

Toutefois, nous souhaiterions reprendre une des analyses les plus stimulantes de Cassirer, interrogeant la postérité du Cusain. S'il est clair que ce dernier ne propose pas de saisie positive de l'être raisonnable fini mais ne pense celui-ci qu'à partir de l'infini qu'il n'est pas, c'est qu'il va peut-être au-delà de Kant, et touche à une idée centrale de Hegel. En effet, penser la restriction de la connaissance à partir de la contraction, c'est en fait considérer que l'homme est toujours en relation avec plus que lui-même, fût-ce sur un mode négatif ; en d'autres termes, l'immanence, chez Nicolas, étant pensée à partir de la transcendance, permet d'établir avec celle-ci une relation dynamique qui permet à l'homme de ne pas être enfermé dans le cercle fini de sa connaissance⁴⁷.

Comme le dira Hegel, dont le Cusain anticipe ici la pensée avec une remarquable pénétration, écrit Cassirer, il ne pourrait poser la limite s'il n'était en un sens déjà au-delà. La conscience de la différence inclut la médiation de la différence. Cette médiation, toutefois, ne signifie évidemment pas que l'infini, l'être absolu dans une relation quelconque avec la conscience de soi *empirique* finie⁴⁸.

C'est là au fond, au regard de la postérité, toute la *singularité* du Cusain : il y a chez lui un début de révolution copernicienne mais qui ne s'achève pas en une thématisation du transcendantal ; par ailleurs, et toujours à la différence de Kant, il ne renonce pas à penser l'Absolu, que cela soit par « signes » ou par la coïncidence des opposés, précisément parce que, comme le fait remarquer Cassirer, la conscience de la limite est l'indice de la possibilité d'aller au-delà. Mais, à la différence de Hegel, le Cusain n'admet pas que le fait de penser l'Absolu puisse déboucher sur une connaissance de celui-ci ; en d'autres termes, et c'est tout le paradoxe de Nicolas, il est tout à la fois *en deçà du transcendantal et au-delà de Kant*⁴⁹, tout comme il demeure *en deçà de l'esprit absolu hégélien mais sans doute au-delà de sa noétique en assumant jusqu'au bout la dimension métaphysique* de la philosophie.

⁴⁷ « Aussi tout être conditionné et fini vise-t-il l'inconditionné, sans jamais toutefois pouvoir l'atteindre. », Ernst Cassirer, *Individu et cosmos*, op. cit., p. 32.

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Individu et cosmos*, op. cit., p. 53.

⁴⁹ D'où la subtile remarque de Harries considérant que le plus important pour Nicolas de Cues, i. e. le maintien d'une quête de l'Absolu, est précisément ce à quoi renoncent les néoscholastiques. Cf. Karsten Harries, « Cusanus and the Platonic Idea », *The New Scholasticism*, vol. 37, 1963, p. 192-193.

Philosophe, c'est faire l'idiot. Le Cusain en filigrane dans l'œuvre de Gilles Deleuze

Jean-Michel Counet

Deleuze parle très peu de Nicolas de Cues : il ne lui a pas consacré un de ses grands ouvrages sur l'histoire de la philosophie, comme il l'a fait pour Spinoza, Hume, Leibniz. On décèle néanmoins des convergences frappantes entre sa pensée et des thèmes fondamentaux de la pensée cusaine. Elles ne sont manifestement pas l'effet du hasard. Deleuze connaît cet auteur, vraisemblablement par l'intermédiaire de Maurice de Gandillac, son directeur de thèse et spécialiste bien connu de Nicolas de Cues, sur lequel il a publié de nombreux travaux scientifiques. Voici un extrait significatif d'un cours donné par Deleuze à Vincennes sur l'*Éthique* de Spinoza. Le texte est la simple mise par écrit de l'exposé oral, ce qui explique le style familier et informel de cet extrait :

Je repère par hasard Nicolas de Cues, un philosophe très, très important, il était Cardinal en plus. Nicolas de Cues est un homme très important de la Renaissance. Un très grand philosophe. Le cardinal de Cues lance le thème de l'Idiot. Et cela a quel sens ? Ça a un sens très simple. C'est l'idée que le philosophe, c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot, c'est l'homme de la raison naturelle. Il n'a rien qu'une espèce de raison naturelle, de lumière naturelle. Voyez par opposition à la lumière du savoir et aussi par opposition à la lumière révélée. L'idiot, c'est l'homme de la lumière naturelle. Ça commence à être Nicolas de Cues. Descartes écrit un petit texte¹ qui est d'ailleurs peu connu, mais qui est dans les *Œuvres Complètes* où il y a l'idiot dans le titre et qui est un exposé du Cogito.

