

Séminaire « Le pied sur terre » : l'esprit nous vient-il d'en bas ?

Michel MALHERBE

(Université de Nantes)

Premiers principes d'une métaphysique du pied (Essai)

Tu ne resteras pas les deux
pieds dans le même sabot.
Le pied de grue, tu ne feras point.

1. Quelques considérations préliminaires sur l'espace

La philosophie moderne, plus soucieuse du sujet humain que du monde, aime privilégier l'étude du temps au détriment de l'étude de l'espace. Un seul exemple : *dasein* pourrait ne signifier que *se trouver en un certain endroit*, ce qui est le mode ordinaire de l'existence. Mais, dans *L'être et le temps*, on le sait, partant de ce sens banal du *dasein* comme être au monde, Heidegger tourne l'analytique qu'il en propose en la matière et en l'appel d'une ontologie du temps. Il nous instruit longuement de la vérité de notre condition humaine : notre être est un être au monde, nous sommes jetés là, dans l'espace ; ce par quoi nous sommes livrés au monde du souci, de l'utilité, plongés dans l'indifférenciation du *On*, etc., toutes choses dont il faut se reprendre pour s'ouvrir à l'authentique pensée de l'Être dont la voie est et doit être celle d'une réflexion première sur le temps.

À cette conception romantique de l'espace où le *où suis-je ?* est renvoyé au *qui suis-je ?* (qu'on songe aux tableaux de Friedrich), conception chargée de sécréter un angoisse existentielle, il est facile d'opposer l'expérience qui est la nôtre communément ou, du moins, qui n'est pas si rare (les philosophes ont l'art de privilégier les situations d'exception !) : il se trouve que je suis dans un lieu, ce lieu est tel et tel, peut-être est-il plaisant par quelque caractère qui tient à sa disposition ; j'écoute, je regarde, etc. ; je me déplace, je vais d'ici à là, le *ici* s'associe au *là* sans autre forme de procès, par simple contiguïté ; le temps passe, mais je ne me soucie pas de savoir comment, etc. On m'objecte aussitôt : l'association (et au premier chef, la contiguïté) est un mode de liaison beaucoup trop faible pour faire un sujet. Le temps, lui, requiert un travail de synthèse et c'est en lui seul que le sujet peut se constituer. À quoi je réponds : pourquoi voulez-vous que je me constitue en sujet ? Être ici, en ce point de l'espace, c'est assez pour mon existence : analysons les éléments de cette présence sans mystère. On m'oppose : c'est se rendre aveugle à la pensée de l'Être et rester immergé dans le monde du souci. À quoi je réponds : je ne connais de métaphysique que celle qui s'interroge sur les fondements de la physique, laquelle, chacun le sait, est l'étude de la nature ou du monde. Au vu du bénéfique qu'on est susceptible d'en retirer, je ne suis pas sûr qu'il faille faire toute la dépense d'une philosophie du temps.

Ce déplacement de l'attention philosophique de l'espace vers le temps a pour cause historique la déqualification de l'espace. On le voit bien chez un Pascal. L'infinisisation de l'espace va de pair avec sa géométrisation : dans l'infini spatial et uniforme le *ici* est partout et nulle part, il ne jouit d'aucun

privilège sur le *là* qui cesse d'apparaître comme son *relatum* ; ne restent que des rapports entre des termes en eux-mêmes quelconques, rapports entre des positions, des forces, des systèmes, que peut traiter la mathématique.

D'où le désintérêt pour la physique et, par voie de conséquence, pour la métaphysique (qu'on songe à tout ce qui se perd de la philosophie de Leibniz dans la philosophie de Kant). L'espace est censé n'être plus traitable que sur le mode de l'abstraction ou de la métaphore.

Faisons donc un petit essai de requalification et, pour être sûr de ne pas nous égarer dans l'abstraction ou dans un traitement métaphorique de l'espace, partons faire une marche ou une course en montagne. Incontestablement, le *ici* où je suis n'est pas interchangeable avec le *là* : je suis bien *ici* et non point *là*, et pour aller de *ici* à *là*, il me faut faire effort (un point bien vu par Maine de Biran : la subjectivité est ce que coûte un déplacement).

2. Dans l'espace, on va pas à pas

A) Si je dis : « *ici* est où je suis », le *ici* est la métaphore du moi, le symbole contradictoire et de son égoïsme (il s'impose comme le référent obligé de toutes choses) et de son état d'errance (cette référence est entièrement relative). Voir les variations de Pascal sur ce point. Mais retournons la formule et disons : « je suis ici », le *ici* dit plus que ma condition, il donne ma définition. Le site qui se trouve être le mien fait de moi une partie du monde liée aux autres parties du monde. Je suis un être au monde parce que je suis un être du monde. Assurément, je puis me déplacer, et je me déplace aisément tant que je ne rencontre pas d'obstacle, je vais alors à ma fantaisie. Les contraintes de l'espace ne sont pas lourdes ; du moins, elles ne demandent pas le développement d'une profonde métaphysique. Je puis passer par-dessus ou à côté de l'obstacle, ou renoncer et aller dans une autre direction. Le renoncement ne coûte qu'à celui qui n'a pas assez de liberté d'esprit pour abandonner la fin qu'il poursuit et qu'il ne saurait atteindre.

Dans l'espace, ma liberté peut faire bon ménage avec la nécessité. Il me suffit de me régler sur l'ordre du monde de manière à vivre et à penser en bonne intelligence avec le monde. Ce qui prête à une morale qui n'est pas celle du devoir, mais celle, plus esthétique, du *decorum* : ma conduite dans le monde est-elle convenable, est-elle en conformité avec l'ordre et le cours du monde ? Voir les Stoïciens.

Objection : nous ne vivons plus au temps des Stoïciens, le monde n'a plus de réalité propre, les hommes l'ont transformé. La bonne question n'est pas celle de la physique du monde mais celle de l'histoire des hommes. Réponse lapidaire : qu'est-ce qui m'empêche de traiter l'histoire des hommes comme une partie du monde ?

B) L'espace est la structure du monde. Le rapport entre les différentes parties du monde repose sur la corrélation des trois dimensions (ou davantage, si nécessaire). On donne à la profondeur un sens ambigu : on veut lui faire jouer le rôle de ce qui, dans l'espace, mènerait au-delà de l'horizon ou ce qui plongerait dans l'abîme, c'est-à-dire de ce qui nous conduirait hors de l'espace. Mais quand on est dans l'espace, si loin que soit l'horizon, si profond que soit le gouffre, on ne connaît pas d'au-delà ; et cela pour une raison simple, c'est *qu'on va toujours pas à pas*. Une contrainte, certes ; mais qui rend sage.

C) Soit un grimpeur devant franchir un pas délicat dans une dalle lisse et verticale. La contrainte est manifeste : au vu de la disposition des aspérités, l'enchaînement ne saurait être que tel et tel ; or, voici que, pour atteindre la bonne prise il manque dix centimètres. Rien à faire : on ne peut faire abstraction de ces dix centimètres. Dix petits centimètres de roche lisse. Une réelle expérience de la matière. Et l'esprit n'y peut rien. Il faut reprendre l'enchaînement. Et l'unique solution se trouve dans une meilleure intelligence de la matière, dans une fidélité plus grande à la nature du rocher, à l'agencement de la dalle. « On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant », disait Bacon qui faisait de la bonne métaphysique.

Mais tout le monde n'est pas censé faire de l'escalade. En revanche, tout le monde est censé marcher. Pour aller d'ici à là, il faut passer par tels points intermédiaires qui peuvent éventuellement faire obstacle (Buffon dit qu'Adam, lors de ses premiers pas, fit l'expérience de l'existence matérielle du monde en se cognant la tête contre le tronc d'un palmier), et cela se fait *pas à pas*. Le pas permet de se déplacer : on progresse toujours de pas en pas. Parce que ce qu'il y a de liberté dans le fait de se déplacer reste soumis à *l'astreinte du sol* : on ne peut aller de l'avant qu'en prenant appui sur le sol. Où l'on retrouve les trois dimensions : le plan horizontal dans lequel on se déplace (on peut être amené à le redresser et, alors, on grimpe) et le bas sur lequel on prend appui. Avec ceci : on n'est jamais si lourd qu'on ne puisse se déplacer ; on ne se déplace jamais si vite qu'on échappe à la contrainte de prendre toujours un appui. Admirable composition de la liberté et de la nécessité (on notera en passant la grande économie métaphysique que cela permet de réaliser). Composition d'autant plus admirable qu'elle permet de répondre à la question *pourquoi* ? Pourquoi va-t-on et continue-t-on d'aller ? Réponse : parce qu'on ne peut rester le pied en l'air ; il faut le poser, mais de la sorte on met l'autre pied en l'air, etc. Nous répondrons ci-dessous à la question complémentaire : pourquoi, ayant pris appui, remet-on le pied en l'air ? Il en va de même pour la pensée : celui qui pense comme il convient, a une pensée en appui et une autre pensée en l'air, il se garde de se reposer sur un fondement.

