositions de l'être et du non-être³⁵.

Dans le *Deuxième commentaire sur la Genèse*, Maître Eckhart entend prouver par six arguments que les raisons des choses n'étaient pas privées d'être avant d'être produites à l'extérieur. Elles sont par là-même antérieures aux êtres créés, et sont donc créées³⁶.

3. Il convient de noter en outre que le propre de cette négation qu'implique l'altérité est d'introduire dans le *même* l'identité relationnelle. En ce sens, ce qui est dit être ou néant ne l'est dit comme tel qu'en tant qu'il est relatif. Cette relativité entraîne une possible interchangeabilité de termes. Autrement dit, si l'un des pôles est appelé « être », l'autre sera par rapport à lui non-être et vice versa. C'est cela, croyons-nous, qui permet à Maître Eckhart d'établir un changement de sémantique et d'appeler néant ce qui est ici nommé être, sans que cela entraîne une rupture ou une incohérence sur le plan ontologique.

III – Partie

La fonction de l'altérité et la production des conjectures chez Nicolas de Cues

Nous avons vu dans ce qui précède deux éléments importants de l'épistémologie cusaine : d'abord, toute définition est une production de l'esprit ; ensuite, l'acte de connaître se réalise par un processus indéfini dans lequel l'esprit se crée en tant que monde conjectural. Or ces deux thèses cusaines se fondent en dernière instance sur sa conception de l'altérité. L'affirmation comme conjecture est co-déterminée par la négation comme altérité : « L'unité de la vérité inatteignable est donc connue par l'altérité conjecturale. »³⁷

Nous avons signalé comme source de cette conception la thèse eckhartienne selon laquelle toute définition est acquise sur fond d'une négativité inhérente à l'acte cognitif. Voyons maintenant comment le Cardinal approfondit et systématise son héritage eckhartien.

Chez Nicolas de Cues l'altérité intervient à plusieurs niveaux de l'acte cognitif :

1. Tout d'abord, le sujet connaissant n'est pas, c'est-à-dire est *autre* que la chose ;
2. Ensuite, l'altérité joue aussi dans l'intersubjectivité, car la vision ne *s'altère* pas seulement dans un même individu selon les différentes étapes de son existence, mais elle diffère surtout d'un individu à un *autre* ;
3. Enfin, affirmer est poser une différence, déterminer un autre. Par conséquent, le mouvement de notre appréhension du vrai est infini.

1) L'altérité et le sujet

Que le monde conjectural soit l'auto-déploiement de l'esprit est une conséquence de l'insurmontable altérité qui intervient entre sujet et réel – le sujet n'est pas le monde, c'est-à-dire il est *autre* que le monde :

³⁴ En effet, l'altérité est présente dès le titre des questions. Question 1 : *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* ; Question 2 : *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*.

³⁵ Jean Scot, *De la division de la nature*, 443, a.

³⁶ Cf. *LBI. Parabole. Gen.* 11, 39-53.

³⁷ *De Coniecturis*, I, prologue § 2, 9-11 ; édition Meiner, p. 4 : « *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali* ».

●
●

« Conçois que rien en effet de ce que tu peux comprendre n'est intelligible en tant qu'il est, si tu admets que ton intellect est autre chose que l'intelligible lui-même ; en effet, seul l'intelligible lui-même est compris dans son intellect propre, d'où sort l'étant, en tant qu'il est, et autrement dans toutes les autres choses. »³⁸

La vérité d'une chose est atteinte selon la modalité d'être dans laquelle elle est.³⁹ A cause de cette altérité insurmontable entre le sujet et la chose, le sujet est, par rapport à ses conjectures, à la fois source d'être et paradigme de mesure de ce qui est connu, c'est-à-dire mesuré.

