

# Le corps chez Nicolas de Cues

Par Jocelyne Sfez

Les textes de Nicolas de Cues traitant de la notion de corps ne sont pas très nombreux et relèvent de trois domaines distincts :

1) le domaine politique et ecclésiologique, lorsqu'il est question du corps politique, conçue comme l'ensemble de l'Eglise catholique. On trouve ces textes dans la *Concordantia catholica*.

2) le domaine de la christologie, lorsqu'il est question du corps mystique du Christ et aussi de son corps glorieux, immortel. Ce sont essentiellement les textes du livre III de la *Docta ignorantia*.

3) le domaine de l'anthropologie, liée à celui de la gnoséologie et d'une certaine ontologie, telles qu'elles sont exposées principalement dans deux textes : les *Conjectures* de 1440-1444 et le *De Idiota* de 1450, surtout dans sa troisième partie, enfin le *De Mente*, qui comportent l'ensemble de la théorie de la connaissance cusaine.

Pour des raisons de temps, nous traiterons essentiellement la question du corps dans sa troisième dimension, celle des rapports entre l'âme et le corps, corrélativement à la question de son statut ontologique dans la philosophie cusaine qui est, faut-il le rappeler, une philosophie chrétienne. Il existe cependant des liens entre cette conception ontologique du corps, dans son rapport avec l'âme, et les aspects politiques et christologiques évoqués précédemment, que nous esquisserons à grands traits dans la conclusion.

1. Les *Conjectures*, qui constituent la deuxième grande œuvre cusaine après la *Docte Ignorance*, exposent très clairement une métaphysique de l'Un, héritée sans conteste du néoplatonisme, où se dessine une hiérarchie ontologique de l'un au multiple et de l'intelligible au sensible. J. Koch, l'éditeur de l'édition critique du *De Conjecturis*, met en évidence, dans son article sur l'*ars conjecturalis* de Nicolas de Cues, la multiplicité des sources néoplatoniennes de celui-ci (par exemple, mais ce n'est qu'un exemple : *Enneades* V, 1, 7 et V 2, 1).

La première partie des *Conjectures* développe comment il existe quatre types d'unités, qui dérivent l'une de l'autre, comme informées par celles qui les précèdent ontologiquement. Au-dessus de toutes choses se tient Dieu, l'unité absolue, qui enveloppe tout en elle dans son absolue simplicité, d'où dérivent la deuxième unité,

enveloppante et peu restreinte (ou contracte) qu'est l'intelligence, puis la troisième unité, encore enveloppante et très restreinte, qu'est l'âme. La dernière unité est celle des corps, qui est seulement restreinte et qui n'enveloppe aucune autre unité en elle. Elle procède à partir de l'âme qui est en son essence rationnelle : "Puisque, de même, la forme corporelle est le nombre de l'unité de l'âme, nous voyons la vertu ou l'unité de l'âme non en elle-même, mais de manière sensible dans son développement corporel. Dieu est ainsi la forme de l'intelligence, l'intelligence celle de l'âme, l'âme celle du corps. Puisque tous les corps sont le nombre de l'âme grâce à l'unité, la puissance de l'âme se présente à toi [dans sa] grandeur. Considère donc la raison non comme la racine des corps cubiques, mais comme le moyen par lequel la racine intellectuelle descend dans le corps : car elle est l'instrument de l'intellect et ainsi principe ou racine instrumentale des choses corporelles." (*Conj.* I,7).

Comme l'écrit J. Koch, "être un corps signifie n'être jamais tout à fait à soi-même, mais être étendu ou développé en partie, de telle sorte qu'aucune n'est l'autre, ou dans l'autre» (*Ars*, p.18).

L'une des difficultés consiste alors à comprendre comment s'effectue cette différenciation entre les unités. C'est encore un point de discussion aujourd'hui entre les chercheurs cusains. En effet, J. Koch considère, avec quelque raison, que le principe de différenciation serait l'altérité, selon une inspiration platonicienne. L'unité absolue est seulement unité alors que toutes les autres comprennent une part croissante d'altérité en elles. Cette interprétation trouve sa meilleure justification dans la figure P (p pour *paradigmatica*) que Cues introduit au chapitre I, 9 du *De Conjecturis* et qui doit servir de clé pour formuler les conjectures, car elle est une représentation paradigmatique de tout ce qui est et peut être : elle symbolise l'interpénétration, le mélange variable d'unité et d'altérité qui compose tout ce qui est dans l'univers. "Conjecture, dit Cues à son interlocuteur que "l'univers et tous les mondes, et les choses en eux sont constitués d'unité et d'altérité dans une progression réciproque, de manière diverse et variée." (*Conj.* I, 9).