3. Avoir les pieds sur terre. Exposition *more geometrico*

Première partie

Définition I. l'homme est un être bipède, il a deux pieds.

Définition II. L'homme est un animal marcheur.

Proposition I : l'homme, étant un animal marcheur à deux pieds, a toujours, quand il marche, un pied sur terre et un pied en l'air. Cette proposition se tire de la définition.

Objection : l'homme dans l'avion, étant en l'air, n'a aucun pied sur terre. *Réponse :* lorsqu'il s'y déplace, il marche sur le sol de l'avion. *Objection redoublée :* l'avion se déplace dans les airs. *Réponse :* l'avion pour se mouvoir (et donc le voyageur dans l'avion) prend appui sur l'air qui prend appui sur la terre. La densité du milieu varie, mais la règle de l'appui vaut toujours.

Corollaire I. Pour se déplacer (on se meut dans l'air), il faut toujours avoir un pied sur terre.

Corollaire II : la partie la plus importante du corps humain, ce n'est pas la tête, ce sont les pieds. On peut n'avoir pas la tête en l'air, mais on ne peut pas ne pas avoir les pieds sur terre.

Corollaire III. Les pieds sont la seule partie du corps à posséder la science de l'appui. C'est une science très considérable et très singulière, qui renferme beaucoup d'intelligence, une intelligence propre aux pieds, et qui est métaphysiquement remarquable par ceci que l'on accepte l'état du monde (le chemin monte ou descend, il est de terre souple ou encombré de cailloux, et chacun sait qu'on ne prend pas un chemin de moraine comme on fait la traversée d'un pierrier et qu'on ne traverse pas une rimaye comme on saute une crevasse) ; et par ceci aussi que l'état du monde, si on l'accepte, nous vient en aide : ce qui favorise tout un art de l'obéissance, de la réponse aux contraintes de la terre qui sont autant de conseils ou d'incitations (jamais on ne ferait d'escalade si on n'était soulevé par le puissant élan des parois et instruit par la disposition des cheminées, des dièdres ou des dalles).

Proposition II. Étant un animal marcheur, l'homme se déplace : il se meut dans l'air et prend appui sur terre, comme il vient d'être dit dans la proposition I. Il se déplace, mais il se déplace par un déséquilibre constamment renouvelé.

Démonstration. Le pied étant en l'air, ce serait la chute s'il ne venait pas prendre appui sur le sol, déplaçant ainsi le centre de gravité du corps. Ce déplacement fait que l'autre pied à son tour se lève

et que pour éviter une chute arrière, si l'on traîne, ou avant, si l'on se précipite, il doit être avancé. Ainsi, l'appui est la cause d'un déséquilibre renouvelé en attente d'un nouvel appui.

Scolie. C'est une grande querelle métaphysique que de savoir si la condition de l'homme est d'être au repos ou en mouvement. La réponse la plus commune est de dire : le mouvement est sa condition (l'expression de sa finitude), le repos est son essence idéale. Voir Pascal. Mais il faut conclure de la proposition II que le repos, étant un arrêt sur appui, entraînerait la chute en raison de la force de l'élan et donc que le déséquilibre est notre essence actuelle. L'appui est le corrélat du mouvement et le mouvement de l'appui. L'un ne va pas sans l'autre. C'est pourquoi on ne peut faire de l'appui un fondement ; c'est pourquoi les philosophies du fondement chutent toujours plus bas.

Proposition III. L'homme étant un animal marcheur et ayant alternativement un pied sur terre et un pied en l'air, l'homme, dis-je, va toujours de l'avant, et l'on peut bien dire qu'il marche pour marcher comme il vit pour vivre et pense pour penser. L'acte est à lui-même sa propre fin. Cette proposition se tire de la définition du déséquilibre.

Objection. On marche d'ordinaire pour atteindre une destination, pour s'emparer d'un objet désiré, etc. Et, une fois la destination atteinte ou l'objet possédé, on se tient en repos. C'est l'éternelle insatisfaction, hélas propre à l'être humain, qui le fait repartir vers une nouvelle destination ou tendre vers un nouvel objet.

Réponse. Aristote enseigne qu'il faut distinguer entre l'acte qui est à lui-même sa propre fin et l'acte qui a une fin extérieure. Lorsque ce dernier a atteint sa fin, il cesse. Quant au premier, étant à lui-même sa propre fin, sa propre raison, il n'a point de cesse. Il ne renferme pas de puissance, il est acte pur. Il est vrai que seul l'Acte Pur est capable d'une telle perfection. L'homme, être sensible, n'y parvient que rarement et s'adonne le plus souvent à des fins extérieures. Ainsi, marcher vers Saint Jacques de Compostelle pour se régénérer n'est qu'un substitut commandé de l'acte parfait qu'est la marche pour la marche.

Scolie. L'argument pascalien du divertissement est trompeur : il dit : l'homme est toujours en mouvement parce qu'il ne trouve nulle part le repos, jamais il ne trouve un appui assez solide. L'argument ne tient que si l'on accepte que l'on marche en vue d'une fin extérieure, le problème étant alors de trouver la bonne fin où se reposer. Mais marcher pour marcher n'a rien à voir avec le divertissement. On comprend aisément de là pourquoi Pascal est l'inventeur des transports en commun : c'est le moyen d'être assis même quand on se déplace, en vue de quelque fin extérieure.

Proposition IV. L'essence de l'homme est de marcher toujours sur terre, mais avec un pied toujours en l'air. La terre et l'air sont les deux éléments fondamentaux.

Démonstration. Sauf miracle, on ne marche pas sur l'eau ; et le feu n'est qu'une circonstance qui parfois pousse à accélérer le pas. La terre est l'appui nécessaire. C'est le seul élément que connaissent les pieds. Comme l'enseigne Schopenhauer, deux choses caractérisent la terre (la matière) : la pesanteur et la résistance (due à sa cohésion), deux forces opposées puisque la matière attire et repousse en même temps. À ces deux forces titanesques les pieds sont soumis : ils supportent le corps qui pèse en raison de l'attraction terrestre, mais dans le même temps ils transmettent au corps la résistance du sol. Telle est l'expression la plus élémentaire de la nécessité attachée à l'élément matériel : assumer le conflit titanesque des forces. On notera que la nécessité doit être pensée de manière dynamique : comme un conflit de forces. Paradoxalement, la gravité qui est l'acte du corps fixe le pas, la résistance, qui est l'acte de la matière, favorise sa libération. Le pied qui est en l'air dit que la nécessité n'est pas telle que le corps n'ait pas la liberté de se mouvoir. Ainsi, le corps résout le conflit des forces terrestres en une poussée en avant : en perpétuant son déséquilibre, il change en liberté incessamment renouvelée la nécessité à laquelle il ne saurait se dérober. Preuve incontestable que les philosophes ont tort d'opposer la liberté et la nécessité.

Scolie I. Un être au repos est un être qui cède à la nécessité. Considérons le professeur de philosophie restant assis sur sa chaire : même conflit des forces terrestres, mais le corps reste au repos. Pourquoi ? Comme tout un chacun, ce maître pourrait se mouvoir. Il faut donc supposer l'existence d'un poids supplémentaire qui le cloue à sa chaise, lequel poids ne peut être que celui-ci :

la pensée des fins pédagogiques dûment rappelées par l'Inspection Générale ou telle philosophie particulièrement pesante qui occupe son esprit (on peut en effet classer les philosophies selon leur poids respectif).

Scolie II. On oppose souvent les pieds et les yeux, faisant des premiers l'organe matériel et des seconds l'organe spirituel. Mais on voit par la présente démonstration que les pieds, dans leur relation à la terre, sont à la fois contraints et libres, et qu'ils sont donc par eux-mêmes à la fois matériels et spirituels. Les yeux ne sont l'organe spirituel que de manière seconde, lorsqu'on coupe le haut du bas, ce qu'on ne saurait conseiller.

