

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 67 (2020)

Heft: 2

Artikel: La recherche de la sagesse à la frontière entre Moyen Âge et modernité : le Centheologicon d'Heymeric de Campo (1395-1460 ?) et le De venatione sapientiae de Nicolas du Cues (1401-1464)

Autor: Bagnasco, Giovanna

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047504>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GIOVANNA BAGNASCO

La recherche de la sagesse à la frontière entre Moyen Âge et modernité : le *Centheologicon* d'Heymeric de Campo (1395–1460 ?) et le *De venatione sapientiae* de Nicolas de Cues (1401–1464)

1. LES RAISONS D'UNE COMPARAISON

Établir des discontinuités et des continuités entre les époques, les savoirs et les auteurs sur la base des limites chronologiques est à la fois pratique et réducteur : soit on simplifie de manière générique en faisant adhérer les individus et leurs idées à des macro-catégories culturelles communes à une époque entière, soit on décompose l'époque en périodes lorsqu'on prétend y voir des facteurs de changement. Insérer une date dans le déroulement historique provoque parfois l'opposition de certaines catégories temporelles, dont l'usage est spécialement délicat lorsqu'on s'interroge sur la continuité culturelle ou la rupture épistémologique des contextes doctrinaux.

A ce propos il semble intéressant de poser la question autour d'Heymeric de Campo, philosophe et théologien flamand actif au XV^e siècle et habituellement inséré dans le Moyen Âge, pour établir s'il peut se considérer par esprit, mentalité et contiguïté culturelle proche aux humanistes. Professeur renommé à l'université de Cologne et de Louvain, cette dernière étant rendue attractive par ses cours dès 1435, Heymeric est sans doute un exposant de relief de la scolastique tardive, bien qu'il soit de quelques années seulement plus âgé de Nicolas de Cues, son élève à Cologne vers l'an 1425¹. Ce dernier, par ailleurs, est couramment compté parmi les philo-

¹ Parmi les études qui présentent l'auteur et son œuvre on signale les suivantes : REINHARDT, Klaus: *Einleitung*, in : REINHARDT, Klaus/ STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard (éd.) : *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert* (= Philosophie interdisziplinär 28). Regensburg : Roderer 2009, 17–63 ; HAMANN, Florian : *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*. Münster : Aschen-dorff 2006, 17–63 ; HOENEN, Maarten J.F.M. : *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen* (= Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 4). Baarn : Ambo 1990 ; CAVIGIOLI, Jean-Daniel : *Les écrits d'Heymericus de Campo (1395–1460) sur les œuvres d'Aristote*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 293–371. La remise en cause de la relation entre Heymeric et Nicolas de Cues est l'objet de l'étude de FIAMMA, Andrea : *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo : gli anni coloniensi*, in : *Medioevo* 41 (2016), 217–257. Pour la question de la réception doctrinale entre Heymeric et Nicolas de Cues, voir les recherches moins récentes de : COLOMER, Eusebio : *Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolás de Cusa*, in : *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kul-*

sophes humanistes, ce qui rend évidente une étrange bifurcation entre ces deux contemporains, positionnés sur deux courants culturels (peut-on dire deux époques ?) distincts, étant prouvée leur relation d'amitié et intellectuelle jusqu'aux années soixante du XV^e siècle².

En dehors de la question des continuités et discontinuités des époques, l'objet de la présente étude sera une comparaison de deux de leurs ouvrages, décalés dix ans l'un de l'autre, pour se questionner sur le rapport entre les cadres conceptuels et leur persistance historique. Considérer l'« espace temporel » des productions théoriques nous permettra d'évaluer l'« espace synchronique » des savoirs partagés en circulation à une époque donnée : le *Centheologicon* d'Heymeric de Campo³ (1453) et le *De venatione sapientiae*⁴ (1462) de Nicolas de Cues seront enquêtés au sujet « connaissance divine, humaine et méthodes ».

turgeschichte Spaniens 1. Reihe 21 (1963), 216–232 ; COLOMER, E. : *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 2). Berlin : Walter de Gruyter 1961 ; COLOMER, E. : *Nikolaus von Kues und Heymeric van den Velde*, in : *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4 (1964), 198–213 ; HAUBST, Rudolf : *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*, in : *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 14 (1980), 198–205 ; HAUBST, R. : *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues*, in : OSTLENDER, Heinrich/GEYER, Bernhard (éd.) : *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 4). Münster : Aschendorff 1952, 420–447.

² Ce fait est témoigné par une lettre d'Heymeric envoyée en 1454 à Théodoric de Xanten et qui confirme la réception de trois ouvrages du Cardinal Nicolas de Cues. Ils seront utilisés dans le *Centheologicon* pour l'élaboration du chapitre 20, *Theologia variarum sectarum consona*, voir : IMBACH, Ruedi : *Das Centheologicon des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen : Hinweise und Materialien*, in : *Traditio* 39 (1983), 466–477, voir aussi IMBACH, R. : *Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), 5–23. L'échange intellectuel est aussi confirmé par leur participation au Concile de Bâle (1432), où ils ont pris part à la discussion sur la question ecclésiologique de l'autorité conciliaire et papale. Voir : HAMANN, Florian : *Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo († 1460)*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003), 150–162 ; HAMANN, F. : *Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*, in : *Vivarium. A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance* 43 (2005), 275–291.

³ HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon*, éd. Giovanna Bagnasco (= CC CM 292). Turnhout : Brepols 2020.

⁴ NICOLAUS CUSANUS : *De venatione sapientiae*, in : *Opera omnia XII, De venatione sapientiae, De apice theoriae*, ediderunt commentariisque illustraverunt Raimundus Klibansky et Iohannes G. Senger. Hamburg : Meiner 1982, 1–113. Pour la traduction, voir : NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse*. Introduction, traduction et notes par Hervé Pasqua (= Épipiméthée). Paris : PUF 2015.