Le chapitre II,14 du *De Conjecturis* applique finalement ce schéma à la compréhension de l'union de l'âme et du corps qui constitue l'identité de l'homme : l'une des pyramides figure la lumière de l'âme qui descend dans la ténèbre du corps en diminuant toujours plus dans la matière corporelle, sans pour autant disparaître ; l'autre représente la ténèbre du corps qui monte vers la lumière de l'âme de façon à atteindre la voie qui s'élève et qui parvient en définitive à devenir un point de réunion du maximum, la base de la pyramide de la lumière ; dans ce schéma, l'unité résulte donc de l'encastrement de ces deux pyramides et nous sommes en présence d'une figure qui peut être considérée de deux points de vue : vue d'en haut, elle peut s'appeler l'âme et, vue d'en bas, elle peut s'appeler le corps ; sans cela, nous verrions une figure exclusivement physique ou exclusivement psychique.

J'ai reproduit cette figure en bas de la bibliographie. Mais Michaël Thomas (1994), dans son travail de thèse portant sur la notion d'altérité chez Nicolas de Cues, a montré, en s'appuyant notamment sur le *De visione Dei*, que Cues ne concevait pas l'altérité comme un principe d'être, mais qu'elle relevait du néant, ou du non-être, ce qui pose bien évidemment problème, car comment un néant pourrait-il être cause ? Qu'on tranche ou non la question sur la nature de l'altérité, qui est encore associée au chapitre I,10, à la pluralité, la divisibilité, la mutabilité et la passibilité, il doit cependant être clair à chacun que la dérivation de l'unité première (Dieu) jusqu'à l'unité dernière (les corps) indique, du point de vue ontologique, un amoindrissement de l'être, et par conséquent aussi, du point de vue gnoséologique, un éloignement de l'exactitude de la vérité. Tout se passe comme si chaque degré d'être donnait au suivant sa propre altérité, en altérant la vérité et l'exactitude absolues du premier principe ontologique de manière tout à fait spécifique. De sorte que les corps, résultant d'un processus d'altération qui est en même temps un processus d'explication et de différenciation, sont source de confusion. De sorte aussi que le concept cusain de conjecture, défini comme "une assertion positive participant dans l'altérité à la vérité" (*Conj.* I, 11), exprime bien une perte ou une déperdition de vérité qui s'accompagne d'une disparition d'être du *descendus essendi* de la pensée infinie à la pensée finie, en raison même de cette confusion qui règne dans les corps et les sensibles. Ce n'est pas même momentané, ce n'est pas transitoire, c'est définitif :

"La précision de la vérité est inaccessible. En conséquence, toute assertion positive humaine à propos du vrai est une conjecture. La déchéance, [hors] de la pureté de la vérité, de [notre] faible appréhension induit que nos affirmations sur le vrai sont des conjectures." (*Conj.* I,1).

Cette déclaration, qui ouvre les *Conjectures*, est ensuite développée dans le chapitre I,4 qui tire toutes les conséquences gnoséologiques du procès ontologique décrit précédemment à l'aide encore une fois de la figure P. Les quatre unités déterminent quatre domaines ou régions de connaissance, qui déterminent à leur tour quatre degrés de connaissance, ou de rapport à la vérité, qui sont successivement étudiés dans les chapitres I,5 à I,8. Dieu, comme principe ontologique de toutes les choses est l'absolue vérité. Dans la région de l'intelligence, les choses sont vraies, dans la région de l'âme ou de la raison, elles se tiennent dans un rapport vraisemblable, c'est-à-dire dans un rapport de similitude éloignée au vrai, et dans le domaine de la connaissance sensible, celui des corps, elles entrent dans la confusion.

Pourquoi les corps, par eux-mêmes, ne produisent-ils qu'une telle confusion ? C'est ce qu'explique en particulier le chapitre I, 8.