Objection : Le mouvement du corps ne se fait pas sans fatigue, et cette fatigue, s'accumulant, le conduit à la fin au repos. La liberté a donc un prix et Sartre (qui ne se déplaçait jamais que pour aller au Deux Magots) a tort : la nécessité dont on ne saurait s'affranchir absolument l'emporte à la fin.

Réponse. Il est vrai qu'on marche toujours sur terre et qu'il est rare de mourir en marchant, c'est-à-dire en jouissant de sa liberté. Il est aussi vrai que les vieux se fatiguent plus vite que les jeunes, ce qui semble contredire l'assertion selon laquelle ils seraient plus sages (la sagesse étant réputée le facteur le plus sûr de la liberté humaine). L'explication est la suivante, elle est très bien figurée par les frères Schuiten dans leur BD des *Terres creuses* : la terre, elle-même, est en mouvement ; elle tourne dans un sens, ce par quoi la nécessité se redouble. En effet, pour ne point tomber, les hommes doivent marcher dans le même sens et, au minimum, à la même vitesse que la terre. La marche est donc elle-même contrainte. Le nom ordinaire de cette contrainte est : *destin*. Les jeunes étant plus rapides que la terre peuvent prendre sans risque le temps de divaguer. Les vieux ont perdu cette aptitude. Leur liberté s'exprime plus subtilement : dans le style de la marche, dans l'allure (la sagesse consiste dans une allure régulière mais souple, surmontant aisément les obstacles). Il est vrai qu'ils vont de moins en moins vite et qu'ils finissent par dire : « Oui-da, c'est la vie ». Alors ils s'arrêtent et comme la terre continue de tourner, ils tombent.

Scolie. Il faut penser plus exactement l'harmonie de l'homme et de la nature. On se contente souvent de dire : chacun doit trouver sa place dans l'ordre du monde, comme s'il suffisait de placer sa chaise au bon endroit. Mais la terre tournant, l'harmonie doit être pensée dynamiquement : la bonne allure est cette convenance, cette élégance qui dit l'accord de la justice du monde et de la justice de l'âme.

Deuxième partie

Axiome I. L'espace commun a trois dimensions.

Axiome II. La surface de la terre est irrégulière.

Définition. On nomme *élévation* le mouvement vers le haut et *déchéance* le mouvement vers le bas.

Proposition I. Le mouvement doit être pensé non seulement dans le plan horizontal mais aussi dans le plan vertical. Marchant, *on monte ou on descend*. Dans la vie, on reste rarement sur du plat. Cette proposition se tire des deux axiomes. Elle doit être pensée *stricto sensu* : celui qui s'élève garde ses pieds sur terre, celui qui déchoit également.

Scolie. On dit à tort que celui qui s'élève se détache de la terre et conquiert une pleine et entière liberté. En effet, pour pouvoir s'élever, l'appui restant la règle, il faut que le sol s'élève et pour déchoir il faut que le sol s'abaisse. Il faut toujours un socle matériel et la nécessité qui règne dans le plan horizontal vaut encore quand on monte et quand on descend. Le vide n'existe pas, c'est une illusion des yeux : il y a toujours un support matériel. Si l'on tombe, c'est parce qu'on a raté la marche. Il faut toujours prendre appui sur une marche.

Proposition II. Les causes finales (au sens ordinaire du mot chez les philosophes) n'existent pas. Les causes sont matérielles (le support du sol) et efficientes (le sol s'élève ou il s'abaisse).

Scolie. L'illusion vient de ce qu'on s'imagine qu'en se représentant une fin par la pensée on se libère de l'état du monde tel qu'on le vit, et qu'on croit obtenir cette représentation, non certes par les pieds, mais par le moyen des yeux, censés être détachés du reste du corps. On s'imagine également que de la fin on peut tirer les moyens par la seule raison. À l'image de celui qui engagé dans une course en montagne s'imagine déjà parvenu en haut pour mieux se voir en train de monter (c'est le cas de celui qui pratique la montagne par idéal) ou de celui qui s'imagine rendu au dernier jour de sa vie pour mieux se voir en train de vivre (on appelle cela : *chercher le sens de sa vie*). Certains philosophes plus subtils disent que certes nous ne pouvons nous passer de nos pieds, mais qu'avoir ainsi les pieds toujours sur terre est la marque de notre finitude, et que nous pouvons très bien nous représenter notre fin véritable en réfléchissant précisément sur notre finitude, et qu'il faut donc développer une conception critique du « avoir les pieds sur terre ». À quoi l'on opposera sans peine la pratique de l'escalade artificielle (penser sa finitude relève en effet de l'escalade artificielle) : celui qui s'y livre a encore besoin d'étriers. Redisons donc contre les cause-finaliers que si je m'élève, c'est parce que le sol s'élève et que la règle fondamentale est de conserver toujours un appui : la liberté ne peut se dispenser de la nécessité ni l'esprit de la matière qui le supporte. Quant à la déduction des moyens à partir des fins, l'inductivisme, depuis Bacon, a démontré d'une manière convaincante qu'une pure déduction des effets réels à partir des causes rationnelles, et donc des moyens à partir des fins, n'est jamais assez forte pour épouser la réalité, laquelle contient toujours une part d'accident (diversité des moyens, éventuellement concurrents, rôles des circonstances, etc.) : la pure théorie ne donne jamais que des modèles.

Objection. Les dieux habitent l'Olympe et Yahvé s'est manifesté à Moïse sur la pente sommitale du Sinaï. Tous les mystiques ont monté leur pente. Moïse, comme les autres, est certes monté avec ses pieds ; mais, selon le principe que le semblable ne peut aller qu'au semblable et sachant qu'il serait inconvenant d'attribuer à Yahvé des pieds (les pieds sont un attribut de la créature – à cet égard, il y a incertitude concernant les anges, et surtout les angelots dont les pieds se perdent, s'ils en ont, dans un nuage) – c'est par ses yeux que Moïse est entré en relation avec le Seigneur, se tenant en arrêt à une distance respectueuse du buisson ardent. Les yeux ont cette propriété remarquable que, lorsqu'on les sépare des pieds, ils sont capables de voir ce qu'ils ne voient pas d'ordinaire. Tous les mystiques en ont fait l'expérience. Quant à l'homme, qui est bipède, notons qu'il n'a pas comme les quadrupèdes les yeux tournés vers le sol. Ainsi, si les pieds disent la condition de l'homme, les yeux ont cette fonction supérieure de le tourner vers sa destination.

Proposition III. La bipédie a libéré les yeux en même temps que les mains. On peut avoir ses deux mains en l'air simultanément, et en ce sens elles sont plus libres que les pieds, mais les mains ont encore affaire avec la matière. En effet, la première fonction de la main n'est pas de créer l'outil mais de palper la matière. Mais revenons aux yeux. On se demande : peut-on voir sans ses pieds ? Les philosophes répondent : les yeux n'ont pas besoin d'aller pas à pas, ils voient leur objet à distance, parfois de très loin, et d'emblée en leur entier. Ils sont en cela supérieurs. Mais cette assertion des philosophes est contestable : par les yeux on ne saisit qu'un aspect de l'objet : l'objet apparaît sous un certain angle, il a donc une apparence. Le mode d'être de l'objet visible est par excellence le phénomène. On pense surmonter cette faiblesse constitutive en disant que les yeux ont le pouvoir non seulement d'appréhender l'objet dans sa clarté naturelle, mais aussi d'en distinguer par analyse le détail, et que la connaissance de l'objet est parfaite quand on en a une idée claire et distincte (Descartes). Certains (Leibniz) prétendent même que si l'on parvient à penser l'objet dans son principe, on est dispensé d'en faire le tour pour en appréhender tous les aspects. Mais les développements récents de la philosophie analytique prouvent à l'envers que plus on s'attache à voir distinctement et moins on y voit clair, Hume avait noté en son temps ce singulier effet de la connaissance. En revanche, le pied, s'il est très vrai qu'il est dépourvu de lucidité, ne manque pas de faire sans coup férir le tour de la question (il ne se pose pas de la même façon sur un névé gelé et sur un névé en eau ; il n'adhère pas de la même façon sur du calcaire et sur du granite). On a voulu réduire l'information du pied, et conséquemment la matière, au simple *il y a* (encore, pour certains est-ce trop accorder). Mais le pied *sait* si c'est du calcaire ou du granite, si le névé est en glace ou en eau. Quand il y a contact, l'existence de la chose n'est pas séparée de sa définition. Le pied *sait les choses* ; il ne connaît pas l'illusion. C'est pourquoi, pour ne pas tomber dans l'illusion, les yeux ont besoin des pieds.

