

LE DIEU OMNIVOYANT ET L'OBJET DE SON VOIR CHEZ NICOLAS DE CUES

Pedro Calixto¹
William D. Sversutti²

« Daz ouge, da inne ich got sihe,
daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet :
mîn ouge und gotes ouge das ist éin ouge
und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen. »³

Résumé : Cet article a comme objectif analyser les liens possibles entre deux thèmes de grande relevance de la philosophie de Nicolas de Cues : la théophanie comme manifestation de Dieu et la *filiatione dei* ou *visio Dei*, comme modes de clairvoyance de l'infini divin. Cette « voie divine » de la connaissance est la fin d'un voyage où la créature « court » vers le fondement radical qui se révèle em tant que présence infinie dans le fini grâce une « vision » intellectuelle. Le principe de la non-contradiction doit donc être remplacé par celui de la coïncidence des contraires ; cependant, ce dernier doit finalement être dépassé par l'ignorance savante. A son tour, selon Nicolas de Cues, dans cette vision théophanique, le « ne pas savoir » de la créature coïncide avec le « savoir » que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire de sa connaissance de soi comme infini et non pas en tant qu'une chose parmi d'autres. Dans la tradition néoplatonicienne latine, l'univers théorique où gravitent les concepts de *monè*, *proódos* et *epistrophé* (manence, procession et retour), Nicolas de Cues apporte cependant des nouveautés par rapport à ses prédécesseurs, comme Jean Scot Erigène, puisqu'il se lance dans une tentative ambitieuse d'utiliser la négativité comme outil d'un « discours ignorant » radical, c'est-à-dire un discours qui cherche une expression positive de la « racine » de cette relation paradoxale Créateur-créature. A travers l'itinéraire d'élaboration des noms divins et des énigmes de plus en plus « capables » d'orienter l'intellect vers cette vision du principe incompréhensible dans sa relation active de création/vision avec l'Univers, le Cardinal parcourt le chemin philosophique proposé dans son *De coniecturis* : une recherche sans fin de l'expression

¹ Professeur de Philosophie Médiévale à l'Université Federale de Juiz de Fora. Doctorat à l'Université de Paris Sorbonne, sous-orientation du professeur Jean-François Courtine et Moacyr Ayres Novaes, post-doctorat par Université de São Paulo sous l'orientation du prof. Moacyr Ayres Novaes. Université de São Paulo. Professeur de Philosophie. Courriel: <pedro.calixto@ufjf.br>.

² Doctorant à l'Université Federale du Paraná sous l'orientation du professeur Pedro Calixto et professeur Lúcio Souza Lobo. Courriel: <williamsversutti@gmail.com>. Ce travail a été réalisé avec le soutien de la Coordination pour le perfectionnement du personnel de l'enseignement supérieur - Brésil (CAPES) - Code de financement 001.

³ Maître Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* ; édition de J. Quint, München : C. Hanser, 1969, *Pred.* 12, 5-8 :

positive de Dieu à travers la négativité visant dépasser l’anonymat classique qui caractérise la tradition néoplatonicienne.

Mots-clés : Nicolas de Cues, Visio de Dieu, Docte ignorance, infini, néoplatonisme

Resumo: No presente artigo, são avaliadas as possíveis conexões entre dois temas de relevância da filosofia cusana: a teofania como manifestação de Deus e da filiatione dei, ou visione dei, como modos de vidência da infinitude divina. Esse “modo divino” de conhecimento é o fim de um percurso em que a criatura “corre” de volta ao fundamento radical e que se desvela enquanto presença do próprio infinito no finito, mediante uma “visão” intelectual. O princípio de não-contradição deve, assim, ser superado pelo da coincidência dos opostos; todavia, este último deve, enfim, ser transcendido pela douta ignorância. Por sua vez, segundo Nicolau de Cusa, nessa visão teofânica, o “desconhecer” da criatura coincide com o “conhecer” que o próprio Deus tem de si mesmo, isto é, de seu auto-conhecimento como infinitude e não enquanto uma coisa dentre as outras. Seguindo a tradição do neoplatonismo latino, universo teórico onde orbitam os conceitos de *moné*, *proódos* e *epistrophé* (manência, processão e retorno), Nicolau de Cusa traz, no entanto, novidades em relação aos seus antecessores, como Jean Scot Erígena, uma vez que se lança numa tentativa desafiadora de utilizar-se da negatividade como ferramenta para um “discurso ignorante” radical, isto é, um discurso que busca uma expressão positiva da “raíz” dessa paradoxal relação Criador-criatura. Mediante o itinerário de elaboração de nomes divinos e enigmas cada vez mais “capazes” de encaminhar o intelecto àquela visão do incompreensível princípio em sua relação ativa de criação/visão com o Universo, Cusa percorre, durante seu próprio percurso filosófico, a sua própria proposta já presente no *De coniecturis*: uma busca interminável da expressão positiva de Deus mediante a negatividade.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa, Visão de Deus, Douta ignorância, infinito, neoplatonismo.

Introduction

La *via negationis* est chez Jean Scot ce qui permet à la pensée du Principe de ne pas rester dans une pure indétermination. Conçue comme puissance, la négation fonde le monde comme auto-affirmation de Dieu. Cette assimilation de la négation et de la puissance créatrice de la divinité va jouer un rôle déterminant dans la pensée

cusaine, en particulier dans ses œuvres tardives comme le *Triologus de Possesit* et le *De li Non-aliud*.

Nous allons, dans cette étude consacrée à Nicolas de Cues, démontrer comment la présence active de la négation en tant qu'élément central des noms divins proposés par Nicolas de Cues, tout en rendant possible une perception théophanique du monde, engage cependant la pensée dans une démarche interprétative qui tend vers la "vision" de Dieu, c'est-à-dire vers la vision de la source de la visibilité en général.

*Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis, seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio.*⁴

I – DEIFICATIO ET VISION DE DIEU CHEZ NICOLAS DE CUES

Cet extrait du *De li Non-Aliud* dévoile deux éléments importants hérités du néoplatonisme érigénien qui permettent de comprendre la philosophie de Nicolas de Cues: tout d'abord, le monde se définit chez lui comme une manifestation divine (*se ipsam manifestantis ostensio*); en outre, cette conception du monde comme théophanie est pensée à partir des catégories épistémologiques (*sese definientis, seu lucis*).

D'après ce passage, il semble impensable de risquer une conjecture sur l'Inapparent. Une pareille entreprise serait bien évidemment insensée, et ce pour deux raisons: premièrement, s'il s'agit d'une "conjecture" du non-manifeste, cela présuppose que le manifeste lui-même n'est pas atteint tel qu'il est ; deuxièmement, si jamais la spéculation philosophique réussissait à atteindre l'Inapparent, il ne serait alors plus caché. C'est le paradoxe inhérent à la définition érigénienne de théophanie, mais qui s'enracine plus profondément dans la notion même de phénomène.

Et pourtant, certaines œuvres de Nicolas de Cues, en particulier celles où il nous propose des formulations originales des noms divins tels que *Non-Aliud* ou *Possesit*,

⁴ *De li Non aliud, Propositiones, duodecima*, 4-6. Ed. Meiner. t. XIII, p. 63. ; traduction : " La créature est donc la manifestation du Créateur même se définissant, ou de la lumière, qui est Dieu, se manifestant elle-même ".

forge la forte conviction que la pensée du Cardinal s'inscrit dans une quête du divin qui dépasse les limites imposées par Jean Scot à la notion de théophanie.

L'extrait du *De Apice Theoriae* que voici laisse peu de doute en ce qui concerne l'aspiration profonde de la pensée tardive du Cusain :

CARDINALIS : [...] Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid quaereret, utique non quaereret. Ego igitur - sicut omnes studiosi - quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quidditas, quae tantopere quaeritur.

PETRUS : Putasne quod reperiri possit ?

CARDINALIS : Utiq. Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra.

PETRUS : Si hactenus nemo reperit quid, ultra cunctos tu conaris ?

CARDINALIS : Puto multos aliquantulum et vidisse et in scriptis visionem reliquisse. Nam quidditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita ? Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus, lecta remotis, videri.⁵

Or, si Nicolas de Cues est aussi conscient que son effort de réflexion représente une avancée vers la connaissance de Dieu, c'est, croyons-nous, que sa pensée constitue une percée importante vers la vision de Dieu, percée qui va au-delà d'une simple reprise des positions de ses prédécesseurs concernant la science divine.⁶

⁵ *De Apice Theoriae*, § 2-3 ; édition Meiner, t. XII, p. 118-119. Traduction : « Le Cardinal : [...] Celui qui cherche quelque chose (quid) ! S'il ne cherchait quelque chose ou une chose, il ne chercherait pas. Moi donc - comme les chercheurs - je cherche quelque chose, parce que je désire avec force savoir, qu'est-ce que le quid ou la quiddité, qui est tant recherchée.