2. RUPTURES DU PARADIGME ET UNITÉ DU SAVOIR

La relation entre Heymeric et Nicolas justifie notre démarche : d'abord la proximité de leur intérêt dans le milieu disciplinaire et universitaire, puis une amitié durable le long des années situent ces auteurs sous la même « formation discursive », où se place l'historicisation de leur œuvre en général⁵. Une telle perspective se réalise à partir d'une logique qui tente de resituer dans l'histoire une certaine forme de questionnement historique, à ne pas entendre tout court comme structure formelle invariable qui encadre le flux temporel des événements. Ceci se montre aisément dans la perception d'une rupture épocale ressentie par l'Occident chrétien en 1453 : face au traumatisme de la prise de Constantinople par les Turcs, les réactions des deux intellectuels s'approchent de la mentalité courante propre à leur époque qui est choquée par la perte d'un symbole-repère identitaire, répondant ainsi à la dynamique entre réalité empirique et cadres de pensée historiquement formés. En outre leur théologie et leur philosophie réagissent dans un même « système de formation discursive » par le « discours ontologique du principe » qui se traduit en aspiration identitaire : récupérer l'unité des savoirs et des pratiques culturelles de tous temps et de toute culture dans une perspective épistémologiquement axée sur la conviction d'une seule vérité à la base du savoir⁶.

Au centre de cette prémisse se situe le projet d'Heymeric où l'intérêt réside dans sa conception philosophique d'un savoir global et dans son choix, pour aborder la théologie, d'une forme d'ouvrage inédite, censée tout récapituler. Rédigé en 1453, le *Centheologicon* est un curieux traité composé de 101 théologies différentes, païennes et chrétiennes, anticipées par un index qui rassemble une liste de chapitres apparemment dépourvue d'organisation interne. Cependant il répond au modèle de l'histoire sacrée qui se déroule selon le schéma traditionnel *exitus-reditus* des synthèses théolo-

⁵ Cf. FOUCAULT, Michel : *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard 1969, 80 : « Mais ce qui appartient en propre à une formation discursive et ce qui permet de délimiter le groupe de concepts, pourtant disparates, qui lui sont spécifiques, c'est la manière dont ces différents éléments sont mis en rapport les uns avec les autres : la manière par exemple dont l'ordonnance des descriptions ou des récits est liée aux techniques de réécriture ; la manière dont le champs de mémoire est lié aux formes de hiérarchie et de subordination qui régissent les énoncés d'un texte ; la manière dont sont liés les modes d'approximation et de développement des énoncés et les modes de critique, de commentaires, d'interprétation d'énoncés déjà formulés, etc. C'est ce faisceau de rapports qui constitue un système de formation conceptuelle » ; cf. aussi 84, où il soutient que les discours sont le lieu d'émergence des concepts savants.

⁶ Suite au siège de Constantinople et à sa chute en 1453, Nicolas écrit son *De pace fidei* où il expose son inquiétude pour le contraste idéologique entre religions différentes. L'unité de la foi peut et doit être rétablie. A ce sujet Heymeric intervient par ailleurs dans le chapitre 20 (*Theologia variarum sectarum consona*) du *Centheologicon* où il reprend les arguments du Cardinal de Cues. Voir IMBACH, R. : *Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, 5-13 ; pour le texte 14-23.

giques, comme dans les *Sentences* de Pierre Lombard ou dans la *Summa theologiae* de Thomas. Heymeric accomplit ainsi le projet scolastique en même temps qu'il annonce celui des humanistes. Récapituler signifie récupérer ; récupérer, redire ; redire, tout dire ; tout dire, dire le principe de tout. D'où ce choix d'exposer un discours théologique centuple, condensant en un ouvrage unique la quinte essence de la raison humaine sur le divin. Cette somme de sommes, testament doctrinal de la scolastique, en marque ainsi la fin : ce qu'il s'agit de maintenir uni « conceptuellement », s'est historiquement morcelé depuis la chute de Constantinople. A l'histoire intellectuelle Heymeric apporte la conscience d'une rupture du paradigme identitaire de l'occident médiéval chrétien, qui dépasse sa contradiction en réalisant idéalement l'unité du savoir. En parcourant les siècles depuis la Genèse, le but d'Heymeric est de construire une forme de pensée qui contient les modèles de rationalité philosophique et théologique de chaque époque, comme s'il pouvait exister un *ars generalis* du savoir de tous les savoirs. Son projet conduit aussi à s'interroger sur le statut épistémologique de la théologie et de la philosophie, non seulement comme collections des positions théoriques absorbées dans le traité, mais plus encore comme formes de discours exprimant la sensibilité intellectuelle d'un homme du XV^e siècle, professeur universitaire, à la frontière entre Moyen Âge et Temps modernes.

3. SAVOIRS DISCIPLINAIRES ET CONNAISSANCE

Cette « nouvelle forme » de théologie répond à l'idéal ancien d'une sagesse qui ne fait pas de distinction entre théologie et philosophie, mais se considère à l'origine de tout savoir. Le rétablissement d'une unité originaire est accompli par la récupération d'une doctrine religieuse démodée au XIV^e siècle, celle de l'école de Saint-Victor, ou celle de la théologie axiomatique (Alain de Lille, Nicolas d'Amiens) dont la présence est massive dans le *Centheologicon*. Notre auteur reprend donc des formes théologiques préscolastiques, qu'il conjugue avec des doctrines philosophiques et théologiques ultérieures jusqu'à son temps : ceci dans le cadre d'une conception originellement unitaire du savoir, multiforme par ses productions historiques, mais partageant le même dessein commun, qu'il s'efforce de retrouver. Au milieu du XV^e siècle, à la fin de sa vie, Heymeric se tient à l'écart des recherches théologiques contemporaines pour produire une nouvelle forme de texte, adressée à un public qui n'est pas forcément universitaire. Cette attitude s'explique mieux par la présence de Nicolas de Cues dont il faudrait encore s'interroger sur son poids théorique exercé dans le *Centheologicon*, où il est cité et repris à propos d'au moins trois de

ses écrits majeurs⁷: le *De docta ignorantia*, le *De coniecturis* et le *De pace fidei* et aussi pour éclaircir la qualité de la réciprocité de leur relation. En particulier, au chapitre 20, Heymeric résume le *De pace fidei*, écrit en 1453, où Nicolas transpose sa vision œcuménique dans le projet philosophique de l'unité religieuse, qui s'accorde bien à l'intention universaliste exprimée par le *Centheologicon*.

En bref, si le *Cent-theo-logicon* annonce dès son titre l'exhaustivité de son programme en récupérant tout « discours sur Dieu » tant rationnel que religieux, – d'où la pertinence d'interroger le texte sur la question fondatrice des savoirs de la philosophie et de la théologie, – peut-on affirmer que la théologie humaine, étant au fond la recherche du principe premier, a pleinement réalisé le discours même de la philosophie ?