Proposition IV. Les pieds touchent en étant touchés et sont touchés en touchant..

Démonstration. Les pieds touchent puisqu'ils se posent sur le sol et sont touchés puisque la terre (la matière) leur oppose une résistance active. Le rapport est réciproque, et il est serait vain, sous le prétexte de la simplicité des principes, de vouloir qu'un rapport l'emporte sur l'autre. Cette réciprocité est la détermination fondamentale de l'expérience tactile ; elle coupe court à toute interrogation chichiteuse sur la présence de l'Être. Les dérives contemporaines de l'ontologie tiennent à un emploi abusif de la raison : il est exigé d'elle qu'elle tranche la question de savoir si c'est le pied qui touche d'abord l'Être ou si c'est l'Être qui touche d'abord le pied ; et qu'elle établisse si c'est le pied qui est premier ou si c'est l'Être. Si, tranchant la question, on retient la première solution, le pied s'apparente alors aux yeux, le pied pense : angle d'approche, nature du sol, calcul de l'espacement, rapidité du pas, etc. Et à la pensée s'ajoute la volonté. Si c'est l'Être qui est premier, le mouvement du pied n'est que sa réaction à la nature du sol. Radicalisant dans ses écrits tardifs une thèse déjà présente dans la *Phénoménologie de la perception*, du corps-propre à la chair, Merleau-Ponty a avancé l'idée que, originairement, le pied et le sol ne faisait qu'un à la manière de Janus et que la différenciation se fait peu à peu, culminant dans la distinction finale entre le sujet et l'objet : double genèse du Soi et du monde. Mais ce propos est fictionnel comme peut l'être tout discours sur l'origine. Or l'expérience du contact du pied et du sol est une expérience en acte, puisque sans ce contact, c'est la chute. Il faut donc penser avec Aristote, le plus sage des philosophes, que cet acte unique est double, qu'il est à la fois l'acte de l'Être et l'acte du pied. Unité duelle qui est à comprendre ainsi : l'acte de l'Être (telle matière sableuse ou siliceuse ayant la forme de ce chemin ou de ce rocher) donne au pied sa forme ; mais cette forme procède aussi de la puissance active du pied, elle en est le passage à l'acte ; de sorte que la détermination du pied par l'Être n'est pas contraire à sa spontanéité, laquelle lui permet de se poser sur l'Être. Une spontanéité qui est au principe de sa liberté d'aller où il veut.

Disons-le dans la langue rigoureuse d'Aristote¹ : Les sensibles (tactiles) sont donnés à l'âme, ils sont matière et forme. N'ayant pas même substrat que l'âme, ils lui sont extérieurs. Mais en même temps ils l'informent et impriment en elle leur détermination d'être, l'essence par laquelle ils sont en acte. S'ils n'étaient point, si l'âme ne les percevait pas, elle ne serait rien, elle ne serait pas. Elle est donc ce qu'ils sont, n'étant d'elle-même qu'une simple puissance. Ainsi est-elle agie, ainsi est-elle passive. Mais en les recevant elle devient elle-même ; il faut donc qu'elle soit aussi puissance d'elle-même. C'est pourquoi ce qui est en elle passivité, faculté d'accueil, est en un autre sens activité, puissance en exercice, véritable accomplissement par lequel elle réalise son acte propre. Lequel acte, nous l'avons dit, est l'acte même du sensible qui l'occupe. Ainsi, une extrême familiarité, et même la familiarité la plus intime qu'on puisse imaginer, unit-elle l'âme aux choses. Mais en même temps chacun pour soi et chacun selon soi-même. Un seul acte, mais deux essences distinctes. Ajoutons que la causalité efficiente par laquelle les choses affectent l'âme, est ainsi reprise et sursumée dans la causalité finale par laquelle l'âme passant de la puissance à l'acte s'accomplit selon sa forme ; non point pour se séparer de l'être ou le confisquer, mais pour le recevoir, d'une manière si humble et si proche que la forme reçue devient sa propre forme, sa propre nature. Il faut accorder cette causalité finale, mais en voyant bien qu'elle n'est pas séparable de la causalité efficiente qui logiquement la précède.

Scolie I. Certains ont objecté qu'une spontanéité ainsi qualifiée ne permet pas de comprendre où va le pied ni pourquoi il y va, et que les causes efficientes même ainsi composées ne sauraient se substituer aux causes finales, logiquement premières, objets que les yeux se représentent en idée avant même de les avoir atteints, et qui sont seuls capables tout à la fois de donner la direction, de commander la mise en marche, de déterminer la forme du pas et de régler son rythme. À quoi l'on répondra que la marche est la vérité du pied en acte, qu'on marche pour marcher et que la question du terme qu'il faudrait atteindre est parfaitement seconde. Certes, les hommes ne laissent pas de se donner des fins, mais ces fins n'étant pas premières n'ont de valeur que relativement les unes aux autres. D'où cette définition de la sagesse : être sage, c'est marcher en sachant se distraire de ses fins du moment.

¹ Aristote, *Traité de l'âme*, III, 2. Le chapitre concerne la question si l'âme perçoit la chose par un seul sens ou par deux, si percevant la chose et si percevant qu'elle perçoit la chose elle a une double perception ($\alpha\theta\eta\sigma\iota\epsilon\iota$) ou une seule. Il ne porte pas spécifiquement sur le toucher, mais vaut évidemment pour lui.

S'il est besoin d'une preuve complémentaire, on observera que, lorsqu'on marche, on monte et on descend. Il serait évidemment absurde de dire qu'on monte *pour* descendre et qu'on descend *pour* monter. Il faut donc dire : on marche *pour* marcher, la preuve en est qu'on monte *et* qu'on descend. La conjonction est ici le phénomène et la mesure de l'acte pris comme acte achevé n'ayant d'autre fin que lui-même, phénomène qui en exprime la limite pour les êtres sensibles (pour les êtres finis). Tout être sensible sait qu'un jour cette conjonction cessera, car elle est une relation trop faible. De l'Acte Pur, de l'Être parfait, on ne saurait dire qu'il monte *et* qu'il descend. Peut-on dire de lui, en toute rigueur, qu'il marche, sachant qu'il vit pour vivre et pense en se pensant lui-même ? On ne marche que sur terre, quand bien même on marche pour marcher. Nous renvoyons ici, pour cause de brièveté, au livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote. Marcher pour marcher n'empêche pas la mort de survenir. Notons en passant que l'être sensible qui, même pourvu de raison, en montant voudrait ne pas redescendre, serait semblable au héros de la *Montagne magique*, tenté de monter sans retour vers le sommet. Monter en retirant au fur et à mesure les barreaux de l'échelle, pour s'interdire de redescendre, c'est la tentation majeure, celle de la pureté, laquelle ne peut conduire qu'au suicide, puisqu'elle retarde la conjonction et même l'interdit.

Proposition IV. II. Il vaut mieux être aveugle que paralytique. Les yeux n'atteignent jamais leur objet puisqu'ils s'en saisissent en représentation, sur un mode idéal. Et *lesse est percipi* est valable pour eux seuls. Certes, nous ne nions pas la puissance de la représentation des fins, dans leur ordre second, elles peuvent fournir de réels motifs qui font appel, mais, de toute façon, pour s'y porter il faut user de ses pieds, répondre aux vicissitudes du terrain, lesquelles entraînent souvent dans des directions inattendues. Épicure a eu raison, à cet égard, de faire du clinamen la cause physique de la liberté. Certains objectent : les pieds sont aveugles par eux-mêmes, ils ne savent qu'obéir aux vicissitudes du terrain, ils s'égarer, ils sont incapables d'idéal. On répondra de deux façons. D'une part, qu'ils ont le méritent d'aller et qu'il vaut mieux divaguer (on peut faire d'heureuses rencontres) que de rester assis, les yeux fixés sur l'idéal. D'autre part, que la terre, que le monde n'est pas dépourvu d'ordre, qu'on peut s'efforcer de reconnaître cet ordre en arpentant les chemins, qu'en vérité on peut faire confiance à la terre et au monde, que la justice de l'âme peut répondre à la justice du monde comme la spontanéité de l'âme répond à l'accueil qu'elle réserve au monde (voir la proposition III).

Troisième partie. Vers une métaphysique concrète du pied

Par nature, le pied est « dans le concret », comme on dit. Notre métaphysique du pied ne saurait rester purement spéculative.

Soit le glacier sommital du Pelvoux² qui culmine à près de 4000 mètres et qui n'offre pas de difficulté technique particulière :



² Photo (collection privée) tirée de mon ouvrage *D'un pas de philosophe*, Paris, Vrin, 2013.