Pierre : Vous pensez que la quiddité peut être trouvée ?

Le Cardinal : Oui, en effet. Car la motivation qui est présente chez tout élève n'est pas vaine.

Pierre : Etant donné que jusqu'à maintenant personne n'a trouvé la quiddité, seriez-vous en train de tenter quelque chose au-dessus de tous les autres ?

Le Cardinal : je pense que plusieurs hommes ont vu cela dans une certaine mesure et ont laissé dans leurs écrits leur vision de cela. Car si la quiddité, qui toujours a été vue et est présentement vue, et sera vue, était complètement inconnue, comment est-ce qu'elle pourrait être vue, si elle était inconnue ? Et ainsi, un certain sage a dit qu'elle est vue par tout homme et à la fois par aucun. »

⁶ *De li Non-Aliud*, V, § 29-40 ; édition Meiner, t. XIII, p. 11-12. *NICOLAUS : Recte in Deum aciem iecisti per 'non aliud' significatum, ut in principio, causa seu ratione, quae non est alia nec diversa, cuncta humaniter visibilia conspiceres, quantum tibi nunc quidem conceditur. Tantum autem conceditur, quantum ipsum 'non aliud', scilicet rerum ratio, tuae se rationi seu menti revelat sive visibilem exhibet ; sed hoc nunc medio per 'non aliud', quia sese definit, revelavit clarius quam antea. Nam quo pacto mihi se visibilem*

En effet, à partir du *De Visione Dei*, écrit en 1453, une fois que le principe de la coïncidence des opposés de la docte ignorance a été bien acquis, [notamment avec les ouvrages *De Docta Ignorantia* (1440), *De Coniecturis* (1440-44), *De Deo abscondito* (1444) et la trilogie *Idiota de Sapientia*, *Idiota de Mente*, *Idiota de Staticis Experimentis* (1450)], Nicolas de Cues consacre tous ses efforts à une quête inédite des noms divins⁷ qui, sans rompre avec les acquis de ses ouvrages précédents, constitue néanmoins une réelle tentative pour atteindre, énoncer et donc faire voir l'Invisible en tant que foyer de toute manifestation.

Les ouvrages typiques de cette dernière période sont : le *De Visione Dei* (1453), *De Aequalitate* (1459), *Triologus de Possess* (1460), *De li Non-Aliud* (1462), *De Venatione Sapientiae* (1462), *Compendium* et *De Apice Theoriae* (1464)⁸.

Les noms divins forgés par Nicolas de Cues exercent dans ses derniers ouvrages une double fonction dans deux registres différents : (a) ils doivent remplir la condition de possibilité de la vision de toute chose d'une part ; (b) mais en même temps, ces noms ont pour objectif de nous conduire vers la vision du Principe lui-même. Le Principe du manifeste peut non seulement être vu, mais cette vision est la condition de

praestiterit, in libellis pluribus legere potuisti : nunc autem in hoc aenigmate significati ipsius 'non aliud' per rationem potissimum illam, quia se definit, fecundius et clarius, adeo ut sperare queam ipsum Deum sese nobis aliquando sine aenigmate revelaturum. Un autre texte est encore plus net sur ce sujet. Il s'agit du Triologus de Possess, § 15 ; édition Meiner, t. XI 2, p. 19-20. Ducit ergo hoc nomen speculantem [Possess] super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omniscognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium. Quando enim supra se ipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor et reperit se amplius non habere accessum ad invisibilem deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla luce rationis suae videatur, tunc exspectat devotissimo desiderio solem illum omnipotentem et per sui ipsius ortum pulsa caligine illuminari, ut invisibilem tantum videat quantum se ipsum manifestaverit. Sic intelligo apostolum deum a creatura mundi intellecta, puta quando ipsum mundum creaturam intelligimus et mundum transcendentem creatorem ipsius inquirimus, se manifestare ipsum ut creatorem suum summa formata fide quaerentibus.

⁷ Nicolas de Cues ne se contente plus de reprendre les noms divins traditionnels, comme par exemple les transcendants. Sa quête des noms divins le conduit à conjecturer des noms tout à fait inédits, comme *Non-Aliud*, *Possess*, que nous aurons l'occasion d'étudier à la fin de cette section.

⁸ Il est important de noter que cette dernière période a été précédée d'une recherche intense de la solution de la quadrature du cercle : *De circuli quadratura* (1450), *De Mathematicis complementis* (1454), *Dialogus de circuli quadratura* (1457), *De caesarea circuli quadratura* (1457), *De Mathematica perfectione* (1458). Après avoir démontré que l'insolubilité théorique de la quadrature du cercle avait pour base l'incapacité des mathématiques à dépasser le niveau rationnel, lequel reposait sur le principe de la non-contradiction, Nicolas de Cues se met alors en quête de noms divins contradictoires, comme *Possess* (coïncidence de puissance et d'acte) et *Non Aliud* (coïncidence d'identité et d'altérité).

l'existence de tous les autres modes de visibilité des créatures, ou, ce qui revient au même, la condition de l'existence du monde tout simplement.

Ce deuxième aspect de l'orientation de la pensée cusaine n'est pas en nette rupture avec la pensée érigenienne, à laquelle Nicolas de Cues doit un bon nombre de ses concepts.⁹ Mais Jean Scot défendait, contre la majorité de la tradition chrétienne, la thèse selon laquelle la vision béatifique serait elle-même théophanique, ce qui implique que l'Absolu, en tant que tel, demeure toujours voilé. C'est sur ce point que la pensée de Nicolas de Cues présente une nouveauté.¹⁰

Le *De Filiatione Dei*, œuvre écrite en 1445, fournit des éléments très importants pour comprendre la vision de Dieu.

Cet ouvrage identifie la filiation à la déification ou *théosis*. A l'instar de Maître Eckhart, Nicolas de Cues appuie sa conception de la déification sur l'exégèse du verset de l'Évangile de Jean, 1,12 : *dedit eis potestatem filios dei fieri*.¹¹ Cependant, il n'interprète pas cette divinisation de l'homme comme une identification de l'homme à Dieu, comme les termes '*dei-ficatio*' et '*théo-sis*' pourraient le laisser entendre.¹²

⁹ Pour les rapports entre Nicolas de Cues et Jean Scot, se rapporter à l'article de W. Beierwaltes : « *Eriugena und Cusanus* » in *Eriugena Redivivus*, 1987, p. 321-325.

¹⁰ Cf. *Commentaire de l'Évangile de Jean*. Commentant la formule johannique : 'Personne n'a jamais vu Dieu' (Jn 1,18), l'Érigène affirme : "que voient donc les âmes saintes des hommes et les saintes intelligences des anges quand elles voient Dieu, si elles ne voient pas ce Dieu même (*ipsum Deum*) qu'elles sont prétendues voir? [...]. Que verront-ils puisque Ambroise et Denys l'Aréopagite affirment très clairement et sans hésitation que Dieu, j'entends la Trinité suprême, n'est jamais apparu en lui-même à qui que ce soit (*nulli per seipsam unquam apparuisse*), n'apparaît jamais, n'apparaîtra jamais? Dieu apparaîtra dans ses théophanies (*apparebit in theophanis suis*), c'est-à-dire dans des apparitions divines en lesquelles, suivant le degré de pureté et de vertu d'un chacun, Dieu apparaîtra." Voir à ce sujet les précieuses remarques d'Emmanuel Falque, dans le chapitre IV de son article intitulé « Jean Scot Erigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité » ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, t. 86, n° 3, Juill.-Sept. 2002.

¹¹ Cf. Eckhart, *Expositio S. Evangelii S. Joannem*, § 159 ; édition A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, 1989, p. 286-288. *Et hoc est manifeste quod hic dicitur : dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Fieri, ait, filios dei ; fieri imperfectum est, moveri est ; filios perfectum est. In nomine ergo filii credit qui fidem habet, qui iam fit, sed nondum est filius, [...].*

¹² Cf. *De Filiatione Dei*, I, § 54 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 41-42 : *Igitur filiatio ipsa in multis filiis erit, a quibus variis participabitur modis. Multitudo enim unitatem varie participat in varia alteritate, cum omne existens in alio aliter esse necesse sit. Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit. Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae*

En outre, le fait d'associer la *théosis* à la *filiatio* confirme le caractère christologique de la démarche cusaine. Comme nous avons eu l'occasion de le dire, la pensée de Nicolas de Cues attribue une grande importance au concept d'incarnation. Cela aussi le rapproche de la pensée de Maître Eckhart : c'est le Verbe devenu chair qui ouvre à l'homme la possibilité d'une filiation divine.¹³

Fidèle à une longue tradition "intellectualiste" de la divinisation de l'homme¹⁴, Nicolas de Cues considère la "filiation" comme une vision intellectuelle intuitive de Dieu. Cette intuition de Dieu dépasse toute intuition du monde en tant qu'il

patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.