"L'unité sensible et corporelle est la dernière [unité], parce qu'elle est le développement des unités et qu'elle n'enveloppe rien en elle, de sorte qu'elle mène à un

nombre, de même que la première unité ne suit aucun nombre, car elle enveloppe tout en elle.” (*Conj.* I, 8)

En tant qu’elle n’enveloppe aucune unité, elle n’est unité que de ce par quoi elle « procède » : les unités supérieures, et d’abord immédiatement de l’âme rationnelle. En tant qu’elle est développement sans être en elle-même enveloppement, elle est éparse, dissémination de l’être, et par elle-même inapte à quelque connaissance que ce soit :

“Le sens de l’âme sent sensiblement, et il n’y aurait rien de sensible si l’unité du sens n’existait pas : mais cette sensation est confuse et grossière, éloignée de toute différenciation. En effet, le sens sent et ne discerne pas. En effet, toute différenciation (“discrétisation”) provient de la raison ; car la raison est l’unité du nombre sensible. Si donc on discerne par le sens le blanc du noir, le chaud du froid, l’aigu de l’obtus, ce sensible-là de ce sensible-ci, cela dérive de la propriété de la raison. C’est pourquoi le sens comme tel ne nie pas, nier en effet un acte de différenciation : il affirme seulement que du sensible est mais non celui-là ou celui-ci.” (*Conj.* I,8)

Ainsi, sans la raison, il ne peut pas y avoir unité d’une sensibilité, et aussi bien aucune perception une du divers. Les corps constituent donc le domaine de l’éparpillement et de la confusion.

2. Mais loin d’être pour cela condamnable, la déchéance de l’unité dans l’altérité corporelle est la condition même de la réalisation de l’esprit : le sensible ou le corporel, en tant que dissémination, inconsistance *per se*, stimule l’âme rationnelle qui parvient sous cette impulsion nécessaire de l’expérience corporelle, à la conscience de son essence et de ses possibilités.

Dans *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, au chapitre sur “la problématique sujet/objet”, Ernst Cassirer montre comment ce point est central et inaugural du point de vue de la théorie de la connaissance à la Renaissance car l’expérience sensible n’invalidé plus alors toute prétention au savoir vrai, comme c’était notamment le cas au Moyen Age, rendant caduque et vaniteuse toute démarche scientifique depuis Augustin. “L’expérience sensible, écrit Cassirer à ce propos, joue le rôle de la médiation propre à la raison scientifique : elle est son champ d’activité et de vérification. La différence qu’il y a entre raison et expérience n’est rien d’autre qu’une différence de direction.” Mais, ce faisant, et en s’appuyant également sur les œuvres de Léonard de Vinci et de Galilée, Cassirer semble réduire la portée de cette révolution inaugurée par Cues à sa dimension strictement scientifique, même s’il insiste par ailleurs sur le lien entre la philosophie cusaine et l’Idéalisme allemand qui précisément la redécouvrira. Or, chez Cues, si la science de la nature n’est plus l’objet d’une condamnation de type augustinien, elle ne saurait pas non plus encore être à elle-même sa propre fin, si ce n’est à reconnaître déjà que la connaissance de la nature « participe » et est le moyen de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu.

A. Dans le *De Mente*, Cues développe ou précise ce qu'il esquissait dans le *De Conjecturis* quelques années auparavant. Dans le chapitre 4, il examine précisément les fonctions et rapports de l'âme, entendue comme âme rationnelle ou âme humaine, et le corps. Il le fait en discutant les thèses platoniciennes (*Phédon*, 249b et *Ménon*, 80d) et aristotéliennes, en s'appuyant très nettement sur la thèse d'Aristote dans le *De Anima*, en particulier en comparant la puissance propre de la pensée qui est sa capacité de s'assimiler à la puissance visuelle qu'étudie Aristote.

"L'admirable puissance de la pensée réside dans la force assimilative" (*De Mente*, 4)

En effet, "la pensée est cette puissance qui, encore que dénuée de toute forme notionnelle, peut cependant, si elle est stimulée, s'assimiler toutes formes et produire des notions de toutes choses" (*De Mente*, 4)

La pensée humaine est donc image de la simplicité infinie, image de Dieu, en tant qu'elle s'assimile toute diversité en créant le monde des concepts. Elle a en elle de quoi progresser de façon innée, à la condition cependant d'avoir un corps qui lui donne accès au monde des créatures de Dieu, par le moyen de la sensibilité :

"Indubitablement, Dieu a mis notre pensée en ce corps pour qu'elle y fasse des progrès. Il faut donc dire qu'elle tient de Dieu tout ce qui lui permet de progresser. C'est pourquoi il ne faut pas croire que l'âme ait possédé des notions innées qu'elle aurait perdues dans le corps, mais plutôt qu'elle a besoin du corps pour que la puissance qui lui est innée passe à l'acte." (*De Mente*, 4)

Et encore : "La puissance de la pensée, qui est une puissance compréhensive des choses, ne saurait exercer ses opérations que stimulée par les réalités sensibles et ne saurait être stimulée sans l'entremise des fantômes sensibles. Elle a donc besoin d'un corps organisé, et tel que sans lui la stimulation serait impossible." (*De Mente*, 4).