Au cœur de notre enquête, la question de la valeur de la raison humaine au croisement disciplinaire entre philosophie et théologie nous permet d'établir un lien avec la doctrine de la connaissance de Nicolas de Cues. La comparaison entre le *Centheologicon* et le *De venatione sapientiae* remarque la densité doctrinale et l'intérêt gnoséologique de ces deux traités tout en soulignant une certaine analogie. Elle se montre autant dans la vision unitaire et globale du savoir que dans la méthode de la philosophie comme recherche et théorie de l'unité : comme chez Nicolas le thème de l'unité se concentre et se réalise autour de la « chasse à la sagesse », toujours recherchée quoique d'une manière différente par les philosophes anciens et par les chrétiens, cela convient parfaitement à la perspective théorique du *Centheologicon* conçu comme système total des tentatives humaines de rechercher Dieu. Finalement les deux auteurs nous livrent en quelque sorte leur testament doctrinal en termes d'approfondissement théorique et d'achèvement de leurs perspectives philosophiques.

4. CHASSE ET PROIE DANS LE *DE VENATIONE SAPIENTIAE* ET DANS LE *CENTHEOLOGICON*

La métaphore de la chasse n'est pas nouvelle, d'autres y ont eu recours avant Nicolas de Cues pour exprimer la tension vers la proie ou l'objet désiré ou, autrement dite, l'activité de la recherche philosophique comme Platon laisse entendre dans certains passages du *Sofiste* et du *Fédon*⁸.

⁷ Parmi ces ouvrages on signale aussi le *De complementis theologicis*, que nous avons négligé car il n'ajoute rien à notre discours actuel. Ceux cités renvoient directement aux titres de trois chapitres du *Centheologicon* comme l'on voit ci-après. Les chapitres consacrés à Nicolas de Cues sont les cinq suivants : (ch. 5) *Theologia pythagorica* ; (ch. 14) *Theologia eiusdem coniecturaliter unitrina* ; (ch. 15) *Theologia eiusdem ignoranter docta* ; (ch. 16) *Theologia eiusdem geometrica* ; (ch. 20) *Theologia variarum sectarum consona*.

⁸ Cf. le *Sofiste* (219b-220a), spécialement 219c, où l'action de la connaissance renvoie à l'ars de la chasse *θηρευτικόν*) et dans le *Fédon* (66a) c'est par l'infinitif *θηρέειν* qu'on indique la chasse qui saisit l'essence la plus pure des objets réels. Pour d'autres compa-

L'image de la chasse dans l'acception d'*ars inveniendi* se retrouve par exemple en Lulle dans le *Liber de diuina unitate et pluralitate* où il affirme : « Et datus est modus artificialiter ad inuestigandum et inueniendum diuinam unitatem et pluralitatem, mediante tamen diuina gratia et sapientia, cum talis uenatio sit ualde alta et profunda » et ailleurs le terme *venatio* apparaît dans le titre du livre *De uenatione substantiae et accidentis*⁹. Dans son traité *De uenatione sapientiae* Nicolas de Cues se sert encore de cette image pour représenter l'activité tout court de la philosophie, plus qu'une formule rhétorique un concept euristique qui renvoie à la méthode de la recherche. Mais il lui donne un sens nouveau, puisqu'il considère comme « terres de chasse » les domaines de sa recherche philosophique personnelle qu'il peut passer en revue car il les a parcourus durant toute sa vie. Comme Heymeric dans son *Centheologicon*, Nicolas, inspiré de Diogène Laërce, énumère les tentatives des philosophes qui depuis toujours sont chasseurs de la sagesse : « Nihil enim sunt philosophi nisi venatores sapientiae »¹⁰, sans jamais la rejoindre. Ceci parce que toute recherche rationnelle de la sagesse se situe sur le plan des conjectures que celle-ci dépasse pour culminer dans la docte ignorance et s'y confondre. Malgré l'échec de la prise, la chasse joue toutefois un rôle décisif : le philosophe parcourant son propre champ, bien qu'il n'atteigne jamais sa proie, s'accorde aux autres en ceci que tous recherchent la sagesse. L'usage de la raison diffère et chacun chasse à sa façon, mais il est indispensable connaître les terres où l'on chasse. Nicolas le fait en décrivant les trois régions et les dix champs où il a poursuivi sa proie. Il pose ici la distinction préalable entre savoirs et leur positionnement dans un cadre épistémologique : différenciant la sagesse divine, qui est suprême et ineffable, de la science des philosophes, de cette distinction découlent au moins trois questions : Quels « présupposés » pour une bonne chasse (les trois régions) ? Quelles « terres de chasse » (dix champs) ? Quelle « arme » (le silence) pour une « grande prise » (sagesse de Dieu) ?

raisons entre chasse et philosophie en Platon cf. IMBACH, R. : *Einige vorläufige Bemerkungen zur Jagd als Bild der Philosophie*, in : DAPHINOFF, Dimiter (éd.) : *Der Wald. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*. Freiburg (CH) : Universitätsverlag 1993, 86–100. Voir aussi IMBACH, R. : *Figura veritatis. Accenni provvisori ad alcune immagini della filosofia in pensatori medievali*, in : *Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*. Canterano (RM) : Aracne editrice 2019, 18–24 (traduction de l'étude : *Figura veritatis. Vorläufige Hinweise auf einige Bilder der Philosophie bei mittelalterlichen Denkern*, in : STOLZ, Michael [éd.] : *Randgänge der Mediävistik*, Bd. 8. Bern : Stämpfli Verlag 2019, 9–59). Voir encore l'introduction à la traduction française éditée par Hervé Pasqua : NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse*. Paris : PUF 2015, 7–25. Nous ferons souvent référence à cette édition pour les passages traduits.

⁹ Cf. RAIMUNDUS LULLUS : *Liber de diuina unitate et pluralitate*, éd. Hermógenes Harada (= CCCM 32). Turnhout : Brepols 1975, 210–236 ; pour le passage, d. 2, p. 228, 584–587. Encore RAIMUNDUS LULLUS : *De uenatione substantiae et accidentis*, éd. Aloisius Madre (= CCCM 114). Turnhout : Brepols 1998.

¹⁰ NICOLAUS CUSANUS : *De uenatione sapientiae* (dorénavant VS), 8.