¹³ Cette déification est inconcevable sans la foi dans le Christ. Cf. *De Filiatione Dei*, I, § 52 ; édition Meiner, t. IV, opuscula I, p. 40. *Deinde declaravit variis admonitionibus videntium prophetarum atque ultimo per verbum, quod in mundo apparuit, lumen ipsum rationis esse vitam spiritus atque quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus.* L'accentuation de la christologie de la déification chez Nicolas de Cues présente d'indéniables ressemblances avec la position d'Eckhart, pour qui le Christ, vrai homme et vrai Dieu, ouvre à la nature inférieure la possibilité de la déification. Cf. Eckhart, *Expositio S. Evangelii S. Joannem*, § 185 : *Rursus notandum quod, quia "verbum caro factum est", ut habitaret in nobis, ut supra expositum est, et Gal. 4 dicitur : "misit deus filium suum factum ex muliere", "ut adoptionem filiorum reciperemus", "congrue subiciendum videtur quod dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris.* Edition A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 332-334.

¹⁴ Cf. *De Filiatione Dei*, I, § 52 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 39. *Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico.* Cf. Eckhart, *In Ioh.* § 157 (LW, III, 130, 2) : *Communicatur enim nobis esse divinum, cum sumus filii dei..* Denys l'Aréopagite, *De div. Nom.* II, II, (PG 3, 649 C); *De cael. Hier.* I, 3, 28 (PG 124 A; 737). Jean Scot, *Periphyseon*, I, 9 (PL 122, 449 B). *Expos. Super Hier. cael. Dionysii*, I 3 (PL, 122, 142 A-B) ; Alain de Lille, *Regulae*, 99 (PL, 210, 673 D) : *Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio, quae fit, quando homo ad divinorum contemplationem rapitur : et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas.* Voir aussi Albert le Grand, *De Unitate Intellectus*, Tertia pars, 21-23. L'intellect, selon Albert, se retourne vers lui-même à partir de ses concepts. Il atteint une connaissance de soi qui lui rend possible son élévation vers la puissance et la beauté de l'esprit divin, source de son immortalité et de son bonheur. Albert et Alain de Lille nous semblent deux sources importantes, car ils associent, comme Nicolas de Cues, la *théosis* à une contemplation intellectuelle de Dieu et à une puissance de l'âme, mais le commentaire eckhartien du verset de l'Évangile de Jean 1,12 (*Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius*) constitue une source indéniable de Nicolas de Cues, pour plusieurs raisons : a) son accent est christologique ; b) il y a une identification de la filiation et de la connaissance intellectuelle ; c) et surtout, la notion d'Unité dans la *théosis* y est importante : la *déification* équivaut à l'*uni-fication* chez l'un et l'autre. Cf. Eckhart, *Expositio S. Evangelii S. Joannem*, § 117 et 155.

est fini. Elle est la perfection la plus élevée de l'intellect, car par cette démarche, ce dernier se tourne vers la source de son unification, à savoir la Monade absolue, comme l'avait démontré le *De Coniecturis*. Donc, en prenant conscience de l'action de cette unité supérieure en lui, l'intellect est conduit par la déification à une connaissance de la vérité divine.

*Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur.*¹⁵

Il s'agit donc d'une vision, voire d'une connaissance de Dieu (*notitia dei*). En quoi consiste-t-elle cependant ?

Cette connaissance est une vision universelle, ou mieux une science de l'universel, puisqu'elle enveloppe Dieu et toute chose (*ambit deum et omnia*). Différemment des autres sciences, qui sont, elles, des sciences du particulier, la vision de Dieu s'accomplissant dans la déification est une vision universalisante. Il ne s'agit pas d'une connaissance parmi les autres, mais bien plutôt d'une modalité absolue de la vision.

Or cette vision de Dieu est le foyer duquel émanent toutes les autres connaissances. En ce sens, cette science de l'universel présuppose l'acquisition et l'abandon des sciences particulières.¹⁶

Scientia namque universali sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quidquid est, ambit. Doctus autem scriba, qui est magisterium universalis scientiae adeptus,

¹⁵ *De Filiatione Dei*, I, § 52 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 39. Traduction : Tu sais toi-même que la théosis se manifeste comme le degré ultime de la perfection, qui est appelée connaissance de Dieu et du Verbe, ou encore vision intuitive.

¹⁶ Cf. *De Filiatione Dei*, II, § 57 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 47: *Docet pictor scholarem particulares plures formas stilo exarare, tunc demum transfertur de schola ad magisterium. Est autem magisterium transumptio scientiae particularium inuniversalem artem, inter quae nulla cadit proportio. In hoc mundo studemus per medium sensuum, qui particularia tantum attingunt. Transferimus de mundo sensibili particularium ad universalem artem, quae est in mundo intellectuali. Universale enim est in intellectu et de regione intellectuali. In hoc mundo in variis particularibus obiectis ut in variis libris versatur studium nostrum. In mundo intellectuali non est nisi obiectum unum intellectus, scilicet veritas ipsa, in quo habet magisterium universale. Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus.*

*habet thesaurum, de quo proferre potest nova et vetera. Intellectus igitur illius secundum modum magisterii ambit deum et omnia ita, ut nihil eum aufugiat aut extra ipsum sit, ut in ipso omnia sint ipse intellectus.*¹⁷

La source qu'utilise Nicolas de Cues pour concevoir de la vision de Dieu est bien Jean Scot. Chez l'Erigène, nous l'avons vu, tout l'effort philosophique consiste à nous dissuader de percevoir Dieu comme un "quid", un quelque chose. Dieu n'est pas selon lui quelque chose, mais un mode dont les choses sont une manifestation.

La pensée du divin s'inscrit chez Nicolas de Cues dans cette tradition néoplatonicienne. Son originalité consiste en revanche dans sa tentative pour approfondir cette modalité de vision qui englobe Dieu et toutes les choses, mais qui cependant doit tenir compte du caractère non "chosique" de Dieu.

Lorsque l'intellect atteint le domaine de l'universel, il parvient par là-même à la région de l'Être, ou du Verbe, c'est-à-dire au lieu où tout a été créé.¹⁸

La vision absolue est comparée par Nicolas de Cues au reflet dans un miroir infini. Le reflet d'une image est intimement lié à la forme qui donne les limites d'un miroir. Voir toute chose et Dieu à la fois, tel que l'exige la vision de l'universel, équivaldrait à voir dans un miroir infini. Les reflets, de par la constitution de ce miroir, deviendraient eux-mêmes absolus, en sorte que l'Infini lui-même serait susceptible d'y apparaître.¹⁹

¹⁷ *De Filiatione Dei*, II, § 58-59 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 44-45. Traduction : " Car la science, par son acception universelle, englobe tout ce qui peut être connu, Dieu et tout ce qui est. Or un scribe savant, qui a acquis le savoir de la science universelle, a un trésor grâce auquel il peut faire connaître les nouvelles et les anciennes connaissances. Donc, l'intellect, suivant la modalité de ce savoir, englobe Dieu et toute chose, si bien que rien ne lui échappe ou n'est en dehors de lui, et que tout en lui est l'intellect lui-même ".

¹⁸ *De Filiatione Dei*, II, § 58 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 44. *Quietatur igitur studium vitae et perfectionis atque omnis motus intellectus, quod se comperit in ea regione esse, ubi est magister omnium operum operabilium, scilicet filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura, et se similem illi.*

¹⁹ Cf. *De Filiatione Dei*, III, § 65 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 48. *Ut autem similitudine ducaris, te nequaquam ignorare scio formas aequales in rectis speculis, minores in curvis apparere. Sit igitur altissima resplendentia principii nostri dei gloriosi, in qua appareat deus ipse, quae sit veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque, [...].*

*In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem, ut sit omnia in omnibus et omnia in ipso, et regnum eius sit possessio dei et omnium in vita gloriosa.*²⁰

La déification nous conduit donc à voir en quoi consiste la vérité de l'intellect, c'est-à-dire à voir la Monade infinie. C'est grâce à cette présence productrice de la Monade que l'intellect devient tout ce qui est intelligible. Tout ce qui est intelligible est l'intellect même et ce sans contradiction.²¹

Au moyen de cette vision de l'universel, nous sommes conduits à être autrement. La déification ne consiste pas à devenir autre chose que ce que nous sommes, mais à être autrement ce que nous sommes déjà, c'est-à-dire à être sous une autre modalité.