Le corps n'est donc pas un obstacle à la pensée, mais il est au contraire, à proprement parler, ce qui rend possible l'opération de pensée comme puissance compréhensive et force assimilante. Sans le corps, la pensée resterait en puissance, comme la vue dans les ténèbres. C'est paradoxalement le corps, lieu en soi d'une perception confuse et indistincte, en tant que support de la sensibilité, qui va la stimuler, l'éclairer et l'orienter, lui donner les premiers objets sur lesquels s'exercer, lui permettant le passage à l'acte de la puissance par sa stimulation. Force assimilative, la puissance de la pensée ne peut s'assimiler les formes qu'en passant par le corps.

"La pensée est une puissance endormie jusqu'à ce que l'étonnement qui vient des choses sensibles l'éveille et la mette en mouvement." (*De mente*, 5)

"La pensée est un sorte de semence divine enveloppant notionnellement en sa puissance les modèles de toutes choses. Dieu de qui elle tient cette puissance, au moment même où il lui donna l'être, la plaça par conséquent dans une terre convenable

où elle pût fructifier et par elle-même développer rationnellement le tout des choses.”  
(*De mente*, 5)

“La raison se sert donc du sens comme d’un instrument pour discerner les choses sensibles” (*Conj.* I,8)

Nous devons pourtant faire au moins deux remarques sur ce qui précède :

#### Première remarque

Le statut du corps n’est cependant pas clair. Il se trouve embarrassé des développements effectués au chapitre 5 du *De Mente*, car le rapport de l’âme au corps y apparaît comme double :

“La fonction de la pensée en ce corps est aussi, écrit Cues, de donner vie au corps et c’est pourquoi on l’appelle âme. La pensée est donc une puissance qui enveloppe en elle-même toutes choses à sa manière et elle est aussi une puissance animatrice par laquelle elle anime le corps.”

La pensée n’est pas simplement une certaine puissance de l’âme mais la substance vivante. Elle est l’âme elle-même étant pour elle-même comme unité de toutes ses facultés en puissance. Sur ce point au moins, Cues se distingue d’Aristote dans le *De Anima*. Mais, en identifiant la pensée (la *mens*) à l’âme comme puissance animatrice du corps, et en faisant de la pensée une caractéristique exclusive de l’homme, comment Cues peut-il penser l’animation des corps animaux ? En fait, n’est pas exclue pour l’animal toute puissance de discernement, à partir des perceptions confuses du corps. Il y a un discernement animal qui lui permet d’accomplir sa vie animale à partir de ses perceptions confuses. “Davantage, les mouvements des animaux d’un lieu à l’autre, conséquemment au fait que, par les mouvements, les animaux diffèrent des plantes, doivent être décrits non seulement pour les besoins du corps mais pour ceux de l’âme. Car un animal change de lieu non seulement afin de trouver sa nourriture, mais également dans celui de parfaire les opérations de son âme. Un animal dépasse un autre en rapidité, dans la chasse, ou en industrie, non seulement parce que ces caractères sont nécessaires à la préservation de sa constitution corporelle, mais également parce que son esprit les requiert.” (*Conj.* II, 10) Mais ce discernement animal, qui est aussi puissance animatrice du corps, est moindre et ne permet nullement de produire des notions vraisemblables, source d’une science. Comme le font remarquer Maurice de Gandillac et J. Koch, il convient d’entendre ici vraisemblable, non au sens de ce qui a l’apparence du vrai, mais de ce qui constitue un analogue au vrai. Par là même, le corps se trouve redéfini comme matière en tant qu’informée par une âme, ce qui lui donne son unité, et en tant que dotée de sensibilité, du fait de la présence de l’âme, et en vue de l’âme.