Puisque la sagesse s'est incarnée, elle parcourt le monde et se manifeste véritablement sous la forme du pouvoir en acte (« *possest* »), du possible réalisable (« *posse fieri* ») et du possible réalisé (« *posse factum* ») : voici les trois régions du vrai¹¹, dont la chasse proprement dite se poursuit dans les dix champs que Nicolas nomme la « docte ignorance », le « pouvoir être », le « non-autre », la « lumière », la « louange », l'« unité », l'« égalité », la « connexion », la « limite » et l'« ordre »¹². C'est ici que se définit toute relation de chasse entre chasseur et proie et se déroule la poursuite de la sagesse par ces différentes perspectives ; en fait on y trouve à la fois les prises des philosophes anciens et celles des chrétiens tels que Saint Paul, le Pseudo-Denys et Cusain lui-même¹³. Dans le premier domaine, celui de la docte ignorance, a lieu la chasse la plus savoureuse, qui aboutit à la compréhension incompréhensible de l'incompréhensible. C'est le tournant-rupture entre les anciens philosophes et les chrétiens : les premiers se sont fatigués vainement, ils n'y sont jamais entrés puisqu'ils ont enquêté sur le *quid* des choses, c'est-à-dire le « possible réalisable » (« *posse fieri* »), en ignorant le Principe absolu (« *possest* ») qui le précède. Alors que l'Aréopagite a enseigné la voie négative qui dépasse le langage, au-delà de l'affirmation du *quid* jusqu'à saisir l'incompréhensible de l'Absolu de manière incompréhensible : c'est la théologie de la transcendance qui reconnaît l'Absolu « *possest* » comme « *non-aliud* », ce qui se définit soi-même et toutes choses¹⁴.

Indiquant la « méthode de chasse » à poursuivre, ce champ précède les autres, également bien parcourus par Nicolas qui regroupe en forme de somme-testament les fruits théoriques de ses chasses de la sagesse : « *Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam men-*

¹¹ Cf. NICOLAUS CUSANUS : *VS*, 30 (XI, 30, 3-6) : « *Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis* ».

¹² Nicolas introduit brièvement les dix champs au chapitre XI, pour les décrire dans la suite, selon l'ordre donné, à partir du XII jusqu'au XXXII. Cf. NICOLAUS CUSANUS : *VS*, 30 (XI, 30, 7-10) : « *Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos : Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possest, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavus connexionis, nonum termini, decimum ordinis* ».

¹³ Nicolas les décrit comme domaines de son expérience intellectuelle, philosophique et théologique, en regroupant en forme de somme-testament ses recherches de la sagesse, voir NICOLAUS CUSANUS : *VS*, 3 (*Prol.* I, 6-8) : « *Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere* ».

¹⁴ Nicolas passe en revue ces arguments dans les chapitres du XII au XIV. Voir spécialement le XII, 32 (31, 20-23; 32, 1-2) : « *Deus igitur cum praecedat, non potest fieri comprehensibilis. Et cum quid sit posse fieri non sit comprehensibile, sicut nec eius causa ipsum praecedens, nullius quiditas causis ignoratis, uti scibilis est, actu comprehenditur. Quanto igitur quis melius sciverit hoc sciri non posse, tanto doctior* ».

tis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere »¹⁵. Ce « *propositum* » ouvertement déclaré renvoie à la perspective globale du *Centheologicon*, qui peut aussi s'entendre comme synthèse-testament de tous les discours humains à la chasse de Dieu mais qui représente également le testament-philosophique d'Heymeric en tant que traité « méta-théologique » de perspectives théologiques différentes, inégales mais convergentes pour atteindre le principe unitaire de tout savoir.

5. PRÉMISSES À LA CHASSE

a) *La proie et la nourriture*

Le principe de la recherche est bien rendu dans le titre du premier chapitre du *De venatione sapientiae* : « *Sapientiam pastum esse intellectus* ». En fait, notre nature intellectuelle a besoin de se restaurer avec la nourriture propre à sa vie.

« C'est pourquoi notre intellect est doté d'une nature logique, de sorte que, grâce à elle, il puisse courir dans tous les sens et aller à la chasse. La logique, en effet, comme disait Aristote, est l'instrument le plus précis pour la chasse du vrai aussi bien que du vraisemblable. Ainsi, quand l'intellect trouve quelque chose (de vrai ou de vraisemblable), il le reconnaît et l'embrasse avidement. La sagesse est donc ce qui est recherché, parce qu'elle nourrit l'intellect »¹⁶.

Ici il est dit que la vie intellectuelle est nourrie par la recherche, mais elle est immédiatement identifiée à son objet, à savoir la sagesse. L'intellect se nourrit donc de la capture de proies et c'est pourquoi des zones de chasse et des niveaux de nourriture doivent être définis : la vérité elle-même, le vrai et le vraisemblable. Les intellects humains sont différents et les chasses sont nombreuses, seule la plus savoureuse est la plus nourrissante et la plus appropriée à l'intellect.

b) *Quelque chose de très certain pour lequel il ne fait aucun doute*

A côté de la motivation à poursuivre, il y a aussi un critère incontournable comme point de départ accepté par tous ceux qui cherchent, qui définit généralement la limite dans laquelle cette activité se déroulera et surtout à partir de quoi. Cette prémisse est trouvée dans le principe philosophique qu'Aristote reporte dans la *Physique*, selon lequel « il est impossible que ce

¹⁵ NICOLAUS CUSANUS : *VS*, 3 (*Prol.* I, 6–8). Voir la note 13.

¹⁶ NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 35 (I, 4), cf. *VS*, 7 (I, 4, 15–19) : « Quare intellectus dotatus est natura logica, ut illa mediante discurrat et sua facit venationem. Est enim, ut Aristoteles dicebat, logice exactissimum instrumentum ad venationem tam veri quam verisimilis. Unde dum invenit, cognoscit et avide amplectitur. Sapientia igitur est quae quaeritur, quia pascit intellectum ».

qui est fait ne soit pas fait »¹⁷. Il s'ensuit que tout ce qui existe a nécessairement une cause qui lui est antérieure : « Omne autem quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri. Et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit; et est absolutum principium et incontrahibile, quia est omne quod esse potest »¹⁸.

Cette cause éternelle est évidemment Dieu, antérieur au « posse fieri », ce qui représente la création de son ordre universel perpétuel et qui à son tour est antécédent à toutes les « choses faites » (« posse factum »), qui sont instables et qui échouent. Par ce raisonnement, Cusain arrive alors à définir avec quelles prémisses la raison évolue et procède à la recherche.