*Non arbitror nos fieri sic filios dei, quod aliquid aliud tunc simus quam modo. Sed modo alio id tunc erimus, quod nunc suo modo sumus.*²²

Le *De Filiatione Dei* est donc un ouvrage fondamental. Nicolas de Cues y donne le fondement théologique de la connaissance de Dieu (*deificatio*) d'une part, et identifie cette vision de Dieu à une vision intellectuelle qu'il associe à la connaissance de l'universel. La vision absolue est donc une vision qui englobe Dieu et le monde, ce dernier étant une modalité de la vision de Dieu. Les ouvrages postérieurs, qui tendent à approfondir cette percée vers la vision de Dieu, prennent appui sur ces acquis du *De Filiatione Dei*.

²⁰ *De Filiatione Dei*, III, § 67 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula IV, p. 49-50. Traduction : "Donc, dans ce premier miroir de la vérité, qui peut être appelé Verbe, Logos ou fils de Dieu, le miroir intellectuel atteint la filiation, pour que tout soit en tout et que tout soit en lui-même, et que son royaume soit la possession de Dieu et de tout dans la vie glorieuse".

²¹ Cf. *De Filiatione Dei*, III, § 69 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula IV, p. 51. *Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse.*

²² *De Filiatione Dei*, II, § 56 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 42. Traduction : « Je ne pense pas que nous devenions ainsi fils de Dieu, parce que nous serions autre chose que sous cette modalité. Mais nous serons sous une autre modalité, ce que nous sommes maintenant sous sa modalité ».

En effet, comme nous le savions déjà, l'homme possède selon Nicolas de Cues quatre modalités de voir (sensible, rationnelle, intelligible et divine). Les trois premiers modes, agissant en vue de la saisie des manifestations singulières de l'unité dans l'altérité, sont tous d'emblée subordonnés à la vision de Dieu. Chacun de ces modes véhicule en lui la nécessité de son dépassement. En conséquence, toute connaissance a Dieu pour cible, le rôle du philosophe étant de montrer comment ses différents modes de connaissance coopèrent tous pour tendre vers la vision de Dieu, qui, répétons-le, est une constante préoccupation de Nicolas de Cues.

Cependant, comment l'homme, en tant que créature finie, peut-il atteindre cette vision absolue ? Différemment de la vision du fini, qui est une vision construite par l'esprit (*mensura omniae*), la vision de Dieu est une vision que Dieu donne à l'homme : c'est l'Absolu qui agit dans l'homme afin qu'il soit vu.

Elle est le fruit de la semence de Dieu en nous, réveillée par l'incarnation du Verbe.²³ La source de Nicolas de Cues concernant la notion de *semen divinus in nobis*²⁴ est à chercher dans la philosophie proclienne : selon Proclus, tout ce que l'homme voit de Dieu, il le tient de la semence du Néant divin en nous.²⁵

²³ *De Filiatione Dei*, I, § 53 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 40. *Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, quasi semen divinum sit intellectus ipse, cuius virtus in credente in tantum ascendere possit, ut pertingat ad theosim ipsam, ad ultimam scilicet intellectus perfectionem, hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis. Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes.*

²⁴ Cf. Glose cusaine au *Commentaire du Parménide* de Proclus : *nota ex multa attencione circa deum accenditur in nobis lumen divinum, per quod possibili nobis modo illius fit perceptio ; quod vocatur illustracio anime, ut sic lumen veritatis lumine accenso cognoscatur aliquo modo ; ut simile a simili et sensu sensibile et opinione opinabile et sciencia scibile, sic uno unum. Ad p. 48, l. 11-19 (C, fol. 146r) in Plato Latinus, volumen III, Parmenides, Procli Commentarium in Parmenidem, édition R. Klibanski, Londres, 1953, p. 104.*

²⁵ En accord avec le principe platonicien de la connaissance, selon lequel nous ne pouvons chercher que ce que nous savons déjà de quelque façon, dans son *De Providentia*, § 27-32, Proclus donne une analyse des différents modes de connaissance : (a) la première forme de connaissance est l'opinion (*doxa*) qui est une " connaissance primaire " propre aux activités pratiques et à l'expérience de vie. Ce genre de connaissance est le propre de ceux qui sont prisonniers des " affaires humaines " ; (b) l'*arithmétique* et la *géométrie* constituent le deuxième genre de connaissance, qui s'enquiert de l'unité dans les figures et les nombres ; (c) en troisième lieu, il y a la science des intelligibles : c'est une science qui utilise les ressources des sciences afin de surmonter le raisonnement vers ce qui est au-delà du raisonnement. Elle cherche l'unité

Mais l'emploi que fait Nicolas de Cues de ce principe l'éloigne de Proclus, pour qui l'Un toujours transcendant ni ne voit ni n'est vu. Grâce à cette puissance de l'Un en nous, Nicolas de Cues identifie comme Maître Eckhart la vision de Dieu à la vision que l'homme a de Dieu : l'œil par lequel nous voyons Dieu est le même œil que celui par lequel Il nous voit.²⁶ Dieu voit et est vu en même temps, la modalité du voir infini impliquant nécessairement l'identité entre le voyant et l'être vu.

Enfin, cette vision garde toujours son caractère théophanique, elle est la théophanie de l'Absolu.²⁷ La vérité ou science de l'universel n'est pas Dieu lui-même, mais un mode théophanique par lequel l'Absolu est participé par l'intellect : en lui-même, Dieu n'est pas intelligible ou connaissable, ni n'est la vérité, lui qui n'est absolument pas. La vision de Dieu équivaut donc à la théophanie de l'universel.²⁸

discursivement, c'est-à-dire par l'analyse, la composition, la division et la démonstration ; (d) ensuite, il y a la *noësis*, exercice d'intellection, qui a pour but l'union avec les intelligibles. Cette union n'est pas discursive comme la précédente. L'âme qui atteint cet état de connaissance saisit les choses et les comprend par contact, sans les déployer en parties ; (e) et il y a enfin, au sommet des genres de connaissance, l'union supra-sensible, qui est un éveil de l'Un dans l'âme qui, selon Proclus, produit en nous la connaissance supra-intelligible de l'Un. Ce qui fonde cette connaissance, différente des autres car la négation acquiert ici un statut supérieur à celui de l'affirmation, c'est le non-être en nous. " Toutes choses sont connues par leur semblable ; le sensible par la sensation, l'objet du savoir par la science, l'intelligible par l'intelligence " (Proclus, *De Providentia*, V, 31, 10-11 ; traduction D. Isaac, CUF, Paris, 1979 p. 54.) ; de même, le non-être supra essentiel est connu par le germe du non-être en nous. Grâce à cette présence négative de l'Un en nous, l'âme est en mesure d'expérimenter et donc de récapituler les puissances négatrices de l'Un. Et, à son tour, Proclus reprend cette thèse d'une tradition plus ancienne, celle de la "fleur de l'âme" des Oracles Chaldéens. Cf. *Oracles Chaldéens*, 1. Édition Versnel, H. S. *The Chaldean Oracles*. Text, trans., and commentary by Ruth Majercik. Studies in greek and roman religion. V. 5, E. J. Brill, Leiden, 1989, p. 49. Traduction : « Car il y a un certain Intelligible qu'il faut percevoir par la fleur d' esprit si vous inclinez votre esprit vers elle et la percevez comme une chose spécifique, vous ne la percevez pas encore. Car c'est le pouvoir de la force, visible partout, brillant de divisions intellectuelles, mais avec la flamme de l'esprit pleinement étendu qui mesure toutes choses sauf cet intelligible. Vous ne devez pas le percevoir intentionnellement, mais en gardant l'œil pur de votre âme détachée, vous devez étendre un esprit vide, vers l'intelligible afin de le comprendre, puisqu'il existe en dehors de votre esprit. »

²⁶ Maître Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* ; édition de J. Quint, München : C. Hanser, 1969, *Pred. 12*, 5-8 : « Daz ouge, da inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet : mîn ouge und gotes ouge das ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen. »

²⁷ Ce mode de vision, de même que la vision béatifique chez Jean Scot, n'échappe pas à la modalité théophanique. Maître Eckhart assume aussi cette doctrine. Cf. Echardus, *In Exodum*, n. III (LW II 109, 11-13) : *Propter quod doctores quidam antiqui ponebant deum in se ipso nec a beatis posse videri, sed tantum in quibusdam theophaniis.*

²⁸ *De Filiatione Dei*, III, § 62 ; édition Meiner, t. IV, opuscula I, p. 46 : *Forte te pulsata saepe auditum deum incomprehensibilem ac quod filiatio, quae est apprehensio veritatis quae deus est, attingi nequeat. Arbitror*

Cette modalité divine de voir n'est rien d'autre que la production de toute chose. Selon le Cardinal, grâce à l'incarnation de l'Absolu dans l'homme, l'humanité peut désormais s'élever au-delà d'elle-même et atteindre la vision de l'Absolu, c'est-à-dire qu'elle peut voir divinement ou voir le monde comme une vision de l'Absolu, ce qui revient aussi à voir toute chose en Dieu et Dieu en toute chose. Dieu n'est pas une chose mais une modalité absolue de vision du monde, modalité qui est le principe même de toute créature.

Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter : divine quidem, hoc est prout res est veritas ; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere ; animaliter, hoc est ut res est verissimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat.²⁹

Ce déplacement de la problématique d'une vision qui tient Dieu pour un objet vers celle de la modalité divine de voir est central pour une bonne compréhension de la pensée théologique de Nicolas de Cues.

L'expression "vision de Dieu" présente en effet plusieurs facettes :

(a) d'une part, il est important de bien saisir qu'il s'agit d'abord d'un génitif subjectif. Atteindre la vision de Dieu n'est pas voir Dieu comme quelque chose, mais atteindre la modalité divine de vision. Voir Dieu comme voyant, c'est-à-dire voir comme

te satis intellexisse veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendere. Sed cum illi modi theophanici sint intellectuales, tunc deus, etsi non ut ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio. Hic quidem absolutae veritatis apparitionis modus cum sit ultima vitalis felicitas intellectus sic veritate fruente, deus est, sine quo intellectus felix esse nequit.

²⁹ *De Coniecturis*, I, IV, § 15 ; édition Meiner, t. III, p. 20. Traduction : « Tout en Dieu est Dieu, dans l'intelligence intellect, dans l'âme et dans le corps. Cela n'est pas autre pour l'esprit qui embrasser toute chose divinement, intellectuellement, de façon vivante, ou corporellement : divinement, c'est-à-dire selon que la chose est vérité ; intellectuellement, c'est-à-dire en tant que la chose n'est pas la vérité elle-même, mais est vraiment ; de façon vivante, c'est-à-dire en tant que la chose est vraisemblablement ; corporellement, en tant qu'elle fait sortir la similitude du vrai et pénètre la confusion ».

Dieu ou, ce qui revient au même, voir divinement (*divine*), voilà le cœur de la percée philosophique du Cardinal ;

(b) en outre, cette modalité de vision divine s'inscrit dans la recherche du Principe de toute chose, car elle se présente comme la source de toutes les autres modalités de voir. En ce sens, l'expression '*visio Dei*' peut aussi être lue à travers un génitif objectif. Dieu est à la fois omnivoquant et l'objet de son voir ; ce qui se manifeste de son regard est la créature dans son ensemble ;

(c) troisièmement, atteindre la vision de Dieu constitue une percée vers la saisie du Principe, puisque Dieu n'est pas une chose, mais une modalité infinie de vision de soi. C'est sur ce point que la pensée de Nicolas de Cues va plus loin que l'érigénisme, tout en suivant les traces de Jean Scot.

Il faut bien comprendre que cette vision de Dieu ne constitue nullement un voir au-delà de la créature, comme s'il fallait renoncer à tout pour atteindre le Dieu invisible, à la manière du néoplatonisme grec. Ici, l'homme, lorsqu'il voit toute chose en Dieu, atteint indéniablement le divin lui-même, puisque selon Nicolas de Cues voir et créer coïncident avec l'être divin.

Le fait que, selon le Cusain, la création ne soit pas seulement la vision de Dieu, mais la vision que Dieu a de **lui-même** selon la modalité infinie de voir, qui est désormais accessible à l'homme, corrobore cette thèse. Dieu est l'objet même de cette vision.³⁰ Il est prouvé par là qu'il peut faire l'objet d'un voir, même s'il faut toujours garder à l'esprit que Dieu ne peut être l'objet que d'une vision qui soit en même temps divine. Une modalité infinie qui éviterait peut-être d'éventuelles critiques par rapport à la simplicité divine comme celles élaborées par Johannes Wenck de Herrenberg, dans *De ignota litteratura*³¹, où la multiplicité finie n'est plus comprise comme telle au niveau de la raison et se confond avec l'infini même de Dieu.

³⁰ Chez Jean Scot aussi Dieu voit toute chose et sa vision de toute chose équivaut à sa théophanie. Cependant, Dieu, selon lui, ne se voit pas lui-même. Dieu s'ignore lui-même, comme l'homme doit s'ignorer lui-même en tant qu'image de Dieu. Dieu ne sait pas ce qu'il est.

³¹ Cf. Johannes Wenck de Herrenberg. *De ignota litteratura*, 26, § 10 – 27, § 1. éd. Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. 3. ed. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988, p. 104: *Universalizantes ob simplicitatem universalis naturae quam ponunt in re representant omnia essentialiter deificari in huiusmodi praecisa abstractione. Quod tamen et divinae repugnat simplicitati, et compositionem realem*

Un texte très important du *De Visione Dei* synthétise ces trois aspects :

*Omnes enim modi, qui perfectionem visionis explanant, sine modo sunt visio tua, quae est essentia tua, deus meus. Sed sine, domine piissime, ut adhuc vilis factura loquatur ad te. Si videre tuum est creare tuum et non vides aliud a te, sed tu ipse es obiectum tui ipsius, es enim videns et visibile atque videre, quomodo tunc creas res alias a te? Videris enim creare te ipsum, sicut vides te ipsum.*³²

Cette problématique cusaine du voir et du créer trouve donc sa source chez Jean Scot qui, dans le *Periphyseon*, fait une ample utilisation de la tradition³³ qui fait dériver *Theós* de *theorô* et *theô*.³⁴ Selon Jean Scot, Dieu voit, et sa vision est la création même de toute chose (*sed sicut videndo, ita et currendo fiunt omnia*).³⁵ Mais là encore, il faut veiller à ce que la parenté avec les formulations érigeniennes à ce sujet ne nous égare pas. Pour l'Erigène, Dieu voit les choses en lui-même.

Deo ex creaturis inducit, quod horrendum est dicere, cum illa aeterna et infinita perfectio quae Deus est non habet quo crescat aut decrescat .

³² *De Visione Dei*, XII, § 49 ; édition Meiner, t. VI, p. 42. Traduction d'Agnès Minazzoli, édition du Cerf, Paris, 1986, p. 57 : « En effet, tous les modes qui déploient sans mode la perfection de la vision sont ta vision, c'est-à-dire ton essence, mon Dieu. Mais permets, Seigneur très bienveillant, qu'une pauvre créature te parle encore. Si voir pour toi, c'est créer et si tu ne vois rien qui ne diffère de toi, mais si tu es toi-même ton propre objet - car tu es voyant et visible et tu es aussi le "voir" - comment crées-tu alors des choses différentes de toi? Car on voit que tu te crées toi-même comme tu te vois toi-même. »

³³ Cette tradition remonte à la notion grecque de "Zeus omnivoyant", cf. Eschyle, *Euménides*, 1045), dont la vision pénétrante est le garant de la justice. Cette tradition a été très féconde dans le Christianisme. Cf. I. Opelt, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 2 (1959), p. 70-85 ; p. 72 sqq. On la retrouve chez Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, II, 397, 9 sqq. Mais aussi chez Denys, qui est probablement la source de Jean Scot : *De div. Nom.*, XII, 2 ; PG 3, 969. Cf. W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, p. 176, note 3.

³⁴ Cf. *Periphyseon*, I 452 B-C ; éd. Ed. Jeuneau, p. 17. Traduction : « Les Grecs ont tiré une étymologie de ce nom Dieu : ou bien ce nom dérive du verbe *theorô* (aut a verbo quod est theôrô derivatur) c'est-à-dire je vois (*hoc est video*), ou bien il dérive du verbe *theô* (aut ex verbo theô), c'est-à-dire dire je cours (*hoc est curro*) : ou bien encore - ce qui est plus probable, car leur sens équivaut à un seul et même sens - on peut soutenir à bon droit que ce nom dérive de deux verbes. »

³⁵ *Periphyseon*, I, 452 D ; éd. Ed. Jeuneau, p. 18. Traduction : « mais tout ce qui existe est produit concurremment par sa course et par sa vision (*sed sicut videndo, ita et currendo fiunt omnia*) ». Cf. Emmanuel Falque, « Jean Scot Erigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité »; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, t. 86, n° 3 Juill.-Sept. 2002. p. 412.