Comment le descendre ? Bien entendu, on le descendra pas à pas, mais ce n'est pas encore dire de quelle manière. L'œil l'appréhende le tout de face et en ligne droite, mais suivre l'injonction de l'œil serait ici un non-sens, pour la raison que c'est une masse glacière en mouvement qui se déhanche et se tord et s'allonge. J'ai longtemps cherché un qualificatif propre à rendre ce sentiment et l'ai trouvé dans le récit d'une des premières descentes qui en a été faite au XIX^{ème} siècle : *un glacier en berceau*. *Berceau* dit deux choses : la forme finie et allongée du glacier et son oscillation qui n'est ici que suggérée. Il va de soi que, si l'on veut marquer quelque respect envers la montagne, il faut dans la descente rester fidèle à ces deux caractères.

Imaginez que je sois accompagné d'un kantien féru de la *Critique de la faculté de juger*. Il analyse ce sentiment et déclare beau le présent paysage. Il ne le déclare pas sublime car la figure est finie. Et d'ajouter : c'est un sentiment esthétique qui dit incontestablement une expérience : non pas l'expérience de la nature, mais l'expérience de la moralité, de ce par quoi l'homme transcende la nature. Conséquence : contemplant sa propre humanité et non un paysage, notre kantien épousera l'attitude du *Voyageur contemplant une mer de nuages*, dans le célèbre tableau de Caspar Friedrich (peint en 1817-1818) où la présence de l'homme est niée (le personnage est vu de dos) mais en même temps exaltée (cette présence est le sujet réel du tableau, et non la mer de nuages). D'où ceci que 1) le personnage de Friedrich, un personnage parfaitement kantien, se tient hors du paysage (hors de la nature), que 2) à son image, restant immobile notre compagnon kantien ne descendra pas le glacier du Pelvoux et que 3) il nous faut en conséquence rejeter la thèse défendue par la *Critique de la faculté de juger*.

La première erreur est de tenir ce spectacle pour beau et non pas pour sublime sous le prétexte que l'objet (distingué de l'horizon) y est fini. Et il est vrai que l'étendue du glacier est finie, mais Burke (que Kant avait pourtant lu) a pu montrer dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*³ qu'une figure finie peut être sublime, prenant pour exemple la rotonde qu'on ne peut appréhender que colonne après colonne, et cela sans fin puisqu'elles sont toutes semblables, et précisément en faisant *pas à pas* un tour qui n'a pas de raison de cesser.

Ceci nous conforte dans l'idée d'aller pas à pas, mais ne nous dit toujours pas comment, en allant pas à pas, descendre le glacier. Un husserlien de passage nous fait remarquer que, derrière le glacier s'étendent à l'horizon, et en plans successifs, des chaînes de sommets parallèles et que, comme dans toute perception, nous pouvons chercher dans le possible qu'est cet horizon la règle nous ouvrant notre présent et nous déterminant à lever le pied. Mais, de toute évidence, ici, l'arrière-plan ne me dit pas comment descendre le glacier. Répétons donc la question : comment descendre ?

1. Le sublime kantien repose sur l'impossibilité de la représentation. La nature, objet de l'entendement, est ce qui peut être représenté. L'homme dans son effort de représentation d'un spectacle impossible à représenter dit certes sa finitude, mais une finitude dont le sens est l'infinitude morale puisque, dans cet effort, il s'avère plus grand que la nature et s'en extrait. Et donc, a contrario, si je veux enfin réussir à descendre le glacier du Pelvoux, *il faut que j'abandonne la problématique de la représentation*, et que je cesse de m'en rapporter à mes yeux.
2. Descendre le glacier pas à pas m'est donc un impératif si je veux l'appréhender. Le facteur n'est pas ici l'uniformité, c'est le fait que, si je commence la descente, je ne peux en descente rester un pied en l'air.

³ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau ?* trad. de B. Saint-Girons, Paris, Vrin, 1990, II, 9.

3. Pas à pas : quelle règle oriente mon pas à chaque pas ? Subjectivement, le pas appelle le pas, mais sur le mode de la contiguïté spatiale et temporelle. De la simple contiguïté je ne saurais tirer une règle. D'ailleurs, mon sentiment de satisfaction dépend de cette contingence qui est subjectivement irréductible.
4. Il faut donc que la règle me vienne de la pente du glacier et de ce singulier déhanchement : suivre une nervure, se laisser glisser dans un creux, dans une combe par un mouvement de bascule, retrouver de biais un autre fil. Au gré des mouvements du glacier. Le bonheur ! Quoi ! Ma participation ? une affaire de *feeling*, ce qui en français ne veut pas dire grand-chose, mais ce qui en anglais a un sens précis, car *to feel* veut dire d'abord *toucher*. Le sens qui est intéressé ici est le toucher. Il faudrait avoir le temps de faire une étude plus attentive du toucher par le pied (différent du toucher par la main).
5. Plus je descends et plus j'ai le sentiment de manquer quelque chose ; et parvenu en bas il me semble que je devrais remonter pour recommencer la descente et capturer ce qui m'échappe. Preuve que j'ai affaire à une présence (celle du monde) qui m'enveloppe et me déborde.
6. J'imagine les réticences de ceux qui auraient l'esprit contaminé par quelque philosophie du sujet ou du sens, deux notions irréductiblement attachées au concept de représentation. Mais nous avons dit que nous faisons l'économie de la représentation. Le grand mérite du toucher est qu'il n'y a pas de médiation entre l'esprit et les choses. Inversement, s'en rapporter à la vue, c'est introduire nécessairement une médiation puisqu'il faut faire la différence entre l'objet visible (le phénomène) et l'objet réel et puisqu'on ne voit le second que par le premier. Celui qui se proposait de réfuter l'idéalisme de Berkeley en donnant un coup de pied à l'évêque était donc pourvu d'un grand sens philosophique.
7. Mais alors, s'il n'y a pas de représentation, il faut que j'accepte de dire que le glacier à tout instant de ma descente prête ses formes à mes pieds, et que la règle de mon pas est la forme même en balancement du glacier. Et pour comprendre cela, j'en reviens au *Traité de l'âme* d'Aristote, un ouvrage sublime d'une grande difficulté mais d'un génie inégalable.

Conclusion

D'abord, la conclusion méthodologique. Il faut prendre le pied pour mesure. Si les progrès de la civilisation ont fini par imposer cette abstraction qu'est le mètre, la mesure du pied reste de grande conséquence dans la marche (et dans tout ce qui peut lui être assimilé) ; mais aussi en morale : tu ne prendras pas les choses au pied de la lettre (tu ne prendras pas la mesure du pied comme un impératif catégorique : ce serait un sérieux handicap pour la marche) ; sur un grand pied, tu ne vivras pas ; autrui tu prendras sur un pied d'égalité ; etc.

Ensuite, la conclusion de lecture. La photo du glacier du Pelvoux n'est qu'un substitut, qu'une médiation comme l'est toute représentation. En conséquence de quoi, on lira le texte d'Aristote en descendant ce glacier ; ou, plutôt, on descendra le glacier pour bien entendre le texte d'Aristote et assimiler pleinement les premiers principes de la métaphysique du pied.

Bibliographie

Marche, montagne, philosophie

- Patrick Dupouey, Pourquoi grimper sur les montagnes ?, Chamonix, Guérin, 2012. (Voir en particulier les titres 9 et 13).
- Frédéric Gros, *marcher une philosophie*, Paris, Carnets Nord, 2009.
- Michel Malherbe, D'un pas de philosophe, Paris, Vrin, 2013. (Voir en particulier les titres « Montagne » et « Au refuge »).
- Michel Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, Paris, Vrin, 1991, 2^{ème} éd. 1999.
- Pétrarque, *L'ascension du mont Ventoux*, s.l., Séquences, 1990.

Sources textuelles

- Aristote, *De l'âme*, trad. Tricot, Paris, Vrin, poche. (Voir en particulier III, 2 pour l'acte du sensible ; II, 11 et III, 12-13 pour le toucher).
- Aristote, *La métaphysique*, Paris, Vrin, poche. (Voir □□ pour l'acte ; et relire le célèbre □ 9).
- Diogène Larce, *Vies et doctrines des philosophes illustres, "les Stoïciens"*, trad. Goulet, Paris, Le livre de poche, 1999. (Voir VII, § 87 et sq.).
- Heidegger, *L'être et le temps*, Première partie, première section. Passim. Mais voir en particulier le § 23 pour l'analyse de l'espace.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. (Voir en particulier les chap. 1 et 2 de la II^{ème} partie).
- Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963. (Relire les pensées bien connues, 68, 136, 199, 201, 418).
- Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, Paris, P.U.F., Liv. III, chap. 43.