L'intellect est source d'être de ses propres conjectures, car c'est en lui qu'elles puisent leur mode d'être, c'est-à-dire dans autre chose que dans l'être dans lequel les choses sont.⁴⁰ L'intellect est ce qu'il connaît. Une fois la conjecture produite, la vision existe dans et par l'intellect connaissant. Connaître, c'est produire une autre modalité d'existence que celle que les choses ont en dehors de nos connaissances. La pensée cusaine a hérité cela de la mystique d'Eckhart.

2) L'altérité et l'intersubjectivité

Si la totalité des sciences n'est que conjecture de l'esprit humain (lequel n'atteint jamais la vérité), notre connaissance ne constitue cependant pas un agglomérat d'illusions dont on ferait mieux de se débarrasser afin de demeurer dans une nescience irrémédiable. Nicolas de Cues ne cesse dans ses œuvres de vanter les mérites des arts et de suggérer de nouvelles méthodes susceptibles d'accroître les connaissances humaines⁴¹. Quelle est la raison d'un tel paradoxe ?

La conjecture est le moyen indispensable pour surmonter l'altérité ou la différence entre les individus d'une communauté. En effet, sans conjecture, il n'y aurait pas de langage, lequel constitue le fondement du commerce entre les êtres humains, condition d'un bien vivre avec autrui. C'est grâce au langage que l'être humain peut arriver à une meilleure entente et à une meilleure entraide.⁴² Car l'ensemble des signes constitutifs du langage ont comme fonction non pas de saisir, mais de pointer vers, diriger le regard d'autrui vers cette Unité première qui se donne non pas en tant que telle, mais en tant que promesse d'une vision, dont le sujet constitue le centre de production.

Cependant, si le langage instaure la relation nécessaire à la vie en communauté, Nicolas de Cues n'est pas dupe : l'altérité ne cesse jamais de s'interposer. Il ne pourrait en être autrement, puisque la communication instaurée par le langage est toujours relative car unifiant des esprits infiniment différents.

³⁸ *De Coniecturis*, I, XI § 55, 1-4 ; édition Meiner, p. 56 : « *Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere posse conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam intelligibile ipsum ; solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter.* »

³⁹ Cf. *De Coniecturis*, I, XI § 55.

⁴⁰ Cf. *De Coniecturis*, I, XI § 56.

⁴¹ Cf. *De staticis experimentis* ; édition Meiner, t. V, p. 119 : « *IDIOTA: Quamquam nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat, tamen iudicium staterae verius experimur et hinc undique acceptum. Sed dicito quaeso, cum non sit possibile in eadem magnitudine esse idem pondus in diversis diversam habentibus originem: an ne quisquam experimentales ponderum conscripserit differentias?* »

ORATOR: *Neque legi neque audivi.*

IDIOTA: *Utinam quisquam nobis hanc consignationem praesentaret! Supra multa volumina cariperderem.* »

⁴² Cf. *Compendium*, chap. II, § 4 : « *Et quoniam animalia eiusdem speciei se mutuo fovent et iuvant, ut melius vivant, oportet, ut speciem suam cognoscant et se mutuo, quantum perfectio speciei deponit, audiant et intelligant. Gallus enim alia voce convocat gallinas, dum invenit pastum, et alia de milvo, quem ex umbra praesentem percipit, eas avisat, ut fugiant. Et quia nobiliori animali est maior cognitio necessaria, ut bene sit, hinc hominem inter cuncta maximam notitiam habere oportet. Nam sine artibus mechanicis et liberalibus atque moralibus scientiis virtutibusque theologis bene et feliciter non subsistit. Cum igitur homini cognitio plus ceteris sit necessaria, hinc omnes homines natura scire desiderant'. Quibus traditio doctrinae convenit, ut indoctus a doctiori informetur. Quae cum non nisi per signa fieri possit, ad cognitionem signorum descendamus.* ». Edition Meiner, t. XI 3, p. 4-5.