#### Deuxième remarque

Mais, comme le dit Cues dans les *Conjectures* II, 10 : “De la même manière, l’homme est doué d’un pouvoir de raison, non pas dans le but de savoir comment

semer, planter, faire du commerce, construire, filer, faire la cuisine conformément aux besoins de son corps, mais bien plutôt le suprême artificier fait que cette nature raisonnable descende dans le corps afin que le corps monte dans une nature raisonnable. Car le corps sensible est assujéti à la raison et le corps est fait pour réaliser ces tâches seulement pour l'emploi de son esprit. Car de même que l'on voit le corps chercher une telle nature raisonnable pour ses propres besoins, de même cet esprit subtil exige ce corps noble qui a ces besoins. Il n'y a pas d'esprit pour le corps sans que le corps ne soit pour l'esprit : l'esprit retourne donc à lui-même. Donc chaque animal sensible diffère d'un autre par le moyen d'une différence qui l'accompagne, qui procède de la différence entre son esprit et son corps." (*Conj.* II, 10)

Il apparaît dès lors que "la pensée est la forme du discernement animal et sa perfection". Par quoi l'homme occupe une position médiane et médiatrice entre le monde inférieur et le monde supérieur. "Nos pensées sont le terme de la perfection de la nature inférieure et le point de départ de la nature supérieure." (*De Mente*, 14). C'est pourquoi l'homme est le principe médiateur de la création dans son ordre propre (l'ordre de ses notions), de son gouvernement et de sa conservation. Là encore, cette thèse cusaine trouve une de ses sources dans le néo-platonisme, dans les *Ennéades* IV, 4, 3 et 6, 3, 5, où l'homme fait lien entre les deux mondes, le monde intelligible et le monde sensible. Cette thèse était déjà présente dans la christologie, dans le troisième livre de la *Docte Ignorance*, qui se terminait sur une topique plotinienne de l'âme comme lien du monde supérieur et du monde inférieur, et où le Christ est décrit comme l'homme maximal, médiateur entre les hommes et Dieu. L'homme est un microcosme. "La nature humaine enferme en elle la nature intellectuelle et la nature sensible et resserre en elle l'univers : elle est un microcosme, ou petit monde, comme le nommaient les anciens, avec raison" (*Doct. Ignor.* III, 3) C'est encore cette conception de l'homme comme microcosme qui est développée dans les *Conjectures* II,16.

B. Cette place médiane de l'homme dans la nature n'est pas statique mais dynamique, ce qui fait de l'homme non pas simplement une médiété dans la création, mais une véritable médiation : cela résulte de l'activation de la puissance notionnelle de la *mens* raisonnante, soit donc comme nous l'avons vu précédemment de cette activation sous la stimulation corporelle. Il y a donc une nécessité de la corporéité. Si la corporéité va de pair avec une déchéance ou une dégradation ontologique, c'est celle-ci qui est la condition même de l'activité de la *mens*. Le corps est la condition de l'assimilation de l'esprit humain, par quoi il se réalise comme esprit humain en produisant des notions et des conjectures des choses, similitudes des choses créées par Dieu. En effet, par là, l'homme réalise par lui-même son être en puissance « d'*imago dei* » (*Genèse* I, 7) car "le monde de nos conjectures se tient dans le même rapport vis-à-vis de notre esprit que le monde réel vis-à-vis de Dieu" et "le monde de nos conjectures se tient dans le même rapport vis-à-vis du monde réel que notre esprit vis-à-

vis de Dieu”. Cette production humaine de concepts ou de notions produit un double rapport image/modèle du fait de ce que notre esprit humain appartient lui-même au monde réel.

Les esprits divin et humain sont cause car ils sont forme du monde créé ou produit. Ils transmettent comme unité leurs êtres à leurs créations et ont en eux-mêmes leurs propres fins.

La science du monde sensible change donc aussi par là de statut et acquiert une dignité : sa recherche n’est plus l’effet du péché originel, elle n’est plus le signe de la vaine *cupiditas* humaine, telle que la dénonçait Augustin. Même conjecturale, même approximative et indéfiniment approximative, même s’il peut y avoir progrès, même si donc est maintenue l’impossibilité de toute exactitude. Car la science humaine constitue l’image de l’univers réel, par quoi l’homme, en produisant des notions de toutes choses, réalise sa nature « d’*imago dei* »: c’est bien au contraire à reconnaître le caractère approximatif de sa science que l’homme cesse d’être dans la *cupiditas*, d’être dans le vain désir d’égaliser Dieu, pour enfin se réaliser comme *imago dei*, car l’image est toujours plus ou moins non-identique.