Jean-Marie NICOLLE

"Nicolas de Cues, un philosophe qui reprend pied sur terre"

...tous les membres sont dans le pied, dans la mesure
où le pied est immédiatement dans l'homme.

(Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, § 121)

Introduction

Le tableau de Raphaël, L'école d'Athènes (1510), représente Platon pointant son index vers le ciel et Aristote montrant de sa main la terre. Il oppose par ces deux gestes symboliques les deux écoles qui se combattent depuis l'Antiquité : le platonisme et l'aristotélisme. Le principe de Platon est d'expliquer le monde à partir des essences éternelles alors que le souci d'Aristote est de rendre compte de la réalité en devenir, non pas à partir des Idées pour redescendre vers les choses, mais à partir de l'observation des choses pour, peu à peu, en dégager la théorie totale.

En réalité, le débat s'est compliqué à la fin du Moyen Âge, puisque le platonisme a donné naissance au néoplatonisme et l'aristotélisme s'est transformé en scolastique. Les mouvements se sont presque inversés. L'opposition de l'index céleste et de la main terrestre est une caricature : les péripatéticiens devenus théologiens se sont envolés dans les spéculations d'une dialectique frôlant la sophistique ; les néoplatoniciens, au carrefour de la mystique, du commerce et des mathématiques, ont repris pied sur terre. On reconnaît enfin que l'homme n'est pas moins dans ses mains et ses pieds que dans sa tête.

Nous allons approcher cet "atterrissage" du platonisme à travers la figure de Nicolas de Cues, philosophe néoplatonicien qui, à la fois, ferme le Moyen Âge et ouvre la Renaissance.

1. Nicolas de Cues

La vie de Nicolas de Cues (1401-1464) est celle d'un brillant esprit dont la carrière est fulgurante. Fils d'un batelier sur la Moselle, il fait ses études à Cologne, puis à Padoue. En 1432, il participe au Concile de Bâle en tant que juriste. En 1434, il rejoint le parti du Pape, puis, en 1437 et 1438, il fait partie de la délégation pour amener les patriarches d'Orient au Concile de Ferrare. Il publie son œuvre principale *De la docte ignorance* en 1440. Il est fait cardinal en 1448. De 1450 à 1452, il effectue une grande légation pour tenter de réformer l'église en Allemagne. Après de nombreux déboires dans son évêché, il s'installe définitivement à Rome en 1458.

Pour entrer dans sa philosophie, il faut se rappeler la problématique du néoplatonisme. Le néoplatonisme est un effort pour surmonter les impasses du dualisme platonicien, séparant le sensible et l'intelligible, notamment pour résoudre le problème de la participation aux idées. Reprenant la notion stoïcienne du feu primordial, les néoplatoniciens repensent le concept de la participation de la façon suivante : chaque être a en lui la tendance à produire une copie de lui-même ; il partage ainsi son être, mais avec une plénitude moindre que celle qu'il possède lui-même. A son tour, l'être inférieur ainsi constitué devient source d'être pour un nouveau rayonnement. De sorte que, de degrés d'être à d'autres degrés d'être se noue une chaîne d'or dont une extrémité est l'Un et l'autre extrémité le dernier être engendré. L'Un est donc comme un soleil d'où émane une lumière qui crée les formes. A la coupure entre le sensible et l'intelligible de Platon, Plotin, puis Proclus substituent une hiérarchie continue. Le mouvement de l'être est dirigé par trois principes :

1. La procession (*proodos*) est le développement progressif de l'Un dans la multiplicité des êtres. La procession est une multiplication des formes ; c'est un mouvement de descente, une émanation. Chaque être procède du précédent.

2. La conversion (*épistrophè*) est le retournement de chaque être vers celui d'où il procède. La conversion est une réduction de la multiplicité au principe originel, aboutissant à une simplification ; dès qu'il reconnaît son être véritable, l'être qui était descendu cherche à revenir vers la sphère supérieure en se dépouillant de l'enveloppe étrangère qui recouvrait son être propre ; c'est un mouvement de retour.
3. La hiérarchie est la succession ordonnée des degrés entre les êtres.

Le christianisme s'empare de cette théorie en y introduisant Dieu en place de l'Un, la théorie de création du monde par un Dieu unique, l'engendrement des êtres dans la procession, et l'amour comme moteur de la conversion. On réduit parfois le néoplatonisme à une philosophie de la contemplation de l'être. Avec Nicolas de Cues qui est un grand lecteur de Proclus, nous découvrons une théorie des idées qui fait de l'homme un producteur.

Le concept central de Nicolas de Cues est la "docte ignorance", qui procède de la conscience des limites de l'esprit humain. L'homme est dans l'incapacité de connaître la vérité absolue. C'est être sage que de reconnaître cette incapacité au lieu de se vanter inconsidérément, d'avoir une confiance induite en son propre pouvoir de connaissance. Le Cusain reprend ici le vieil adage socratique : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. » Au début de *La Docte Ignorance*, N. de Cues parle ainsi de ce concept : "L'homme le plus savant n'arrivera à la plus parfaite connaissance que s'il est trouvé très docte dans l'ignorance même, qui lui est propre, et il sera d'autant plus docte qu'il saura que son ignorance est plus grande." (*De Doctalgnorantia*, I, 1). Dans le désir de savoir, la satisfaction n'est pas obtenue par la compréhension complète des choses, car alors la recherche prendrait fin ; elle n'est pas non plus obtenue dans l'incompréhension totale, car alors le désir resterait entier. Elle est obtenue seulement en ce que l'on comprend ne pas pouvoir comprendre. Alors là, une certitude vient apaiser l'âme qui sait en effet seulement qu'elle ne sait rien avec certitude.

Pour expliquer son concept, N. de Cues utilise fréquemment la métaphore de la vision. Celui qui se croit capable de tout savoir est comme un hibou qui essaie de voir le soleil : il veut saisir la pleine lumière alors que ses yeux sont faits pour voir l'obscurité. Ou bien, il est comme l'aveugle qui, ayant entendu parler de la lumière du soleil et ayant appris qu'on ne pouvait la regarder en face, croit en savoir quelque chose alors qu'il en ignore tout. Le sage, au contraire, est comme le voyant qui sait par expérience qu'on ne peut pas saisir la lumière du soleil, non pas parce qu'elle serait invisible, mais parce qu'elle excède sa vue. Il sait qu'il ne peut saisir la lumière du soleil ; il sait qu'il en ignore la nature et il est conscient de cette ignorance. Le soleil est bien entendu une métaphore de Dieu : nul ne peut voir Dieu en face.

La doctrine de la docte ignorance n'est absolument pas une forme de scepticisme. Le Cusain a confiance dans la puissance de son esprit, mais pour avancer dans la connaissance, il faut définir une nouvelle méthode. La coïncidence des opposés est un principe qui lui permet de développer une nouvelle logique, une logique anti-aristotélicienne, mais dont il faut bien délimiter le champ de validité. Dans le domaine des connaissances qui relèvent de la raison, c'est-à-dire sur les objets finis, N. de Cues conserve le principe de non-contradiction. Dans le domaine qui relève de l'intellect, c'est-à-dire qui envisage le tout (équivalent de l'univers), il pratique la conjonction des opposés. Dans cette conjonction, les opposés restent opposés sans disparaître. Enfin, dans le domaine du divin, c'est-à-dire dans l'infinité, se réalise vraiment la coïncidence des opposés (par exemple, la circonférence du cercle infini devient une droite).

Cette nouvelle méthode va lui permettre de résoudre quantité de problèmes, dans divers domaines. Par exemple, en mathématiques, la coïncidence des opposés lui permet de réduire le cercle au droit et d'espérer résoudre le fameux problème de la quadrature du cercle. Elle peut également être mise au service de l'interprétation des Écritures. N. de Cues s'en sert comme d'une arme politique pour dépasser l'opposition des religions dans le *De Pace Fidei* (1454).