¹ Ce petit texte semble être *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, même s'il n'est pas fait mention du terme « Idiot » dans le titre, contrairement à ce que Deleuze laisse entendre.

Et en effet lorsque Descartes lance sa grande formule : «Je pense donc je suis», en quoi est-ce la formule de l'Idiot? Elle est présentée par Descartes comme la formule de l'Idiot parce que c'est l'homme réduit à la notion naturelle. Et en effet, qu'est-ce que Descartes nous dit là? Il nous dit : «Moi, je ne peux même pas dire que l'homme est un animal raisonnable et il faudrait d'abord savoir ce que veut dire "animal" et ce que veut dire "raisonnable"». En d'autres termes la formule "animal raisonnable" a des présupposés qu'il faudrait dégager et je suis incapable de le faire»².

Ce texte est très révélateur pour notre propos. Nous y découvrons que Deleuze a bien une connaissance de Nicolas de Cues et qu'il le voit comme un penseur très important de la Renaissance, en particulier parce qu'il est un précurseur du Cogito, à travers sa thématique de l'Idiot.

1. Le concept d'Idiot et sa signification chez Deleuze et Nicolas de Cues

L'Idiot, c'est celui qui commence à zéro. Il ne peut pas compter sur une tradition à laquelle il pourrait s'adosser ou sur une grâce de révélation particulière pour connaître le vrai. Il doit donc se débrouiller seul. Idiot a ici le double sens de particulier, de singulier (au sens où on parle en français d'idiotisme ou d'idiosyncrasie) et d'incapable, parce qu'il fait face à un défi intellectuel sans disposer d'outils suffisamment affûtés pour pouvoir le résoudre aisément.

L'*Idiota*³, tel que Nicolas de Cues le conçoit, c'est celui qui n'a pas fait d'études, mais qui possède une sagesse acquise par sa seule expérience. Il en remonte aux philosophes de méfier et aux orateurs qui viennent avidement

² *La Voix de Gilles Deleuze*. Cours du 02/12/80 www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131. On trouve des considérations similaires mais mieux documentées dans *Qui est-ce que la Philosophie?*, p. 60-61. L'Idiot est l'exemple choisi par Deleuze pour illustrer la thématique du personnage conceptuel. Remarquons qu'en note, p. 61, Deleuze renvoie bien à Maurice de Gandillac (Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier Montaigne, 1942, p. 26) et à son explication du fait que Nicolas de Cues, tout en étant précurseur, se maintient à distance du Cogito. C'est que Nicolas n'admet pas d'évidence immédiate de l'esprit pour lui-même. Son point de vue est plutôt celui de Platon dans l'allégorie de la caverne : la lumière initiale est faible, il faut la suivre, l'accueillir en soi pour la faire peu à peu grandir et faire en sorte qu'elle nous achemine jusqu'à l'anthyphorétique. De Gandillac a tout à fait raison sur ce point. Cf. aussi du même auteur *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 138 sq. Cf. aussi Philippe Mengue, *Faire l'Idiot. La politique de Gilles Deleuze*, Paris, Germina, 2013.

³ Sur ce thème de l'Idiot chez Nicolas de Cues, cf. *La sagesse selon l'Idiot*, trad. de F. Coursaget, intr. et notes par R. Bruyeron, Paris, Hermann, 2009; M. De Gandillac, *La Philosophie de*

écouter ses enseignements de sagesse et qui, au-delà des lacunes qui sont nécessairement les siennes, discernent confusément qu'il s'agit là d'un vrai savoir, mais spécifiquement distinct de celui qu'ils possèdent.