"*Nam cum a verbo □□□□□ deducitur, □□□□ videns interpretatur. Ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra ipsum est.*"³⁶

Voir ou créer signifie pour Jean Scot que Dieu voit toute chose en lui (*in seipso*) et non pas qu'il se voit lui-même comme affirme Nicolas de Cues (*vides te ipsum*). La raison en est que Jean Scot, garde encore les vestiges de la tradition dionysienne qui prône une transcendance radicale de la divinité, véhicule la thèse de la nescience divine :

*Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid.*³⁷

Notre ignorance de Dieu va de pair avec l'ignorance que Dieu a de lui-même, et ces deux nesciences se fondent à leurs tours sur une thèse ontologique : celle de la non-quiddité divine. Dieu ne sait pas quelle chose il est, car il n'est pas une chose.³⁸

Chez Nicolas de Cues en revanche, la théophanie ne préserve pas l'anonymat divin, elle débouche tout naturellement vers une nomination qui vise à atteindre le Principe sans le saisir. Or cette vision de l'Absolu, se fait sur fond de négation. Voilà ce que nous allons maintenant démontrer dans ce qui suit.

II - LE TRAVAIL DE LA NEGATION DANS L'ITINERAIRE QUI CONDUIT A LA VISION DE DIEU.

³⁶ *Periphyseon*, I 452 C ; éd. Ed. Jeuneau, p. 18. Traduction F. Bertin : « lorsque *theos* est tiré du verbe *theo*, on le traduit comme *Celui qui voit*, car Dieu voit *en lui-même* tout ce qui existe, alors qu'il ne contemple rien hors de lui-même, parce que rien ne subsiste en dehors de Dieu. »

³⁷ *Periphyseon*, II, 589 B ; éd. E. Jeuneau, p. 87.

³⁸ Cf. Emmanuel Falque, « Jean Scot Erigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité » ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, t. 86, n° 3, Juill.-Sept. 2002. p. 395.

La formulation même de l'objet de la *théosis* en tant que science de l'universel, science qui englobe Dieu et toute chose (*Deus et omnia*), implique déjà la négation, en tant que cette science doit assumer en son sein, dans un même prisme, l'écart entre *Deus* et *omnia*.

En effet, si le sommet de cette vision intellectuelle embrasse Dieu et toute chose, il doit aussi tenir compte du fait que Dieu n'est pas une chose. La vision intellectuelle présuppose d'emblée la transgression du monde intellectuel lui-même. Voir Dieu et toute chose, c'est joindre dans un même coup d'œil l'étant et le non-étant. C'est pour cette raison qu'aucune formulation positive dont le but est la saisie de son objet ne peut lui convenir adéquatement.

[...] *tunc veritas ipsa non est deus, ut in se triumphat, sed est modus quidem dei, quo intellectui in aeterna vita communicabilis existit. Nam deus in se triumphans nec est intelligibilis aut scibilis, nec est veritas nec vita, nec est, sed omne intelligibile antecedit ut unum simplicissimum principium.*³⁹

Dieu n'est pas atteint positivement, mais négativement dans cette vision de l'universel. La *théosis* est une vision de l'universel, c'est-à-dire une vision qui englobe Dieu et toute chose, mais qui, ne tenant pas Dieu pour une parmi les choses, exige l'emploi de la négation.

*Unde, cum omnem intellectum sic exsuperet, non reperitur sic in regione seu caelo intellectus neque potest per intellectum attingi extra ipsum caelum esse. Hinc deus cum non possit nisi negative extra intellectualem regionem attingi, tunc via fruitionis in veritate esse et vitae in caelo ipso empyreo, scilicet altissimi raptus nostri spiritus, attingitur cum pace et quiete, quando satiatur spiritus in hac apparitione gloriae dei.*⁴⁰

³⁹ *De Filiatione Dei*, III, § 63 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 47-48. Traduction : « Alors la vérité elle-même n'est pas Dieu, en tant qu'il triomphe en lui-même, mais une modalité de Dieu par laquelle il se montre communicable à l'intellect dans la vie éternelle. Car Dieu triomphant en lui-même n'est pas intelligible ou connaissable, il n'est ni la vérité ni la vie, mais il précède toute chose intelligible en tant que principe un et très simple ».

⁴⁰ *De Filiatione Dei*, III, § 64 ; édition Meiner, t. IV, Opuscula I, p. 48. Traduction : « De là, comme il dépasse tout intellect, il n'est pas découvert ainsi dans une région ou dans le ciel de l'intellect, et il ne peut être atteint par l'intellect au-delà du ciel de l'être. Comme Dieu ne peut être atteint que par la négative au-delà de la région intellectuelle, alors, par le cheminement dans la vérité de l'être, de la vie dans le ciel de

Sans un travail intense de la négation, l'effort mené en vue d'atteindre la vision absolue qu'est la déification ne peut aboutir. En effet, c'est grâce à l'agir de la négation sur la connaissance que nous avons du quelque chose, que cette vision n'est pas incompatible avec l'infinité divine : elle est une vision, voire une connaissance, mais elle n'est pas une compréhension de l'Absolu.

Dans la pensée de Nicolas de Cues, le rôle de la négation ne se limite pas à montrer que Dieu est insaisissable. Elle œuvre désormais pour que nous atteignons Dieu, la Vérité infinie, de manière non saisissante ("*veritas infinita, [...] quam incomprehensibiliter attingimus*").⁴¹

*Et ita incomprehensibiliter comprehenditur [magnitudo], incognoscibiliterque cognoscitur, sicut invisibiliter videtur. Quae quoniam supra hominis cognitionem est cognitio, non nisi negative in humaniter cognitis atrectatur.*⁴²

Comment la négation se déploie-t-elle dans cette recherche de la vision de Dieu ? Quelle en est la conséquence pour la conception du monde et de Dieu ? Voilà les questions qui retiendront notre attention dans cette dernière étape de notre itinéraire.

Nicolas de Cues, comme l'ensemble des néoplatoniciens, reconnaît d'abord à la négation sa vertu purificatrice. Le *De Docta Ignorantia*, dans les chapitres consacrés à la théologie affirmative et négative,⁴³ fait un large emploi de cette conception de la négation.

Comme Jean Scot et Alain de Lille, Nicolas de Cues, en s'appuyant sur Denys, reconnaît que le culte divin essentiellement produit à partir d'affirmations non

l'empyrée, et du l'enlèvement (*raptus*) de notre esprit profond, il est atteint avec paix et tranquillité, quand l'esprit est rassasié dans cette apparition de la gloire de Dieu. »

⁴¹ Cf. *De Docta Ignorantia*, I, § 4. édition Meiner, t. I, p. 10. Traduction : "La Vérité infinie, [...] que nous atteignons de façon incompréhensible".

⁴² *De li Non Aliud*, VIII, § 2 ; édition Meiner, t. XIII, p. 18. Traduction : « Et ainsi [la grandeur] est saisie de manière insaisissable, est connue de manière inconnaissable, comme elle est vue de manière invisible. Puisque cette connaissance est au-dessus de la connaissance de l'homme, elle est seulement touchée négativement dans ce qui est connu humainement ».

⁴³ Cf. *De Docta Ignorantia*, I, § 24-26. édition Meiner, t. I, p. 48-56.

seulement n'est pas inadéquat au Principe, mais constitue une adoration de Dieu en esprit et vérité (*in spiritu et veritate*).⁴⁴ Cependant, il est absolument indispensable, pour que le culte ne devienne pas une idolâtrie, que les discours sur Dieu (enseignement) et à Dieu (la prière) soient au préalable purifiés par la négation.

*Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura ; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.*⁴⁵

Sans la négation comme vertu purificatrice, qui opère la mutation du discours positif (lequel perd son statut propre et se transforme en métaphore), l'esprit n'atteindrait pas même dans le culte l'Infinité qui transcende toute détermination. C'est dire combien la négation est indispensable. Dans la perspective de Nicolas de Cues, même la prière en dépend : dire à Dieu qu'il est amour, sans une reconnaissance préalable que cette notion ne peut contenir, constitue déjà une idolâtrie, car ce faisant, l'homme s'égare dans l'illusion qui consiste à penser qu'il sait ce qu'en réalité il ignore. En ce sens, le culte même doit être soumis au savoir de l'ignorance.