2. Quelques concepts

Nicolas de Cues voit en l'**homme** un sujet qui construit son monde grâce à la puissance de son esprit, les mathématiques jouant à son époque le rôle qu'avait auparavant joué la logique aristotélicienne en tant que principal opérateur des différentes sciences. L'homme est avant tout un acteur dans son monde, et un acteur de lui-même ; il est même le dieu de son propre monde, sans pour autant exclure la puissance de Dieu dans le monde. La pensée (*mens*) fait de l'homme une image de Dieu, ou, plus précisément, une image de la puissance créatrice de Dieu. Par de nombreux exemples empruntés aux activités humaines (creusement d'une cuiller en bois, frappe de monnaie, peinture d'un tableau, invention d'un jeu, etc.), Nicolas de Cues souligne le rôle essentiel de la technique, au sens de production manuelle éclairée par la pensée, dans l'existence humaine.

La **pensée** humaine, *mens*, est une image de la pensée divine (certains commentateurs préfèrent traduire *mens* par "esprit"). N. de Cues utilise deux métaphores pour parler de la pensée : la cire et le miroir. Comme la cire malléable, la pensée se conforme à la chose perçue et s'en donne la forme ; elle s'assimile à son objet. Il ne s'agit pas seulement d'une impression passive et d'une forme reçue par les sens, car la pensée peut concevoir les formes telles qu'elles sont en elles-mêmes (comme par exemple le cercle en soi), formes qui ne sauraient exister dans la matière. N. de Cues a pu lire cette métaphore chez Proclus : la pensée est une tablette de cire qui s'écrit elle-même. Comme le miroir, la pensée reflète Dieu. La pensée est image de Dieu. Mais elle est en même temps une vision. C'est un miroir vivant qui se contemple lui-même. Au moment où la pensée se contemple elle-même, elle se donne les notions des choses. Cette réflexion est le moment où, de miroir passif, la pensée devient miroir actif et se donne les formes. Cette métaphore se trouve déjà chez saint Augustin lorsqu'il commente la formule de saint Paul "Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face" (*Corinthiens*, I, XIII, 12), mais on peut la lire également chez Proclus.

Les deux métaphores sont travaillées de sorte que la pensée puisse se trouver de deux côtés : - du côté des sens pour recevoir les perceptions ; - du côté des idées pour créer les formes. Ni empiriste, ni rationaliste, N. de Cues ne se satisfait pas d'une description sommaire de l'acte cognitif. Il en a bien perçu toute la complexité. Pour le Cusain, la pensée permet la connaissance de soi puisqu'elle est un miroir qui s'écrit lui-même, et elle est surtout un instrument de comparaison, de mesure, de jugement. Elle ne peut pas voir directement Dieu comme pourrait le faire l'esprit s'il était au même niveau que son modèle divin, mais elle prépare l'homme à cette vision.

La **conjecture** ne désigne pas seulement une hypothèse hasardée, compte tenu d'un certain nombre d'indices ou de connaissances déjà établies, pour expliquer l'ordre des choses ; les conjectures sont des efforts successifs et nécessairement imparfaits de la pensée humaine pour mesurer les choses. Chaque œuvre de N. de Cues est une conjecture au sens où chaque texte est un approfondissement des conjectures essayées jusqu'alors. Une conjecture dépasse les précédentes en les englobant. Ainsi, chaque texte mathématique peut être lu comme un complément - terme fréquent dans les titres de N. de Cues - ou une amélioration dans la précision du texte précédent. Conjecturer, c'est avancer une nouvelle proposition, un nouveau moyen pour aller plus loin. Se pose alors le problème de l'achèvement du savoir. Si la connaissance humaine se réduit à des conjectures (cela ne signifiant pas qu'elle soit seulement composée d'hypothèses incertaines), alors elle est une œuvre à jamais inachevée, toujours en quête d'une exactitude inaccessible.

Le **fini** et l'**infini** ne sont pas de simples concepts et c'est le seul couple d'opposés entre lesquels on ne peut produire une coïncidence. Fini et infini sont les deux genres fondamentaux de l'être. L'infini, c'est le divin. Le fini, c'est le limité, le divisible, le mesurable, le quantifiable. Le fini est susceptible d'accroissement et de diminution. L'infini, lui, est au-delà du changement. Etant le modèle du fini, l'infini ne peut pas être plus grand ou plus petit qu'il n'est. Il n'y a pas de plus ou de moins dans l'infini. Entre le fini et l'infini, il n'y a aucune proportion possible.

Selon Nicolas de Cues, la **proportion** est la clé essentielle de la recherche : toute recherche consiste en une proportion comparative facile ou difficile, et c'est pourquoi l'infini qui échappe, comme infini, à toute proportion, est inconnu. Or, la proportion qui exprime l'accord entre une chose d'une part et l'altérité d'autre part, ne peut se comprendre sans le nombre. C'est pourquoi le nombre enferme tout

ce qui est susceptible de proportion. Le domaine privilégié dans lequel se déploie la puissance de la proportion sera le domaine mathématique. La raison en est que Dieu lui-même l'a utilisée lors de la création : Dieu s'est servi de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de l'astronomie, tous arts dont nous faisons usage aussi quand nous recherchons les proportions des choses, des éléments et des mouvements. C'est pourquoi on la retrouve partout dans le monde : la proportion est le lieu du monde, ou la région de la forme, et la matière le lieu de la proportion.

Le Cusain utilise les deux concepts de **forme** et de **matière** à la manière aristotélicienne. Ce sont les deux composants empiriques, la matière étant le donné brut et la forme ce qui permet de discerner les objets en leur donnant une unité propre et un nom. La matière est le domaine du possible et de la diversité. La forme est ce qui actualise et unifie. Dépasant les clivages entre les commentateurs d'Aristote, le Cusain concilie de manière dialectique les rapports entre matière et forme : sous l'action de la pensée - divine ou humaine - la matière se configure et la forme se matérialise. La notion de **figure** désigne une forme créée par l'esprit humain dans une intention symbolique ; ce sont des figures géométriques, mais aussi des schémas paradigmatiques, voire des analogies pédagogiques.

Il faut enfin s'interroger sur le personnage de l'**idiot**. Aujourd'hui, l'idiot n'est pas seulement un homme simple qui n'a pas fait d'études ; c'est aussi un être dont les facultés intellectuelles sont diminuées, qui ne comprend pas ce qu'on lui dit et dont le comportement est infantile. On parle de "l'idiot du village" pour désigner le simple d'esprit, le débile, voire le fou dont tout le monde se moque. Or, ce n'est pas le sens donné par le Cusain. L'idiot désignait à l'origine le simple particulier par opposition à l'expert, puis, au Moyen Âge, le simple laïc par opposition au clerc, notamment au savant dominicain. Il faut comprendre le nom "idiot", dans l'œuvre du Cusain, par opposition à son interlocuteur qualifié d'*orator*, c'est-à-dire, à l'époque, un prélat (la profession même de Nicolas de Cues !). Son emploi du mot *idiotae* est un procédé ironique, une antiphrase de la part du Cusain, car son personnage en remonte à ses deux interlocuteurs qui sont des savants. L'idiot se révèle plus intelligent et plus sage que les lettrés, à la manière dont Socrate se révèle plus sage que les sophistes, les experts de son temps. Ce qui importe, c'est moins le sens intrinsèque de l'idiot que son contraste avec les savants. Si l'on remplace ce personnage dans la doctrine de la docte ignorance, alors l'appellation d'idiot reprend tout son sens ; l'idiot pratique une forme de sagesse modeste, humble, sans artifice de langage, mais finalement beaucoup plus féconde que l'érudition livresque. C'est le philosophe qui a les pieds sur terre.

3. Etude de deux extraits (cf. p. 17-21)

En 1450, Nicolas de Cues rédige le *De idiota*, en quatre livres. Le troisième, intitulé *De Mente*, est le plus fondamental et constitue sa théorie de la connaissance. Il fait dialoguer un prédicateur avec un "idiot", un artisan qui fabrique des cuillers en bois et qui s'avère très vite bien plus sage que le théologien. Cet ouvrage promeut une sagesse utile, productive, appuyée sur l'expérience et la science, loin de la dialectique et de ses spéculations métaphysiques, bref, un retour sur terre, après des siècles de scolastique stérile.

Nous verrons que pour dépasser le dualisme platonicien, le Cusain cherche à penser dans un seul mouvement, l'émanation des formes divines dans la nature et l'activité créatrice de l'homme dans le monde, et à donner ainsi un nouveau statut à l'homme, esprit plongé dans la matière. La scène se passe à l'écart de la foule, dans un petit local souterrain, un atelier d'artisan. Les trois personnages sont assis sur des tabourets. L'idiot tient en main une cuiller de bois.