Par là même enfin, le monde sensible des corps acquiert une certaine dignité car il est reconnu comme théophanie. Certes, Cues écrit, dès le début des *Conjectures*, que “la précision de la vérité est inaccessible. En conséquence, toute assertion positive humaine à propos du vrai est une conjecture. La déchéance, [hors] de la pureté de la vérité, de [notre] faible appréhension induit que nos affirmations sur le vrai sont des conjectures.” ; mais il poursuit en ajoutant que “la vérité inaccessible est donc connue par l’altérité conjecturale, et cette conjecture de l’altérité est [également] connue dans la plus simple unité de la vérité.” (*Conj.* I, 1)

Mais cette (re)connaissance de soi et de Dieu est elle-même encore l’aboutissement de l’activité de la *mens*, ou de l’esprit humain, qui forme en soi, par l’approfondissement et la poursuite de son propre processus mesurant, qui s’origine dans le monde sensible auquel elle est présente dans un corps, la conjecture de ces quatre unités (Dieu, intelligence, âme, corps).

En effet, “comme l’âme est l’unité des choses sensibles, tout ce qui est sensiblement divers est un en elle. Les quantités ou les qualités sensibles ou corporelles se tiennent de telle sorte que l’unité de tous est le concept rationnel d’âme, de l’unité dont ils proviennent, et ainsi de même des choses singulières sensibles. Ainsi, les choses qui sont sensiblement diverses, autres et opposées ont une raison une, qui, par la variété de ses restrictions, produit la variété des choses sensibles.” (*Conj.* I,7)

La saisie de cette unité ne peut se faire qu’ “en énigme et en miroir” selon la parole paulinienne, souvent citée par Cues, de l’*Épître aux Corinthiens*, I,13, c’est-à-

dire : confusément, à partir du sensible divers. La raison ne se saisit elle-même que dans le dynamisme de son opération qui est d'opposition et de discrimination, elle se saisit alors autre que tous ces autres qui sont sensibles, et par là s'élève à l'unité d'elle-même, dans son identité et sa différence d'avec les corps qui procèdent d'elle. Et ainsi, la raison, l'âme raisonnable s'élève déjà au-delà d'elle-même, vers l'intelligence qui admet la coïncidence et l'identité des contraires. "C'est la voie pour avancer dans les recherches, si tu veux que [tes] conjectures parviennent au plus vrai." (*Conjectures*, I, 7)

Or, nous le voyons bien, cette réflexivité de l'âme raisonnable est favorisée ou stimulée elle-même par la dernière unité, l'unité corporelle ou sensible :

"l'unité sensible à laquelle n'est ouverte aucune voie ultérieure pour progresser, se retourne vers en haut ; car la raison descendant dans le sens, le sens revient dans la raison. Et en cela, remarque la progression régressive : en effet, le sens revient dans la raison, la raison dans l'intelligence, l'intelligence en Dieu, où sont le commencement et l'achèvement dans un cercle parfait. Le nombre sensible revient donc au commencement de son unité afin de pouvoir atteindre par lui l'intelligence, et par l'intelligence, Dieu, la fin des finis. L'âme ou la raison est la fin des choses sensibles." (*Conj.* I, 8)

En effet, "seule la raison est la mesure de la multitude de la grandeur et de la composition, de sorte que, si elle est enlevée, rien de celles-ci ne subsiste, de même que si l'entité infinie est niée, il est évident que les entités de toutes les choses sont également niées. C'est pourquoi l'unité de l'esprit complice en soi toute multitude, et son égalité toute grandeur, ainsi que son lien toute composition. Donc l'esprit, en tant que principe unitrine, explique d'abord la multitude à partir de la puissance de [son] unité complicative, mais cette multitude est génératrice de l'inégalité et de la grandeur. C'est pourquoi, dans cette multitude primordiale, l'esprit chasse (c'est-à-dire recherche) les grandeurs ou les perfections des nombres entiers, différentes et inégales. Ensuite il progresse à partir d'elles vers la composition. Notre esprit est donc un principe discriminant, proportionnant et composant." (*Conj.* I, 1)

Présente au monde, la pensée finit par se prendre pour objet, et se faisant, elle découvre en elle-même, par sa propre activité, ce qu'elle est. Elle se connaît alors comme image (*imago dei*), miroir vivant, et non pas seulement comme enveloppement des notions.