(a) La suspension de l'emprise cognitive comme préalable à la reconnaissance de Dieu comme Créateur dans le *De Docta Ignorantia*

Ce savoir de l'ignorance exige la négation comme geste inaugural, qui décide de l'ensemble des éléments sans lesquels il n'y a pas de mise en lumière de la création, et par conséquent pas non plus de dévoilement du processus théophanique. Seule la

⁴⁴ Cf. *De Docta Ignorantia*, I, § 26 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1, p. 40. *Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum, ut sapientissimum, piissimum, lucem inaccessibilem, vitam, veritatem et ita de reliquis adorando, semper culturam per fidem.*

⁴⁵ *De Docta Ignorantia*, I, § 26 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1. Traduction L. Moulinier, édition Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 98 : « Ainsi la théologie de la négation est si nécessaire à celle de l'affirmation, que, sans elle, Dieu n'est pas adoré comme Dieu infini, mais plutôt comme créature ; or, ce culte est une idolâtrie attribuant à l'image ce qui ne convient qu'à la vérité. »

négation peut mener à bien la suspension du schème épistémologique mais aussi ontologique qui, comme nous l'avons démontré, régit l'ensemble des sciences naturelles, à savoir le nombre, la proportion et la mesure. Cette mise hors jeu doit atteindre toute forme discursive sans exception, y compris l'adoration. Certes, la prière n'est pas une connaissance, mais elle véhicule cependant inévitablement des mots qui, eux, sont issus d'un échange du sujet avec le monde qui l'entoure, lequel est marqué par la finitude.

Oppositiones igitur his tantum excedens admittunt et excessum et his differenter conveniunt, maximo absoluto nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est.

46

C'est la raison pour laquelle tout le dispositif discursif devient inopérant dès que l'on quitte la modalité ontologique de la créature, et que l'on se tourne vers la modalité simple et absolue qui est celle du Principe. La montée vers le Principe implique la saisie et l'abandon de la phénoménalité en régime limité vers la vision absolue, qui est la vision de Dieu (*Visio Dei*).

La première conséquence de la démesure du Principe et de sa transcendance absolue à l'égard du principié est l'exclusion de lui de toute emprise cognitive,⁴⁷ désormais réservée au seul niveau de la rationalité.

Comme l'a très justement démontré K. Flasch, Nicolas de Cues n'envisage jamais Dieu comme une réalité en soi.⁴⁸ L'itinéraire du *De Docta Ignorantia* n'est

⁴⁶ *De Docta Ignorantia*, I, § 4 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1, p. 6. Traduction L. Moulinier, p. 43 : « Donc les oppositions n'existent que pour les objets qui admettent un excédent et un excès, elles leur conviennent avec des différences, mais en aucune façon elles ne conviennent au maximum absolu, car il est au-dessus de toute opposition. »

⁴⁷ *De Docta Ignorantia*, I § 3 ; traduction L. Moulinier, p. 40 « Parce qu'il va de soi qu'il n'y a pas de proportion de l'infini au fini, il est aussi très clair, de ce chef, que, là où l'on peut trouver quelque chose qui dépasse et quelque chose qui est dépassé, on ne parvient pas au Maximum simple ; en effet ce qui dépasse et ce qui est dépassé sont des objets finis ; au contraire le maximum simple est nécessairement infini. (...) ; »

⁴⁸ Cf. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und Systematische Bedeutung*, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 7, Leiden, Brill, 1973, p. 158-174.

nullement une propédeutique dont le but serait de préparer l'homme à accéder à la connaissance positive du Divin : toute saisie cognitive a lieu dans l'horizon du fini.

Cela étant, la docte ignorance n'a rien d'une démarche de type sceptique. L'objectif du Cusain n'est pas d'enseigner l'inéluctable impossibilité de la créature à accéder à une vision du Principe, car Dieu ou le maximum absolu peut être "atteint" sans être pour autant saisi⁴⁹ : *veritas infinita, quam incomprehensibiliter attingimus*.⁵⁰

Afin d'atteindre ce niveau supérieur de vision, Nicolas de Cues bâtit une méthode propédeutique, qu'il développe dans le *De Docta Ignorantia*, qui consiste à "infiniter" les oppositions fondatrices de la connaissance rationnelle, tels l'acte et la puissance⁵¹, la substance et les accidents, l'identité et la différence.

Cette méthode privilégie les exemples mathématiques. En effet, étant donné que la mathématique constitue de par sa clarté l'idéal de science rationnelle, et puisque, comme toutes les autres sciences, elle a comme norme le principe de l'identité, Nicolas de Cues soumet à l'infiniter les principes mathématiques les plus élémentaires afin d'atteindre une dimension qui dépasse l'ordre du fini. Cette démarche aboutit à la constatation que les oppositions qui subsistent au niveau rationnel ne résistent pas à l'infiniter.

Prenons comme exemple la notion de grandeur infinitisée qui est étudiée dans le *De Docta Ignorantia*. Dans le *De Mente*, l'on s'en souvient, elle était un élément

⁴⁹ Cf. *De Docta Ignorantia*, I, § 4 : « Le maximum absolu est compris sans être saisi ; avec lui coïncide le minimum. Le maximum simple et absolu qui est ce qu'il peut y avoir de plus grand, parce qu'il est trop grand pour pouvoir être saisi par nous puisqu'il est la vérité infinie, est **atteint** par nous sans que nous puissions le saisir. »

⁵⁰ Cf. *De Docta Ignorantia*, I, § 4. Voir aussi : *De Docta Ignorantia*, I, § 3: Traduction L. Moulinier, édition Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 40 : « Parce qu'il va de soi qu'il n'y a pas de proportion de l'infini au fini, il est aussi très clair, de ce chef, que, là où l'on peut trouver quelque chose qui est dépassé, on ne parvient pas au maximum simple ; en effet ce qui dépasse et ce qui est dépassé sont des objets finis ; au contraire le maximum simple est nécessairement infini. [...] Donc il est clair que tout ce que nous savons du vrai, c'est que nous savons qu'il est impossible à saisir tel qu'il est exactement ; car la vérité, qui est une nécessité absolue, qui ne peut pas être plus ou moins qu'elle est, se présente à notre intelligence comme une possibilité. Donc, la quiddité des choses, qui est la vérité des êtres, est impossible à atteindre dans sa pureté ; tous les philosophes l'ont cherchée, aucun ne l'a trouvée, telle qu'elle est ; et plus nous serons profondément doctes dans cette ignorance, plus nous approcherons de la vérité elle-même. »

⁵¹ « L'absolu est en acte tout l'être possible » ; *ibidem*, I, § 2 ; p. 38.

central de l'appréhension du fini. Or, au superlatif, l'idée de grandeur équivaut au plus grand, au maximum. Elevée à la dimension de l'Infini, la notion de maximum présuppose : a) la simplicité, c'est-à-dire la non-composition, étant donné que la composition est le propre du déterminé ; b) l'absoluité, puisque l'Infini, en excluant toute comparaison, transcende aussi l'altérité et donc toute relation ; c) la démesure, car la nature de l'Infini n'admet aucun excédent ou excès⁵². En conséquence, le maximum rendu simple et absolu n'est pas en mesure de s'opposer au minimum, car une quelconque opposition exigerait nécessairement la perte de l'unité pure et infinie.

(b) La coïncidence des opposés comme principe du dépassement de toute position.

L'opposition des contraires ainsi que celle des contradictoires n'est possible que parce que, dans l'univers du fini, l'identité n'est et ne se dit qu'en se restreignant en tant que partie d'un tout et en se distinguant par inclusion au sein de l'étant, le rien de l'altérité. Dans la perspective cusaine, le Principe de la non-contradiction, qui repose sur l'exclusion d'une coïncidence de l'Être et du Non-être, est profondément ancré dans une pensée du fini.

*Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus ; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incompraehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.*⁵³

⁵² *De Docta Ignorantia*, I, § 5 ; traduction p. 45. « En effet enlevez le nombre et il n'y aura plus de distinction des choses, d'ordre, de proportion, d'harmonie et même de pluralité des êtres. (...) Si donc, en montant dans l'échelle des nombres on parvient en acte à un maximum, cependant parce que le nombre est fini, on ne parvient pas à un maximum tel qu'il ne puisse pas y en avoir de plus grand, car celui-là serait infini. »

⁵³ *De Docta Ignorantia*, I, § 4 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1, p. 6-7. Traduction L. Moulinier, p. 44 : « or, cela dépasse toute notre intelligence, car elle ne peut pas, dans son principe, combiner les contradictoires par la voie de la raison, parce que nous cheminons parmi les objets que nous manifeste la nature elle-même ; et notre intelligence, trébuchant parce qu'elle est

Si la définition constitue l'idéal de la connaissance au niveau de l'être, c'est-à-dire au niveau de la raison unifiée par l'intellect, c'est qu'à ce niveau du réel l'identité est déterminée par la multiplicité et donc par l'altérité. Cependant, puisque pour Nicolas de Cues l'étantité n'est pas l'horizon ultime de la pensée, étant donné que l'étantité est elle-même précédée par l'unité alors conçue comme puissance et richesse⁵⁴, par conséquent le fondement de l'identité elle-même doit *transcender* l'être et la rationalité.⁵⁵

Cette transcendance implique le dépassement de la non-contradiction. En effet, puisque d'une part l'opposition et la proportionnalité n'agissent que dans l'ordre du fini et qu'en outre l'univers du " maximum restreint " ne possède pas la *causa sui* puisqu'il est fondé par l'Infini, la pensée doit, afin de pouvoir se déployer, se libérer du principe de la non-contradiction et s'ouvrir à la possibilité de la coïncidence des opposés, où la mesure cède devant l'énormité, où la multiplicité s'efface devant la simplicité et où, enfin, l'opposition et la différence s'ouvrent à l'infinité de la non-altérité.