En fait, pour Deleuze, philosophe, c'est précisément faire l'Idiot, c'est être dans la situation de l'Idiot, parce que le penseur ne se met réellement au travail philosophique qu'en raison du choc d'un événement, d'une rencontre avec le réel qui stimule son esprit et le force pour ainsi dire à passer à l'acte. Il est plus temps selon lui d'en finir avec certaines conceptions convenues de la pensée, en particulier ce qu'il appelle *l'image dogmatique de la pensée*, qui véhicule des idées fausses sur l'acte de penser, son contenu, sa mission, et son rapport au réel. Cette image classique peut être résumée ici par les traits principaux suivants : 1) La pensée désirerait spontanément connaître le vrai. Le penseur est fondamentalement de bonne volonté; 2) Le réel se prêterait de lui-même à la recherche et à la prise de connaissance. Il est intelligible, transparent même en un certain sens. L'erreur est dès lors un accident relativement rare, dont le sujet est responsable : il a agi inconsidérément, négligeant certains éléments au profit d'autres privilégiés d'une manière induite; 3) Spontanément accordée au réel, la pensée forgerait elle-même des représentations de la réalité qui sont autant de doubles de cette dernière. Dans la mesure où ces représentations correspondent à la réalité, elles seront dites vraies; dans la mesure où elles ne correspondent pas, elles seront dites fausses, mais c'est là quelque chose d'accidentel et même de contre-nature pour la pensée et qui est rare, par la force des choses; 4) Le temps n'est pas vraiment pris en compte dans l'acte de penser : les vérités au sens fort du terme sont éternelles.

Pour Deleuze, la pensée requiert pour s'actualiser un stimulus extérieur. Naturellement, elle est paresseuse, engourdie; il faut un événement pour la sortir de sa torpeur et la délivrer pour ainsi dire d'elle-même. Ainsi Platon décide-t-il de consacrer sa vie à la philosophie après la mort de Socrate, Kant se réveille de son sommeil dogmatique à la lecture de Hume, Arendt devient véritablement philosophe lorsque Hitler arrive au pouvoir, etc.

Une fois éveillée, devenue consciente des enjeux, la pensée doit se battre pour conquérir la connaissance. La philosophie ne construit pas selon

Nicolas de Cues, op. cit., p. 138 sq.; Nicolas de Cues, *Dialogues de l'Idiot sur la sagesse et l'esprit*, texte latin, trad. et notes par H. Pasqua, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2012.

Deleuze des re-présentations, mais elle accueille la présentation des choses, ou plutôt elle accueille les choses se présentant elles-mêmes. D'où la dimension profondément empirique et empiriste de la philosophie bien comprise. Enfin, la vérité recherchée n'est pas quelque chose d'intemporel, mais est liée profondément aux circonstances temporelles précises dans lesquelles elle s'inscrit. Chaque philosophie, à l'époque qui est la sienne, fait face à des problèmes spécifiques qui s'avèrent nouveaux, en dépit des similitudes qui les rattachent aux problèmes antérieurs. Même s'il s'agit de vieilles questions, elles se présentent à chaque époque avec une guise caractéristique tout à fait inédite.

Si le vrai penseur fait face à des problèmes nouveaux, cela entraîne que l'aide fournie par la tradition n'est que d'un secours limité. La vraie pensée, bousculée par un problème, par un événement novateur, doit faire preuve de créativité. Le passé livresque des connaissances anciennes doit être récusé comme insuffisant à fournir à lui seul la solution des problèmes actuels. Il s'agit de produire de nouveaux concepts, de reprendre les choses à zéro, de développer une pensée personnelle, de dire « Je pense ceci ou cela ». D'où le thème de l'Idiot par lequel nous avons commencé notre réflexion.

Ce thème de la critique de l'image de la pensée est très important chez Deleuze : il en traite dans *Nietzsche et la philosophie*⁴ et plus encore dans *Différence et Répétition*, où un long texte d'une cinquantaine de pages lui est consacré : Deleuze considère sous ce point de vue les reprises de la métaphysique traditionnelle, mais Kant lui-même peut être envisagé et critiqué de ce point de vue.