●
●

« Parce que l'intelligence créée, d'actualité finie, existe dans un autre seulement de façon autre [*in alio non nisi aliter existit*], en sorte qu'il demeure une différence entre tous ceux qui conjecturent, il ne pourra être très certain sinon le fait que les différents degrés du vrai insaisissable demeurent différents, mais que les conjectures sont à leur tour sans mesure, et ainsi, bien que l'un soit peut-être plus proche que l'autre, comme il en est des sens, aucun ne voit jamais indéfectiblement. »⁴³

D'autre part, si l'altérité joue un rôle important dans les relations intersubjectives, elle intervient aussi de façon non négligeable dans l'évolution que peut subir l'univers conjectural d'un même individu au cours de son existence :

« Remarque après cela que, chez les êtres qui voient, la vue varie avec la variété de la réduction [*visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius*]. Car notre vue suit les passions du corps et de l'âme. Ainsi, on voit d'abord avec amour et joie, puis avec douleur et colère, d'abord comme un enfant, puis comme un homme, enfin avec sérieux, comme un vieillard. »⁴⁴

La vérité n'est pas du ressort de l'intersubjectivité. Il serait par conséquent illusoire de la concevoir comme adéquation entre des sujets différents d'un même contenu de connaissance. Elle est encore moins la proie de l'arbitraire de l'individu. Un simple coup d'œil à l'intérieur de soi, une simple réévaluation de nos positions d'autrefois, devraient suffire à nous dissuader de vouloir nous approprier la vérité.

Cette conception de la vérité est intimement liée au négatif qui est impliqué dans notre activité cognitive : le mouvement même qu'effectue l'esprit humain dans sa quête de la vérité, ne peut faire que dans et par l'altérité. C'est la raison pour laquelle la progression de notre appréhension du vrai est sans fin : « La progression de l'appréhension du vrai, en effet, est inépuisable. »⁴⁵

Pouvoir connaître la vérité d'une chose équivaldrait à être apte à saisir pleinement et sans exception la totalité du réel. Cela nous étant inaccessible, notre appréhension de n'importe quelle chose se fait, selon le Cardinal, par une progression infinie où les perspectives déjà cernées demeurent suspendues à l'infinité des perspectives non encore délimitées. Et ce à tel point que comprendre parfaitement l'essence d'une chose est impossible à l'esprit humain, car inséparable de la compréhension du tout :

« Si la grandeur distingue le tout à partir de toute chose, alors rien n'est connu, si toutes les choses ne sont pas connues. [...] Car la partie n'est pas connue si le tout n'est pas connu ; en effet le tout mesure la partie. [...] De la même manière la partie comparée à une partie doit conserver son tout. »⁴⁶

En guise de conclusion, selon Nicolas de Cues, si le Dieu inconnu est à juste titre la Monade qui enveloppe toute chose, alors la connaissance parfaite de la plus infime de ses créatures présupposerait la connaissance divine :

« De là il sera nécessaire que la science du tout et de ses parties précède la science de l'un. C'est pourquoi si Dieu, qui est l'exemplaire de l'universalité, est ignoré, rien ne peut être connu de l'universalité, et si l'universalité est

⁴³ *De Coniecturis*, prologue, § 3 ; édition Meiner, t. III, p. 4-5 : « *Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, improportionabiles tamen ad invicem esse coniecturas, ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus umquam indefectibiliter concipiat.* »

⁴⁴ *De visione Dei*, II, § 7 ; édition Meiner, t. VI, p. 11. Traduction A. Minozzoli, p. 35 : « *Advertas post haec visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius ; nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amorose et laete, post dolorose et iracunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter.* »

⁴⁵ *De Coniecturis*, I, prologue § 2, 5-6 ; édition Meiner, p. 3 : « *Non enim exhaustibilis est adauctio apprehensionis veri* ».