"La première unité est totalement absolue, mais la dernière, délaissant toute absoluité, est restreinte autant qu'il est possible : la seconde est grandement absolue et peu restreinte ; la troisième peu absolue et grandement restreinte. C'est pourquoi, de même que l'intelligence n'est pas totalement divine ou absolue, de même l'âme rationnelle ne délaisse pas totalement toute participation à la divinité, de sorte que l'esprit distingue et relie en même temps toutes les choses dans une progression

bidirectionnelle admirable, dans laquelle l'unité divine et absolue descend par degrés dans l'intelligence et la raison et l'unité sensible restreinte s'élève par la raison et l'intelligence." (*Conj.* I,7)

Cette prise de conscience de soi de la *mens*, qui passe par une réflexivité et un retour sur soi, un mouvement en intériorité de l'âme, implique d'abord, nous avons essayé de le montrer, une extériorisation, dans et par le monde sensible des corps. C'est pourquoi, Ernst Cassirer a parfaitement raison lorsqu'il avance, dans le premier chapitre d'*Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, que "l'esprit n'entrera en possession de lui-même, ne prendra la mesure de ses propres forces qu'en s'ouvrant au monde, en se donnant à lui sans réserve. La nature sensible elle-même, avec la connaissance sensible, n'est plus quelque chose d'absolument inférieure puisqu'elle constitue l'amorce, la première incitation de l'activité intellectuelle." Nous pouvons ajouter que cette amorce n'est pas même occasionnelle, mais essentielle : la science de la nature est le seul moyen d'accéder à un savoir, tout approximatif certes, mais à un certain savoir de Dieu.

### Conclusion

1. La place que Cues accorde au corps dans son rapport à l'âme rationnelle est étonnante. Car si les corps constituent une déchéance, par leur constitution même en multiplicité et en altérité, ils apparaissent aussi comme le moyen même de la révélation divine pour l'esprit humain qui accède par là à la juste connaissance de sa place et de son rôle dans la création, comme miroir vivant de Dieu et du monde. En cela, le monde sensible apparaît être, comme dans le *Peri physeon* de Scot Erigène, une théophanie que la *mens* humaine doit découvrir, en construisant ses conjectures. Les corps acquièrent par là une nouvelle dignité, qui rend également digne leur science. Et en ce sens, Cassirer a entièrement raison de voir en Cues une première figure de l'esprit renaissant. Il n'est sans doute pas anodin que la deuxième partie du *De Conjecturis* s'intéresse particulièrement à la composition chimique du monde d'une part, et à la vie d'autre part, de même que le *De Idiota* s'achève par une quatrième partie concernant un véritable plan d'expérimentations avec la balance. Il ne faut cependant pas mésestimer que les sciences de la nature n'acquièrent ici qu'une autonomie qu'on pourrait appeler instrumentale, c'est essentiel pour leur développement, mais leur finalité leur reste extérieure.

En outre, la prégnance de la double tradition néoplatonicienne et augustinienne à laquelle puise Nicolas de Cues emporte avec elle un jugement ambigu sur le corps, occasion de la perte de soi : nous trouvons ce jugement dans la *Docte Ignorance* en III, 10 par exemple : "Ici-bas, l'esprit est absorbé dans le corps. L'âme est alourdie par le corps" ; mais aussi jusque dans l'exposition de la théorie cusaine de la connaissance : "La vie des sensibles dévie de la voie du retour et de la fin, quand elle

s'éloigne de l'unité de la raison, de même la raison dévie lorsqu'elle s'en va loin de l'unité de l'intelligence, de même l'intelligence, si elle se détourne de l'unité absolue, qui est la vérité, vers ailleurs." (*Conj.* I, 8) "Encore qu'en l'absence du corps elles ne puissent être stimulées au progrès intellectuel, cependant, par manque de soin, parce qu'elles se détournent de l'objet, parce qu'elles sont attirées vers des choses variées et diverses, et à cause des inconvénients corporels, elles perdent les notions. Car les notions que nous acquérons ici-bas, en ce monde variable et instable, selon les conditions d'un monde variable, n'ont pas été fixées de façon ferme." (*De Mente*, chap. 14)

Mais ce n'est pas le corps qui en soi source de péché. C'est l'attitude inconstante face au corps. Le corps n'est que l'occasion pour une âme d'en rester à l'éparpillement de l'être. Plus fondamentalement, il est la condition indépassable de la prise de conscience et de la connaissance de soi de la mens discriminante. Et du point de vue de la perfection de la création, comme du point de vue de la réalisation de cette connaissance de soi, même la diversité des points de vue humains, résultants de cette plus ou moins grande attention accordée au corps et à l'âme, est requise : car c'est par la différenciation qu'il peut y avoir élévation.