La philosophie selon Deleuze

Deleuze propose quant à lui, nous le savons, une autre image de la philosophie : elle est fondamentalement réceptivité par rapport aux événements, aux sollicitations qui se succèdent et s'efforcent d'être à la hauteur des défis qu'ils incarnent. C'est ici qu'il faut situer la raison de l'importance de la philosophie stoïcienne aux yeux de Deleuze ; en effet, pour le Portique, le fait de supporter l'inattendu, les aléas agréables ou désagréables de l'existence, est un trait primordial du sage.

⁴ *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1962, p. 118 sq. ; *Différence et Répétition*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1968, p. 169-217.

La nouvelle figure de la philosophie, que Deleuze propose, en relisant après coup sa propre pratique de philosophe, se caractérise par les éléments suivants :

1) *La création de concepts* : la philosophie est une activité créatrice, comme le sont l'art et la science, mais la philosophie se caractérise par ses outils particuliers : les concepts. Il s'agit de découper le réel d'une manière inédite, de voir la question, le problème comme ils n'ont jamais été vus jusque-là ; cela implique de clarifier la situation, prendre le recul nécessaire pour l'appréhender correctement ; il s'agit enfin de tester les nouveaux concepts, de voir ce qu'ils valent. Il y a donc une dimension résolument empirique à cette activité de production conceptuelle : il est impossible de dire à l'avance si un concept forgé en guise de réponse à une situation conceptuelle est pertinent ou pas et si son usage donnera quelque chose de signifiant et de consistant.

Deleuze résume ici la pensée des professeurs, — corporation à laquelle pourtant il appartient — pour laquelle il a des mots particulièrement durs où il stigmatise leur penchant à la pure et simple répétition des philosophies du passé. La véritable fidélité aux philosophes du passé est de faire aujourd'hui ce qu'ils faisaient — créer des concepts — au lieu de dire ce qu'ils disaient.

Les concepts, souvent, ne sont pas simples, mais ils comportent des aspects, des composantes différentes. Ces composantes possèdent certains degrés de liberté qui leur permettent certaines variations et certaines latitudes de recoupement. Ainsi, chez Descartes, le concept de Moi comporte-t-il trois composantes majeures : celles du doute, de la pensée et de l'être. La première partie de la démarche cartésienne porte sur les liens entre la première et la deuxième composante, et la deuxième partie considère plutôt les recoupements entre la deuxième et la troisième.

2) *Le plan d'immanence* : désigne l'habitat des concepts, le territoire où ils sont pertinents. Le plan d'immanence est le domaine adéquat pour poser un problème et l'expliquer sans faire référence à d'autres éléments supplémentaires ; ainsi, chez Nietzsche, le plan d'immanence est-il constitué par les forces qui s'affrontent et qui déterminent le réel comme le lieu d'affrontement entre ces forces actives et réactives, forces qui sont les moteurs respectifs des forts et des faibles ; chez Proust, le plan d'immanence est le monde des signes qui sollicitent les individus et les poussent à l'action. Cette suffisance du plan d'immanence explique pourquoi les concepts sont, nous dit Deleuze, auto-référentiels. Ils renvoient à une vision du monde, à une

manière d'appréhender le monde qui est à la fois principe et conséquence de la fabrication des concepts.

3) *Les personnages conceptuels* : il s'agit de personnages créés par le philosophe et qui jouent le rôle incombant à leur philosophie sur la scène du plan d'immanence. Le philosophe, dans un premier temps, subit le choc du réel, puis il reprend ses esprits et commence à prendre un peu de recul, à s'orienter en fonction de la situation : comment peut-il faire les deux ? Par la création de personnages conceptuels qui parlent en première personne, qui «dédoublent» pour ainsi le philosophe en symbolisant son engagement et sa prise de distance par rapport à celui-ci. Et Deleuze de citer le Socrate de Platon, le Pairier de Pascal, le Fiancé chez Kierkegaard, le Zarathoustra et le Dionysos de Nietzsche, et bien entendu l'Idiot de Nicolas de Cues, etc.