6. MÉTHODES DE CHASSE : LES PHILOSOPHES ET LA DOCTE IGNORANCE

« Entre les philosophes, il existe également de grandes différences. Cela arrive surtout parce qu'un intellect est meilleur chasseur qu'un autre, qu'il est plus exercé et plus prompt à faire un usage précis de la logique, et qu'un autre sait mieux dans quelle région se trouve la sagesse recherchée, comment la trouver rapidement et de quelle manière la capturer. Les philosophes sont en fait uniquement des chasseurs de la sagesse que chacun cherche, à sa manière, à la lumière de la logique qui lui est innée »¹⁹.

La variété et la qualité de la chasse s'expliquent ainsi selon l'orientation intellectuelle de chaque philosophe. En choisissant une région de chasse, la sagesse est cherchée soit directement dans l'actualité éternelle de tout le possible en Dieu (« posse facere »), soit dans la manifestation perpétuelle du possible, exprimée par la possibilité du possible (« posse fieri »), ou enfin à partir de l'image temporelle des possibilités réalisées et contingentes (« posse factum »). En distinguant ces trois régions de chasse, les trois niveaux de connaissance correspondants sont également définis, comme en témoigne le degré de vérité lié à chaque région : vérité absolue, vrai et vraisemblable : « Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis »²⁰.

¹⁷ Cf. NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 37 (II, 6) ; NICOLAUS DE CUSA : *VS*, 9 (II, 6, 13-14) ; ARISTOTE : *Physique* VIII 9, 265a19 ; cf. également *Métaphysique* III 4, 999b11 ; 6, 1003a5. Pour approfondir, voir l'introduction à *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 10, note 1.

¹⁸ NICOLAUS DE CUSA : *VS*, 9-10 (III, 7, 7-11) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 37, 39 (III, 7) : « Car tout ce qui est fait ou a été fait, puisque sans le pouvoir être fait n'est ni n'a été fait, a un principe unique et absolu, qui est le principe et la cause de son pouvoir être fait. Et il est ce principe éternel qui précède le pouvoir être fait et il est absolu et incontrahable ».

¹⁹ NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 35, 37 (I, 5) ; NICOLAUS DE CUSA : *VS*, 8 (I, 5, 7-13).

²⁰ NICOLAUS DE CUSA : *VS*, 30 (XI, 30, 4-6).

Ce cadre néo-platonicien dans lequel s'inscrit la correspondance des degrés de vérité et de réalité fournit également le critère pour évaluer les fruits des chasses philosophiques : ayant été menées en dehors de la docte ignorance, il se trouve que leurs prises ont toujours manqué le Principe cherché à tort dans le domaine du « *posse fieri* »²¹. Par ailleurs les philosophes ont aussi confondu celui-ci avec des « *objets contingents* » :

« Thales Milesius assimilabat aquam ipsi posse fieri, quando vidit [...] cuncta viventia ex ipsa nutriri, ideo et fieri. [...] Sed quod aqua non sit posse fieri mundi et omnium [...] ex hoc videtur : Deus enim, ut ipse recte ait, est antiquissimum ; ante igitur omne factum aut creatum. Aqua igitur, cum sit post ipsum, facta est. Ipsam igitur posse fieri antecedit »²².

L'eau de Thales est évidemment un élément de la nature comme beaucoup d'autres et puisqu' elle « a été faite », elle succède au « *posse fieri* ». Grâce à ces arguments Cusain examine les anciennes doctrines monistes et pluralistes pour définir leur insuffisance par rapport à la chasse du Principe : « Oportet ut intelligas nostrum principium, scilicet posse fieri, aquam et cuncta elementa et quae facta sunt praecedere, sive sint sive vivat aut intelligent »²³.

Si les philosophes n'ont pas goûté aux chasses les plus délicieuses c'est aussi parce qu'ils n'ont pas cherché en deçà de la différence des opposés. Par cette affirmation Nicolas, qui s'inspire de Denys, introduit la méthode de la docte ignorance comme la seule adéquate à la compréhension du principe : « Etiam et rursus divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita secundum eam, quae supra intellectum, unionem, quando intellectus ab entibus omnibus recedens, deinde et se ipsum dimittens, unitur super-splendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus »²⁴. Finalement l'aboutissement de la chasse se réalise puisqu'« à partir de la disposition très ordonnée de toutes les créatures [...] nous nous

²¹ NICOLAUS DE CUSA : VS, 34 (XII, 33, 16-21) : « Vides nunc venatores philosophos, qui nisi sunt rerum quiditates ignorata quiditate dei venari et qui dei quiditatem semper scibilem facere scitam nisi sunt, fecisse labores inutiles, quoniam campum doctae ignorantiae non intrarunt. Solus autem Plato aliquid plus aliis philosophis videns dicebat se mirari, si deus inveniri, et plus mirari, si inventus posse propalari » ; voir aussi VS, 37 (XIII, 38, 1-10) : « Patet quomodo philosophi, qui hunc campum non intraverunt, de delectabilissimis venationibus non degustarunt. Id autem quod eos terruit, ne hunc campum intrarent, fuit, quia praesupposuerunt etiam deum, sicut alia quae posse fieri sequuntur, citra differentiam oppositorum quaerendum. Nam ante differentiam contradictorie oppositorum non putabant deum reperiri. Volentes igitur venationem eius includi infra ambitum principii illius "quodlibet est vel non est", ipsum, qui etiam illi principio antiquior et qui ambitum illius principii excellit, non quaesiverunt in campo posse, ubi posse esse et actu esse non differunt ».

²² NICOLAUS DE CUSA : VS, 28 (X, 27, 3-10) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 65, 67 (X, 27).

²³ NICOLAUS DE CUSA : VS, 29 (X, 28, 5-7) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 67 (X, 28).

²⁴ NICOLAUS DE CUSA : VS, 86 (XXX, 89, 25-29).

élevons avec méthode et de manière ordonnée [...] vers ce qui transcende toutes choses, qui est à la fois l'absence de tout et la cause de tout »²⁵.