Le premier extrait se situe au début (ch. II) du *De Mente* : prenant prétexte d'une recherche sur l'origine des noms, Nicolas de Cues présente la pensée (le traducteur, Hervé Pasqua, a choisi le mot "esprit") comme une force créatrice. Il suggère une étymologie : *mens* viendrait de *mensurare* et serait donc d'abord la capacité à mesurer les choses, c'est-à-dire à y trouver des proportions, et comme Dieu a tout disposé par poids, nombre et mesure ("Tu as tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids", in *Livre de la Sagesse*, XI, 20), la pensée humaine, elle aussi, conduit les arts par les mêmes instruments. L'extrait expose une figure artisanale, celle de la fabrication d'une cuiller, pour montrer comment, grâce à la pensée, l'art peut dégager une forme de la matière. L'homme est un producteur

dont le travail est guidé par des formes abstraites. Néanmoins, engagé dans la matière, il ne peut atteindre la précision absolue.

Le second extrait se situe plus loin (ch. V). Entre deux, il a été question de l'opposition entre les Péripatéticiens et les Académiciens sur l'origine des formes : ne sont-elles que des êtres de raison dégagés par l'intellect à partir de l'observation sensible (Aristote) ou sont-elles des exemplaires qui précèdent les choses sensibles, comme l'humanité en soi précède tous les hommes (Platon) ? L'idiot a tranché en proposant une autre solution qui recourt à la notion d'infini : il existe une forme de toutes les formes, une forme infinie, au-delà des exemplaires séparés ou des êtres de raison, et cette forme ineffable, c'est Dieu. La pensée divine contient les formes exactes de toutes choses et peut ainsi les créer.

L'exposition du fonctionnement de la pensée humaine peut alors reprendre sur de nouvelles bases. L'idiot redouble la figure de la cuiller par celle du miroir, symbole de la pensée, pour montrer comment la forme du miroir est condition de la forme de la cuiller, sans toutefois la précéder dans le temps. Alors que la forme de la cuiller de bois est approximative, celle du miroir est exacte et parfaite (curieux renversement de l'opinion si on ne saisit pas que le miroir en question est notre pensée, image de la pensée divine ...). Les formes énumérées (concave, convexe, droit, cylindre) sont les formes pures de la géométrie. Ces formes sont parfaites et indépendantes de la matière.

Conclusion

Le rapport du Cusain avec ses amis peintres et architectes Brunelleschi et Alberti, qui, à Florence, inventent la perspective centrale, sont intéressants ; ses textes sur le regard et sur l'image démontrent que ce fut pour lui un objet d'intense réflexion. On découvre à l'époque que la représentation de la réalité est une construction intellectuelle, que pour voir, il faut se voir voir. Le Cusain a eu l'occasion, également, de méditer sur le retable de Jan van Eyck, *L'agneau mystique* qui, sans être construit selon une perspective centrale, comporte une perspective partielle, et est conçu comme une invitation, par l'image, à la vision mystique.

L'histoire de l'art à cette époque ouvre une question à la fois métaphysique et technique : les peintres ne pouvaient montrer l'infini et cachaient le point de fuite, par exemple, par la tête du Christ ou par un bateau sur une ligne d'horizon : était-ce une incapacité de leur pensée ou la porte provisoirement fermée vers Dieu que le spectateur devrait ouvrir lui-même ? Il semble que, sur ce point, le Cusain aurait plutôt maintenu l'interdit de la représentation. L'art ne peut montrer l'infini, mais il peut montrer l'homme, sous la forme d'un artisan qui a bien les pieds sur terre.

Extraits

"*L'idiot* (prenant une cuiller en main) : La cuiller n'a pas d'autre exemplaire en dehors de l'idée de notre esprit. En effet, alors que le sculpteur ou le peintre tire ses exemplaires des choses, qu'il s'efforce de représenter, moi cependant qui extrais du bois des cuillers, et de l'argile des coupes et des cruches, je n'agis pas ainsi. Je n'imité la figure d'aucune chose naturelle. Des formes telles que celles de la cuiller, de la coupe ou de la cruche sont réalisées par le seul art humain. C'est pourquoi mon art est plus producteur qu'imitateur des figures créées et en cela il est plus semblable à l'art infini.

Le philosophe : Je suis d'accord avec cela aussi.

63. *L'idiot*. Supposons donc que je veuille expliquer mon art et rendre sensible la forme de la cuiller en soi, par laquelle est constituée la cuiller. Cette forme n'étant accessible dans sa nature par aucun sens, puisqu'elle n'est ni blanche ni noire ou d'une autre couleur, qu'elle n'a ni son ni odeur ni goût ni toucher, je tâcherai toutefois, dans la mesure du possible, de la rendre sensible. Pour cela je dégrossis et je creuse la matière, en l'occurrence le bois, par un mouvement varié de mes instruments que j'applique jusqu'à ce que paraisse en celui-ci la proportion requise, dans laquelle resplendisse de manière convenable la forme de la cuiller en soi. Ainsi, tu vois la forme simple et non sensible de la cuiller en soi se refléter, comme dans son image, à travers la figure bien proportionnée de ce morceau

de bois. C'est pourquoi la vérité et la précision de la cuiller en soi, qui ne peut être ni multipliée ni communiquée, ne peut jamais devenir parfaitement sensible au moyen de quelque instrument et de quelque homme que ce soit. Et dans toutes les cuillers ne resplendit que cette forme simple de manière variée, plus dans l'une et moins dans l'autre, mais dans aucune de manière précise."

**Nicolas de Cues, *Dialogues de l'Idiot*, L. III, *De mente*, § 62-63,
trad. Hervé Pasqua, PUF, p. 111-113.**

"*L'Idiot*. Certainement.

Et, ayant pris en main une belle cuiller, il dit :

J'ai voulu faire une cuiller réfléchissante comme un miroir. J'ai cherché un bois très uni et le plus noble de tous. J'y ai appliqué mes instruments, avec le mouvement desquels j'ai cherché la bonne proportion, afin que la forme de la cuiller puisse s'y refléter parfaitement. Puis j'ai poli la superficie de la cuiller jusqu'à produire la forme du miroir dans le reflet de la forme de la cuiller, comme tu vois. Tout en étant une belle cuiller, c'est une cuiller qui réfléchit comme un miroir.

87. Tu as en elle tous les genres de miroir - à savoir, le concave, le convexe, le droit, le cylindrique : le droit à la base du manche, le cylindrique dans le manche, le concave dans le creux de la cuiller, le convexe sur le dos. La forme du miroir, par conséquent, n'a pas eu l'être dans le temps avant la cuiller, mais elle a été ajoutée par moi, pour manifester la perfection de la cuiller, à la forme primitive de la cuiller en vue de la rendre parfaite, de sorte que maintenant la forme du miroir contient en soi la forme de la cuiller. Et la forme du miroir est indépendante de la cuiller, car il n'est pas de l'essence du miroir d'être cuiller. C'est pourquoi, si les proportions, sans lesquelles la forme de la cuiller ne peut être, se brisaient, par exemple si le manche se détachait, la cuiller cesserait d'être, mais la forme du miroir ne cesserait pas d'être pour autant. Ainsi, Dieu, par le mouvement du ciel, a tiré de la matière appropriée la proportion, dans laquelle pouvait se refléter le mode le plus parfait de l'animalité. Puis il lui ajouta l'esprit comme un miroir vivant, selon le mode que j'ai dit."

**Nicolas de Cues, *Dialogues de l'Idiot*, L. III, *De mente*, § 86-87,
trad. Hervé Pasqua, PUF, p. 137-139.**

Bibliographie

Traductions récentes

- *Triologus De Possest*, Texte latin, traduction et notes par P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Paris, Vrin, 2006.
- *Ecrits mathématiques*, Présentation, texte latin, traduction et notes par Jean-Marie Nicolle, Paris, éd. Honoré Champion, 2007.
- *La docte ignorance*, Introduction, traduction et notes par Hervé Pasqua, Paris, Bibliothèque Rivages, 2008.
- *Le traité du béryl*, Tome 1, Texte, traduction et notes de Maude Corrieras, Paris, éditions Ipagine, 2010.
- *Les dialogues de l'idiot (De Idiota)*, introduction, traduction et notes de H. Pasqua, PUF, coll. Epiméthée, 2011.
- *Les Conjectures (De Coniecturis)*, Texte traduit avec introduction et notes par Jean-Michel Counet, avec la collaboration de M. Lambert (Les Classiques de l'humanisme), Paris, Les Belles, Lettres, 2011.

Ouvrages d'introduction

- Gandillac, Maurice de, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001.
- Flasch, Kurt, *Initiation à Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008.