⁴⁶ *Idiota De Mente*, Chap. X ; édition Meiner, t. V, p. 91 : « *Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit nihil ergo scitur, nisi omnia sciantur. [...] Nam non scitur pars nisi toto scito ; totum enim mensurat partem. [...] Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare.* »

ignorée, rien de manifeste ne peut être connu de ses parties. Ainsi, la science de Dieu et de toutes choses précède la science de toute autre chose ».⁴⁷

La relation existante entre le sujet connaissant et le monde perçu comme manifestation divine, n'est pas celle qui poserait d'une part un sujet et de l'autre un agglomérat d'entités plus ou moins indépendantes ayant en elles-mêmes leur principe d'existence. Chez Nicolas de Cues, la part de la différence est fondamentale dans la structure ontologique du quelque chose. La connaissance, se trouvant dans l'incapacité de déterminer la totalité des différences, ne peut que reconnaître son incapacité à saisir l'essence du quelque chose. Méconnaître l'une de ses relations constitue déjà un signe de notre impossibilité d'accéder à la vérité, la sagesse étant le savoir conscient de cette ignorance primordiale.

Une proposition affirmative est toujours une conjecture quand celui qui la pose est conscient de ne pas connaître pleinement l'ensemble des différences qui la constituent. Le mouvement cognitif est toujours en tension vers le quelque chose qu'il ne peut cependant jamais atteindre de manière adéquate ; aucune définition n'est donc définitive.⁴⁸

Quant à la vérité, elle n'est pas de l'ordre du connaître. Cette idée a été développée par Nicolas de Cues dans un autre traité, le *De Deo Abscondito*, rédigé en 1444, c'est-à-dire l'année où il finit la rédaction du *De Coniecturis*. Cette œuvre présente le dialogue entre un Païen et un Chrétien. A la stupeur du Païen qui s'étonne que le Chrétien adore un Dieu qu'il ne connaît pas, Nicolas de Cues démontre, en faisant appel à la notion d'altérité, que non seulement Dieu n'est pas connu, mais que la vérité des choses les plus évidentes ne l'est pas non plus :

« Le Gentil : Il me semble que tu manques profondément de raison, toi qui dis que tu ne peux rien savoir.

Le Chrétien : Moi, je comprends par la science l'appréhension de la vérité. Qui dit qu'il sait, dit qu'il a appréhendé la vérité.

Le Gentil : Je le crois aussi.

Le Chrétien : Comment donc peut-on appréhender la vérité si ce n'est par elle-même ? Et elle n'est pas appréhendée, quand celui qui appréhende est avant et après la chose appréhendée.

Le Gentil : Je ne comprends pas que la vérité ne puisse être appréhendée que par elle-même.

Le Chrétien : Penses-tu qu'elle soit compréhensible *autrement* et *dans autre chose* ?

Le Gentil : Je le pense.

Le Chrétien : Visiblement, tu te trompes. [...]

Le Gentil : Comment donc est connu de moi ce qu'est un homme, ce qu'est une pierre, et de même pour tout ce que je sais ?

Le Chrétien : Tu ne sais rien d'eux, mais tu penses savoir. [...] Comme tout ce qui est su ne peut être su en vérité, et non par cette science, par laquelle on peut savoir, mais autrement et d'une autre manière – autrement et d'une

⁴⁷ *Idiota De Mente*, Chap. X ; édition Meiner, t. V, p. 91 : « *Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare Deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedat scientia Dei et omnium.* »

⁴⁸ Voir à ce sujet l'intéressante interprétation de H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Alber Verlag, Freiburg-München, 1966.

autre manière que la manière qui est la vérité elle-même, la vérité n'est pas sue-, pour cette raison, il est insensé, celui qui pense savoir quelque chose en vérité, et il ignore la vérité. »⁴⁹

Dans ces conditions, Dieu seul peut connaître le monde sans que sa connaissance soit soumise au principe de l'altérité, puisque les choses ne sont autres que la vision ou la connaissance que Dieu a d'elles. Nicolas de Cues écarte de la vérité toute possibilité d'appropriation, la vérité étant de l'ordre du vivre :

« Le Gentil : Quel homme est donc savant, si rien ne peut être su ?