7. OBJET ET FIN DE LA CHASSE

Ce dernier point est introduit et préparé par des passages textuels qui révèlent la difficulté de saisir la proie. A travers les dix champs de chasse, Nicolas étale une série d'auteurs, de doctrines et de points de vue essayant de montrer comment l'objet recherché devrait être placé dans les termes appropriés d'une compréhension adéquate. Puisqu'en fait celle-ci se rapporte au degré de vérité auquel l'objet lui-même correspond, afin de devenir intelligible, la proie la plus savoureuse et convoitée devra être chassée dans le domaine de la docte ignorance, qui lui reconnaît sa grandeur absolue non mesurable par l'esprit humain : « utique doctior est negans magnitudinem absolutam incontractam ad claritatem solis vel amplitudinem maris aut alterius cuiuscumque et penitus interminatam et infinitam mensura mentis, quae ad mentem contracta est, mensurabilem quam affirmans »²⁶. Par conséquent, le seul champ possible à la chasse d'une si grande proie est le « posset » : « Non est igitur deus quaerendus in alio campo quam posset. Nam quocumque demonstrato hoc deus non est, quai hoc potest fieri aliud. Non est deus parvus, quia parvum potest esse maius, neque magnus, quia magnum potest esse minus, sed ante omnia, quae aliter fieri possunt, et ante omnia, quae differunt »²⁷. Suivant cette perspective, s'il est impossible d'affirmer quoi que ce soit de Dieu, il nous reste à parcourir le champ du « non-aliud » : différemment les philosophes, « qui hunc campum non intraverunt, de delectabilissimis venationibus non degustarunt »²⁸.

En conclusion, cependant « quaerere igitur deum in aliis campis, ubi non reperitur, vacua venatio est »²⁹, une dernière appréciation sur la philosophie est tout à fait opportune car elle n'a pas chassé en vain et elle a abordé le dévoilement de la seule vérité même sans l'avoir définie et trouvée de manière univoque³⁰. Le présupposé d'un principe premier, en soi unique, vrai et éternel, sous-jacent à chacune de ses manifestations déter-

²⁵ NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 147 (XXX, 89).

²⁶ NICOLAUS DE CUSA : VS, 32 (XII, 32, 5-8) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 73 (XII, 32).

²⁷ NICOLAUS DE CUSA : VS, 35 (XIII, 35, 1-5) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 75 (XIII, 35).

²⁸ NICOLAUS DE CUSA : VS, 37 (XIII, 38, 1-2) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 78 (XIII, 38).

²⁹ NICOLAUS DE CUSA : VS, 40 (XIV, 41, 14-15) ; tr. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 82 (XIV, 41).

³⁰ Voir le champ de l'unité, aux chapitres XXI et XXII de NICOLAUS DE CUSA : VS, 56-61 (XXI, 59, 60, 61, 62, 63) ; 61-65 (XXII, 64, 65, 66, 67).

minées, probables et temporelles, induit à poursuivre la recherche et justifie l'équivocité des *différents noms* que l'Écriture Sainte et les philosophes utilisent pour appeler *ce qui est identique*.

8. PLUSIEURS NOMS POUR LA MEME PROIE

« Comment l'Écriture Sainte et les philosophes ont appelé par des noms différents ce qui est identique »³¹ : le chapitre 11 de la *Chasse à la sagesse* annonce tout au début comment les différentes philosophies s'accordent avec la vérité qui nous a été révélée par la foi : « Si quis cum his taliter praemissis primo ad genesin mundi per sanctum Moysen dudum ante philosophos descriptam se convertit, supra de principiis quae dicta sunt, ibi reperiet »³².

Dans la position du sujet on remarque d'abord, en général, la relation du langage au réel, vu que les hommes produisent la signification de tout ce qu'ils connaissent par ces deux plans qui sont strictement liés. Il faut cependant considérer que le contexte dans lequel la fonction discursive agit est ici déterminé par la spécificité de l'objet : dans ce cas, il s'agit de connaître la vérité du Principe que les nombreux noms de Dieu désignent par la définition de ses perfections. Par la manière dont elle structure son discours, la rationalité philosophique construit le savoir à travers la pratique définitoire des objets à connaître, mais cette approche n'est pas sans difficultés : la première question est de savoir si un *nom* humain peut dire l'essence de la réalité ; la seconde, si sa *prétention* à dire la vérité est *légitime* ; la troisième, si l'objet dont la nature est principielle est *ineffable* en soi et donc s'il y a incommensurabilité entre raison et vérité. La question des noms se présente sous plusieurs aspects : a) la « nature » conventionnelle des mots ; b) la force « de dire » des mots ; c) la relation entre « mot et connaissance » ; d) la relation entre « mot et vérité ».

Au chapitre 33 du *De venatione sapientiae*, Nicolas considère la perspective gnoséologique de la connaissance humaine du divin par ces quatre points, qu'il place dans le contexte métaphorique de la chasse autour d'une question centrale, à savoir si les mots capturent leurs proies. L'ordre du discours procède de la façon suivante³³ :

a) 1. Les noms ont été imposés aux choses par le premier homme selon la raison que l'homme conçoit ; 2. La raison que l'homme conçoit n'est pas la raison de l'essence de la chose qui précède toute chose.

³¹ NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 61 (IX, 23) ; VS, 24 (IX, 23, 2).

³² NICOLAUS DE CUSA : VS, 24 (IX, 23, 3-5) ; *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 61 (IX, 23).

³³ Cf. NICOLAUS DE CUSA : VS, 93-94 (XXXIII, 97, 5-20) ; cf. *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 157, 159 (XXXIII, 97).

b) 1. Les chasseurs ont soigneusement réfléchi à la force des mots, comme si un mot était une « *figuratio* » précise des choses ; 2. « *Non sunt vocabula praecisa* » au point que quelque chose ne puisse être nommée avec un mot encore plus précis.

c) 1. Si quelqu'un connaissait le nom de cette raison – « *ratio essentiae rei, quae omnem rem antecedit* » –, il nommerait de manière appropriée toutes les choses et aurait la science la plus parfaite ; pourtant le désaccord n'est pas « *in substantifica ratione rerum* », « *sed in vocabulis ex variis rationibus varie rebus attributis* » ; 2. Toute la diversité des thèses de ceux qui s'opposent réside dans la représentation de l'essence de la chose, « *quae similiter varia est* ».

d) 1. Platon écrit que la vérité précède « *vocabula, orationes seu vocabulorum diffinitiones atque sensibiles figurationes* » ; 2. Pour cette raison, Denys recommande de s'arrêter « *potius ad intentionem quam ad vim vocabuli* ».