Ainsi, Cues ne peut-il plus suivre Augustin lorsque celui-ci, dans le *De Trinitate*, XIV, 7, dit la phrase devenue célèbre : "Ne va point au dehors, rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité" (cité par Cassirer (1983, 164)). Au contraire, il faut aller dehors, expérimenter le monde sensible des corps pour pouvoir trouver en soi cet homme intérieur dont parle Augustin.

2. C'est dans ce processus de différenciation et d'identification des âmes à partir des différenciations corporelles que peut s'inscrire la signification de la christologie cusaine telle qu'elle est exposée dans la *Docte Ignorance* III, en particulier en III, 3 et III, 4 où est thématiqué le microcosme humain. L'homme est microcosme, image vivante de Dieu, en tant qu'il reflète en lui, par l'unité du monde de ses concepts, l'unité du monde créé. Il est le maximum du monde inférieur et le minimum du monde supérieur. Dans cette hiérarchie, le Christ est l'expression suréminente ou parfaite de toute l'humanité. Ainsi Ernst Cassirer peut-il écrire : "La conscience de la différence inclut la médiation de la différence. Cette médiation, toutefois, ne signifie évidemment pas que l'infini, l'être absolu entre dans une relation quelconque avec la conscience de soi empirique finie. Au moi empirique doit être substitué un moi universel, l'homme comme existence individuelle, le contenu spirituel de l'humanité. Et c'est précisément le contenu spirituel universel de l'humanité que le cusain reconnaît dans le Christ : il est cette nature médiante, qui rassemble fini et infini, dans une unité essentielle, non contingente." (Cassirer, 1983, 53))

En quoi le Christ se tient par rapport aux hommes comme la tête par rapport aux membres d'un corps. En quoi prend tout son sens l'idée de l'Eglise catholique comme unité du corps mystique du Christ.

3. La notion de corps, en tant qu'objet de différenciation et de première unité, constitue en outre le point de jonction de la théorie cusaine de la connaissance, telle qu'elle est exposée à titre principal dans le *De Conjecturis* (1440-1444) et à titre complémentaire dans le *De Idiota* (1450), avec la théorie politique cusaine, telle qu'elle est exposée dans le *De concordantia catholica* (1433). Est en effet développée dans ce premier ouvrage la thèse du consentement et du consensus universel, légitimant le conciliarisme et, plus loin, des pratiques démocratiques, à partir de la conception de l'Eglise comme corps mystique du Christ. C'est cette même conception et la même exigence de réaliser concrètement le consensus, c'est-à-dire de réaliser l'unité du corps politique dans sa différenciation, qui amèneront historiquement Cues à délaisser les partisans du conciliarisme, incapables du moindre accord, pour le parti du Pape. C'est d'ailleurs cette même conception qui l'amènera encore en 1453, à la chute de Constantinople, à rédiger *la Paix de la foi*, où il défend l'unité de la foi dans ou sous la diversité des rites. Le texte suivant des *Conjectures* II,10 me paraît pouvoir justifier une telle constance politique, au-delà des apparences : "Il est nécessaire que chaque esprit diffère de chaque autre esprit et que chaque corps diffère de chaque autre corps. Quoiqu'il en soit, il n'y a pas de différence sans accord. Il s'ensuit qu'il est nécessaire que chaque esprit soit en accord et diffère avec un autre esprit. Mais cet accord ou désaccord ne peuvent se produire de façon égale. Un esprit s'accorde avec un deuxième esprit, mais pas avec un troisième, et avec aucun autre esprit il ne s'accorde à aucun égard de façon maximale ou de façon minimale. Donc, du moment où un esprit donné diffère d'un autre de telle manière qu'il pourrait toujours moins différer (par les moyens d'une différence qui pourrait toujours être inférieure, mais sans que cette progression puisse continuer à l'infini), il diffère par une relation comparative disproportionnée, de telle façon que la relation comparative entre la nature d'un esprit et celle d'un autre pourrait toujours être plus étroite, sans qu'il y ait progression à l'infini. Il s'ensuit qu'une différence précise de relation comparative est inatteignable. Il s'ensuit qu'un esprit s'accorde avec un autre esprit dans les termes qui sont ceux d'une différence concordante."