Le Chrétien : Il doit être considéré comme connaisseur, celui qui sait qu'il est ignorant. Et il vénère la vérité, celui qui sait que sans elle, il ne peut rien appréhender, soit l'être, soit le vivre, soit le comprendre. »⁵⁰

Références bibliographiques:

ARISTOTE. *De Anima*; Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

AUGUSTIN. *Sermo LXXX*; *Patrologia Latina Migne*, t. 38.

CASSIRER, E.. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Vieweg, Teubner Verlag, Darmstadt, 1927.

COUNET, J.-M.. *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2000.

GANDILLAC, M. de. *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1941.

MAÎTRE ECKHART. *Questions Parisiennes* ; Traduction E. Weber, in *Maître Eckhart à Paris*, Paris, PUF, 1984.

_____. *Les raison d'Eckhart* ; in: *La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart*; éd. Alain de Libera, in *Maitre Eckhart à Paris*, Paris, PUF, 1984.

PETIT, P.. *Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités*, Paris, Gallimard, 1942.

⁴⁹ *De Deo Abscondito*, § 3-5 ; édition Meiner, t. IV, p. 4-5 : « GENTILIS: Videtur mihi quod tu penitus ratione careas, qui dicis nihil sciri posse.

CHRISTIANUS: Ego per scientiam intelligo apprehensionem veritatis. Quid dicit se scire, veritatem se dicit apprehendisse.

GENTILIS: Et idem ego credo.

CHRISTIANUS: Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam? Neque tunc apprehenditur, cum esset apprehendens prius et post apprehensum.

GENTILIS: Non intelligo istud, quod veritas non possit nisi per se ipsam apprehendi.

CHRISTIANUS: Putas quod aliter apprehensibilis sit et in alio?

GENTILIS: Puto.

CHRISTIANUS: Aperte erras. [...]

GENTILIS: Quomodo ergo mihi notum est, quid homo, quid lapis, et ita de singulis quae scio?

CHRISTIANUS: Nihil horum scis, sed te putas scire. [...] Cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non scitur in veritate sed aliter et alio modo - aliter autem et in alio modo a modo, qui est ipsa veritas, non scitur veritas -, hinc amens est, qui se aliquid in veritate scire putat et veritatem ignorat. ».

⁵⁰ *De Deo Abscondito*, § 6 ; édition Meiner, t. IV, p. 5 : « GENTILIS: Quis hominum igitur est sciens, si nihil sciri potest?

CHRISTIANUS: Hinc censendus est sciens, qui scit se ignorantem. Et hic veneratur veritatem, qui scit sine illa se nihil apprehendere posse sive esse sive vivere sive intelligere. »



THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique* ; trad. A. D. Sertillanges, Paris, Desclée, 1925.

LOSSKY, V.. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1998.

NIKOLAUS VON CUSA. *Compendium* ; édition, introduction et notes de B. Von Decker et K. Bormann, Editions F. Meiner, Hambourg, 1982, *Opera Omnia*, t. XI 3.

_____. *De Coniecturis*; Editions F. Meiner, Lipsiae, 1932, *Opera Omnia*, t. III.

_____. *Idiota De Mente*; édition, introduction et notes de L. Bauer, Éditions F. Meiner, Hambourg, 1937, *Opera Omnia*, t. V.

_____. *De staticis experimentis*; édition, introduction et notes de L. Bauer, Éditions F. Meiner, Hambourg, 1937, *Opera omnia*, t. V.

_____. *De visione Dei* ; édition, introduction et notes d'A. D. Riemann, Éditions F. Meiner, Hambourg, 2000, *Opera omnia*, t. V.

ROMBACH, H.. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus un der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Alber Verlag, Freiburg-München, 1966.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.