L'ordre du discours nous permet de comprendre ce qui suit : a) le langage humain est conventionnel et il décrit ce que l'homme est capable de concevoir ; l'homme peut concevoir la réalité sensible mais pas la réalité elle-même, car elle précède la sensibilité. b) Par conséquent, la force du mot est limitée à une représentation conjecturale et approximative de la réalité, c'est-à-dire qu'il peut toujours y avoir un nom plus précis qu'un autre qui ne sera jamais le plus précis. c) Cela dépend du fait que le Principe des choses en lui-même reste inconnu et donc qu'il n'y a pas de nom sensible pour le définir : connaître ce nom en fait signifierait avoir la connaissance en acte de toutes les choses, c'est-à-dire posséder la sagesse de la Vérité. Mais le Principe, comme déjà mentionné, est antérieur à la dimension sensible et donc inconnaissable en soi. Il s'ensuit que la diversité des définitions du Principe tient au fait que tous les noms sensibles sont tous également inexacts même en croyant le représenter. d) L'explication se trouve donc dans le fait que la Vérité va au-delà de la représentabilité des noms et des images sensibles.

Cependant, on reconnaît l'emploi des mots avec lesquels les hommes définissent de manière inadéquate la réalité intelligible car ils ne pourraient exprimer autrement leur connaissance en général. Cette contrainte ontologique de l'être humain justifie et permet en fait la variété d'opinions dans leur différence et les réconcilie globalement comme des dissemblances par rapport à une réalité antérieure que les mots ne parviennent pas à saisir en soi, mais seulement à configurer. La chasse de Dieu ne peut donc se poursuivre que dans la conviction que seule son incompréhensibilité peut être comprise, alors que tout effort pour le désigner par un nom ou un concept ne peut être considéré que comme une conjecture. Toute tentative de définition ne pourra jamais être formulée et pensée de telle manière

qu'elle ne puisse l'être plus précisément. Cette conclusion établit un lien étroit avec le texte d'Heymeric.

Le *Centheologicon*, selon son auteur, exprime précisément l'ensemble multiple des tentatives humaines pour constituer une forme globale de théologie à travers des « conjectures » capables d'approcher Dieu, certaines mieux que d'autres, mais qui restent toujours des tentatives potentiellement infinies de le saisir. En résumant ces chasses à la sagesse le *Centheologicon* devient ainsi la « figure » du processus conjectural de toute l'histoire de l'humanité païenne et chrétienne renfermée dans une centaine de théologies, conçues comme des moyens sensibles de définir et de nommer Dieu.

Un autre aspect qui rapproche les deux textes, que nous formulons ici par les mots de Nicolas, c'est l'idée que les « Saintes Écritures et la philosophie ont appelé par des noms différents ce qui est identique »³⁴. Cette concordance repose sur la notion de « mono-vérité ». Le principe de l'être est un et antérieur au sensible, il dépasse le langage humain qui ne peut que figurer l'essence des choses sans en saisir le sens : « Non sunt vocabula praecisa », seule l'Écriture Sainte est le « Verbe » qui rend vrai le discours de la philosophie. En faisant par la foi ce qui ne se produit pas à travers la raison, c'est-à-dire la révélation du Verbe divin, ces conclusions se retrouvent également dans le *Centheologicon*. L'ordre divin qui se déploie dans toutes les choses du monde et que Cusain nomme « posse fieri » en tant que « participabilis dei similitudo »³⁵, Heymeric le pense et l'explique comme déploiement des nombreux discours humains dans l'histoire de la théologie. Depuis toujours les hommes s'efforcent de comprendre et de parler de Dieu par des signes sensibles. Mais la structure globale de ce discours ne doit pas être comprise comme une somme de positions théologiques insérées dans l'histoire du salut, il faut plutôt l'entendre dans la perspective logico-linguistique du « dire humain » qui cherche la vérité originaire et antécédente du Principe divin de la totalité de l'être et qui appartient, en tant qu'instance universelle, à toutes les cultures et les civilisations humaines historiques.

Le discours sur la Vérité devient alors le discours de la Vérité qui s'exprime dans la forme de l'« absolu, vrai et vraisemblable » selon que le chasseur s'aventure dans les champs du Principe éternel, de son image perpétuelle ou enfin de sa manifestation sensible et temporelle. Étant la Vérité son discours même, elle demeure également unitaire dans l'expression multiple des philosophes païens et des chrétiens, dont la variété des positions et leur différent degré d'adéquation au divin est en réalité la preuve qu'aucune expression humaine ne peut être pensée et formulée de manière qu'elle ne puisse être repensée et reformulée plus précisément.

³⁴ NICOLAS DE CUES : *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 61 (IX, 23) ; VS, 24 (IX, 23, 1).

³⁵ Cf. NICOLAUS DE CUSA : VS, 15 (VI, 15), voir spécialement 17 (VI, 15, 18-19).

9. CONCLUSION : LA CHASSE À LA SAGESSE COMME « PURGATIO DISSIMILITUDINIS » DANS LE *CENTHEOLOGICON*

A la fin de notre parcours notre intention est de retrouver les éléments qui identifient l'idée de la chasse d'Heymeric. Il l'exprime par d'autres mots que ceux employés par Nicolas, mais qui sont cohérents avec la perspective générale d'une recherche universelle de la Vérité. Il utilise seulement une fois le terme « venari » pour ne se référer qu'à la recherche philosophique de Lulle dont il expose un résumé de son *Ars generalis* au chapitre 9 du *Centheologicon*³⁶. A ce propos nous avons trouvé la notion de « purgatio dissimilitudinis » que l'auteur emploie dans son dernier chapitre, le 101^{ème}, et qu'il explique par l'autorité d'Aristote comme l'élimination de ce qui empêcherait l'assimilation « cognoscentis ad cognitum », c'est-à-dire comme « remocio prohibentis, id est purgatio dissimilitudinis, precedit generacionem habitus assimilantis »³⁷. La « purgatio » de la dissemblance par sa fonction gnoséologique est donc le moment préliminaire à la connaissance et la rend possible ; par son rôle décisif à la recherche, cette notion peut se comparer à la chasse. Pour mieux comprendre l'association entre « venatio » et « purgatio » il faut par ailleurs reprendre la notion de « regio dissimilitudinis » qui apparaît plusieurs fois dans le texte et qui est qualifiée de « umbrosa », « ubi nullus est ordo » et décrite comme « regio contrarietatis » ou « regio diversitatis, inequalitatis et dissimilitudinis »³⁸. Il est évident que la permanence dans cette région de chasse rend l'homme aveugle et incapable de bien agir et de bien connaître. La dissemblance s'accompagne d'autres termes qui accentuent son caractère limitatif, les termes de la

³⁶ Le chapitre en question s'intitule *Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata*, cf. HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon* (éd. Bagnasco), 20–23. Pour le terme « venari », 21 (<9>, 19).

³⁷ Cf. le chapitre 101, *Theologia fides christiane supernaturaliter admiranda*, dans HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon* (éd. Bagnasco), 265, 23–26.