Par conséquent, si le principe de l'identité n'est plus opératoire au niveau de l'Infini, il reste cependant à considérer que cette incompréhension du Principe n'empêche, dans la perspective de Nicolas de Cues, ni le discours, ni la " vision " du Premier, puisque le caractère principiel de l'Infini exige une certaine relation avec le principié. Cela n'est possible que parce que Nicolas de Cues dépasse la non-contradiction et élève la coïncidence des opposés, signe de défaillance du discours rationnel, au rang de principe qui assure l'unité et la cohérence d'un discours sur le Principe.⁵⁶ Le principe

loin de cette force infinie, ne peut pas lier des contradictoires, séparés par un infini. Donc, au-dessus de toute démarche de la raison, nous voyons, d'une façon incompréhensible, que la maximité absolue est infinie, que rien ne lui est opposé, et qu'avec elle coïncide le minimum. »

⁵⁴ Voir l'étude succincte sur l'influence que l'interprétation proclienne des hypothèses du *Parménide* a exercée sur la structuration du réel chez Nicolas de Cues, réalisée par F. Bertin dans son introduction aux *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Cerf, Paris, 1991.

⁵⁵ Cf. *De li Non-Aliud*, I, 3. Nous reviendrons sur ce point plus bas.

⁵⁶ Cf. L. Peña, « La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano » ; dans la *Revista agustiniana* La Ciudad de Dios, vol. CCI, 1988, Escorial, p. 573-598. Et L. Peña, « Au-delà de la coïncidence des opposés. Remarques sur la théologie copulative de Nicolas de Cuse. » In *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 121 (1989), p. 57-78.

de la coïncidence des contradictoires délimite en outre le champ de validité de la non-contradiction en tant que règle de vérité, en définissant les limites de la raison.

Cette exposition succincte de la méthode générale du *De Docta Ignorantia* nous révèle la présence chez Nicolas de Cues de deux autres thèses supplémentaires du néoplatonisme latin, qui corroborent la thèse principale du monde comme théophanie :

(a) la vision du principe à laquelle il nous conduit, la *transsumptio*, n'est pas une trans-position, ou une super-position, mais un dépassement même de toute position, qui impose une nouvelle modalité de rapport entre l'affirmation et la négation :

Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacunque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem ⁵⁷

(b) deuxièmement, l'omniprésence du principe de la transcendance de Dieu s'ouvre paradoxalement, comme c'était le cas chez Jean Scot et Alain de Lille, à une conscience inouïe de son immanence dans la créature.⁵⁸

Conclusion

La création exige la différence et donc l'altérité comme principe de non-être. L'altérité est pur néant en tant que source de non-étantité. N'étant rien, elle ne constitue pas une *res*, elle n'a aucune réalité, aucune existence. Il serait contradictoire de poser une coexistence éternelle de Dieu et de l'altérité. L'altérité est un néant secondaire et donc dépendant de la contingence de la créature. Etant donné que tout étant fini exige, afin

⁵⁷ *De Docta Ignorantia*, I, § 4 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1, p. 6. Traduction L. Moulinier p. 43 : " Par la suite, comme le maximum absolu est absolument en acte toutes les choses qui peuvent être, tellement en dehors de n'importe quelle opposition que le minimum coïncide dans le maximum, il est, de la même manière, au-dessus de toute affirmation et de toute négation. "

⁵⁸ *De Docta Ignorantia*, I, 2 ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1, p. 4 : " *Quod quidem maximum, etsi in sua universalis unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.* "

d'exister, l'inclusion de ce qu'il n'est pas, le fini doit par nécessité ne pas être, sinon il serait Dieu.

Mais cette contingence liée à l'être créaturel n'affecte pas Dieu en lui-même, car il n'est pas un parmi les étants, et en cela il est plus adéquatement appelé Néant par excellence, c'est-à-dire Néant en tant que Principe de l'étant. La négation joue ici une fonction essentiellement purificatrice qui nous permet de nous élever du fini vers le Principe transcendant.

Cependant, le principié n'est rien sans la présence active du Principe. Sans l'immanence du Principe au principié, le déterminé serait pure altérité, ce qui revient à dire qu'il serait néant.

Par conséquent, toute tentative d'une percée vers la vision théophanique de Dieu doit tenir compte de cette présence active à l'intérieur même du fini. Cette présence active du principe dans la créature est rendue chez Nicolas de Cues par le syntagme "*esse in*" (être dans).

Bibliographie :

- ALAIN DE LILLE, *Regulae*, Patrologie Latine, 210.
- DENYS L'AREOPAGITE, *Œuvres complètes* ; trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1943.
- FALQUE E., « L'omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues » ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, t. 98, n° 3, Juill.-Sept. 2014.
- FALQUE E., « Jean Scot Erigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité » ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, t. 86, n° 3, Juill.-Sept. 2002.
- BERTIN F., *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Cerf, Paris, 1991.
- HOPKINS J., *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. 3. ed. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.
- JEAN SCOT ERIGENE, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*. Trad. Édouard Jeuneau, Paris, Éditions du CERF, 1972.
- JEAN SCOT ERIGENE, *Expos. Super Hier. cael. Dionysii*, I 3 (Patrologie Latine, 122) ;
- JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, ; trad. Francis Bertin, Presses Universitaires Françaises . 1995 (PL 122)
- FLASCH K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und Systematische Bedeutung*, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 7, Leiden, Brill, 1973.
- PEÑA L., , "Au-delà de la coïncidence des opposés. Remarques sur la théologie copulative de Nicolas de Cuse." In *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 121 (1989), p. 57-78.
- PEÑA L., "La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano" ; dans la Revista agustiniana *La Ciudad de Dios*, vol. CCI, 1988, Escorial, p. 573-598.
- MAITRE ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate* ; edition de J. Quint, München : C. Hanser, 1969.
- MAITRE ECKHART, *Expositio S. Evangelii S. Joannem*, § 159 ; édition A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, 1989.
- MAITRE ECKHART, *Comentaire du livre D'Exode*; traduction et introduction de P. Gire. Association des facultés Catholiques de Lyon, Lyon, 1980.
- NICOLAS DE CUES, *De docta ignorantia* ; édition A. Petzelt, in *Nicolaus von Cues*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949, Band 1. Traduction L. Moulinier, édition Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.
- NICOLAS DE CUES, *De docta ignorantia* ; opera omnia ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner, t. I.
- NICOLAS DE CUES, *Triologus De Possess* ; opera omnia ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner, t. XI 2.

- NICOLAS DE CUES, *De Apice Theoriae*, ; opera omnia ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner t. XII.
- NICOLAS DE CUES, *De Coniecturis* ; I, IV, § 15 ; opera omnia ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner t. III.
- NICOLAS DE CUES, *De Filiatione Dei* ; opera omnia ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner t. XII.
- NICOLAS DE CUES, *De li Non aliud* ; opera omnia, éd. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner, t. XIII.
- NICOLAS DE CUES, *De Visione Dei* ; édition Meiner, t. VI. Traduction française d'Agnès Minazzoli, édition du Cerf, Paris, 1986.
- NICOLAS DE CUES, *Parmenides, Procli Commentarium in Parmenidem*, édition R. Klibanski, Londres, 1953.
- OPELT, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 2 (1959), p. 70-85.
- Plato Latinus*, volumen III, *Parmenides, Procli Commentarium in Parmenidem*, édition R. Klibanski, Londres, 1953.
- VERSNEL, H. S. (Ed). *The Caldean Oracles*. Text, trans., and commentary by Ruth Majercik. Studies in greek and roman religion. V. 5, E. J. Brill, Leiden, 1989.
- PROCLUS, *De Providentia*; traduction D. Isaac, CUF, Paris, 1979.
- BEIERWALTES W., "Eriugena und Cusanus" in *Eriugena Redivivus*, 1987, p. 321-325.
- BEIERWALTES W., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.