³⁸ Voir les occurrences aux chapitres 24, 27, 40, 66, 76, 78, 87 et 97 ; l'expression paraît plusieurs fois, nous en donnons quelques exemples : « umbrosa diversitatis, distancie et dissimilitudinis nichiliformis regio » (ch. 27 : 64, 12–13), « regio contrarietatis » (ch. 40 : 93, 37) et « regio diversitatis, distancie et dissimilitudinis a negativo, privativo et contrario nichili maleficio orta » (ch. 40 : 94, 46–48), « ubi nullus est ordo sed sempiternus horror inhabitat » (ch. 66 : 172, 65–66), « in qua eadem materia cum tenebra priuacionis et malicia contrarietatis ei inseparabiliter connatis supina iacet » (ch. 78 : 203–204, 12–14), « regio diuersitatis, inequalitatis et dissimilitudinis deitatis » (ch. 97 : 253, 30–31). L'expression « regio dissimilitudinis » dérive de Platon (*République* 273d6–e1), elle se retrouve en Plotin d'où Augustin la reprend (*Confessions* VII. 10. 16). Au XII^e siècle elle est utilisée surtout par Guillaume de Saint Thierry et Bernard de Clairvaux. Pour la tradition philosophique de cette notion on renvoie aux études suivantes : GILSON, Étienne : *Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, in : *Mediaeval Studies* 9 (1947), 108–130 ; COURCELLE, Pierre : *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la région de la dissemblance*, in : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 24 (1957–1958), 5–33 ; TESELLE, Eugène : *Regio dissimilitudinis in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy*, in : *Augustinian Studies* 6 (1975), 153–179.

contradiction (« *diversitas* »), de l'opposition (« *contrarietas* ») et de la diversité (« *inequalitas* »). Cette région ne convient pas à l'intellect de celui qui aspire à la chasse de la sagesse (connaissance de Dieu), ainsi Heymeric au chapitre 97 ouvre une perspective d'ascension intellectuelle qui s'élève de la région de la dissemblance et traverse différents degrés de connaissance (« *cognitio* ») jusqu'à atteindre la « *contemplacio supernaturalis fidei [...]* ex hoc quod fides est cognitio enigmatica, qua per exteriora symbola peregrinamur a Domino, qui est tantum sensu spirituali attingibilis »³⁹. De la même façon que Nicolas termine sa partie de chasse dans la région de la docte ignorance, en deçà de la contradiction du vraisemblable, et il capture sa proie dans le silence et la vision⁴⁰, au chapitre 101 Heymeric parvient au bout de sa recherche. Suivant Albert et Denys, il déclare : « [...] *summa vite nostre theologia consistit in perfecta invisibilium Dei eternorum ammiracione* », pour conclure finalement que « *theologiam primam christianam esse supernaturaliter admirandam [...]* »⁴¹. La théologie « *supernaturaliter admiranda* » se réalise dans l'assimilation du chasseur à la chasse (« *cognoscentis ad cognitum* ») par le parcours déjà décrit au chapitre 97 où l'idée de la purgation est préfigurée dans le mouvement d'ascension effectué par la raison qui s'éloigne de la « *regio dissimilitudinis* » jusqu'à l'extrême degré de la « *cognitio supernaturaliter victa* »⁴².

On peut conclure que cette idée de « *purgatio dissimilitudinis* » représente l'activité de l'intellect qui progresse dans la libération des contraintes de la « région de la dissemblance » pour aboutir à une dimension autre que la connaissance « rationnelle ». Sans prétention d'exhaustivité nous avons abordé ici la question dans le seul but de comparer la conception de la chasse à la sagesse de Nicolas et d'Heymeric, qui à notre avis s'insère plus en général dans la même vision théologique de la « *concordantia oppositorum* » vu que la « dissemblance » est la « *diversitas* » à purger pour chasser Dieu. Par ailleurs, nous sommes aussi sollicités à réfléchir à ce même principe sous un point de vue spécialement gnoséologique. L'enjeu serait alors de s'interroger sur la portée épistémologique de la « *concordantia oppositorum* » dans le cadre de la construction de la connaissance disciplinaire des différents savoirs, ce qui mérite une étude à part.

³⁹ HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon* (éd. Bagnasco), chapitre 97 ; *Theologia contemplacionis christifidelium philosophancium et theologizantium naturalis gratuite et gloriose differenter graduata*, 253, 39-57 ; 254, 69-71.

⁴⁰ Cf. NICOLAUS DE CUSA : *VS*, 95 (XXXIII, 100, 6-8) ; *La chasse de la sagesse* (éd. Pasqua), 161 (XXXIII, 100).

⁴¹ HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon* (éd. Bagnasco), chapitre 101 ; *Theologia fidei christiane supernaturaliter admiranda*, 266, 47-49 ; 267, 83-84.

⁴² HEYMERICUS DE CAMPO : *Centheologicon* (éd. Bagnasco), chapitre 97 ; *Theologia contemplacionis christifidelium philosophancium et theologizantium naturalis gratuite et gloriose differenter graduata*, 253, 49-50.

Résumé

*La métaphore de la chasse symbolise la recherche philosophique de son objet désiré. Pour Nicolas de Cues, qui l'utilise dans le *De venatione sapientie*, elle se poursuit dans le champ de la « docte ignorance » où se cache la proie la plus convoitée qui échappe à tout philosophe. Heimeric de Campo la pratique aussi dans son *Centheologicon* où les champs de chasse sont les 100 tentatives conjecturales de la théologie « humaine ». Cet article compare ces traités au sujet « connaissance divine, humaine et méthodes » pour aboutir à une même vision unitaire du savoir fondé sur un principe unique de vérité. A la *coincidentia oppositorum* de Nicolas correspond la *purgatio dissimilitudinis* d'Heimeric.*

Abstract

*The metaphor of the hunt symbolizes the philosophical pursuit of the desired object. For Nicholas of Cusa, who uses it in *De venatione sapientie*, the hunt takes place in the field of “learned ignorance” where the most coveted prey hides, which escapes every philosopher. Heymeric de Campo also employs it in his *Centheologicon*, where the hunting fields are the 100 conjectures of “human” theology. This article compares these treatises on “divine and human knowledge and methods” to show the same unified vision of knowledge based on a single principle of truth. Nicholas’ *coincidentia oppositorum* corresponds to Heimeric’s *purgatio dissimilitudinis*.*