Cette conception de la philosophie développée par Deleuze et Guattari est en résonance profonde, semble-t-il avec celle du Cusain. Celui-ci s'est incontestablement distingué dans l'histoire de la philosophie comme un grand créateur de concepts : il suffit de penser ici au *posset*, au *posse*, au *non-aliud*, qui sont autant de concepts novateurs du premier principe. Jamais satisfait de ce qu'il avait préalablement trouvé, Nicolas n'a de cesse de chercher de nouvelles approximations (de nouvelles conjectures, selon le terme qu'il emploie), de mieux se «tourner vers la vérité». Il y a dans le *De Non Aliud* cet élément particulièrement significatif : faisant retour sur sa découverte du non-autre, Nicolas considère qu'il y a là progrès par rapport à la *coincidentia oppositorum* de la *Docte ignorantia*, et il s'en félicite⁵, estimant qu'il s'est ainsi rapproché de la vision béatifique⁶. Et la chose est

⁵ *Du non-autre. Le guide du penseur*, 4, 12 : «[...] c'est ce que j'ai cherché pendant de nombreuses années dans la Coïncidence des opposés comme les nombreux livres que j'ai écrits sur ce sujet le montrent», trad. H. Pasqua, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Sagesses Chrétiennes», 2002, p. 39.

⁶ «Tu as bien dirigé ton esprit vers Dieu, signifié par le "non-autre", comme vers le principe, la cause, ou le concept qui n'est ni autre ni divers, tu vois toutes les choses humainement visibles qu'il t'est donné présentement de voir. Il t'a été tellement donné que le non-autre lui-même, c'est-à-dire le concept des choses se manifeste, ou se rend visible à ta raison, ou à ton esprit ; mais, maintenant, par le moyen du non-autre qui se définit lui-même, il s'est manifesté plus clairement qu'avant. Dans quelle condition il n'a été rendu visible, tu as pu le lire dans plusieurs traités. Dans le sens énigmatique qui est maintenant le sien, le terme de non-autre, le plus satisfaisant pour la raison parce qu'il se définit lui-même, est le plus fécond et le plus clair, au point de pouvoir espérer que Dieu lui-même se manifestera un jour à nous sans énigme». *Ibid.*, V, 17, p. 43.

bien compréhensible, puisque, dans la perspective théologique des ^{xv} et ^{xvi} siècles, à laquelle le Cusain est très attaché, la foi cherche à être comprise (*fides quaerens intellectum*), et cette *intellectio fidei* est conçue comme une anticipation en cette vie-ci de la vision béatifique⁷ ; comprendre, c'est déjà d'une certaine façon voir ; mieux comprendre, c'est donc se rapprocher d'une vision pleinement satisfaisante de l'objet ou de l'être désiré, c'est-à-dire en définitif du vrai.

L'élément créatif, la production de réalités neuves, sont pour le Cusain quelque chose de fondamental : dans l'*Idiota de Mente*, le modeste artisan qui taille des cuillers en bois fait montre d'une vraie sagesse, supérieure à celle des lettrés qui n'ont fait que répéter ce qu'ils avaient appris dans les livres. Et on peut lire toute sa théorie de la connaissance à l'aune de sa conception de la production technique⁸.

Lorsque Deleuze développe l'idée qu'un concept possède diverses composantes, par rapport auxquelles il garde une position de surplomb, tout en étant pleinement présent en chacune d'elle à chaque instant, par une sorte de circulation infinie d'un point⁹, cela fait inmanquablement penser le lecteur de Nicolas à la conception cusaine de la Trinité, développée dès la *Docte ignorantia* et reprise inlassablement dans les traités suivants, selon laquelle l'éternité divine comporte unité, égalité et connexion, ces trois composantes «circulant» l'une dans l'autre au point d'être immanentes les unes aux autres (c'est la péricorèse des Pères orientaux, appelée encore circumcession par les Latins) tout en restant néanmoins diverses ainsi qu'à la thèse énoncée dans le *De Mente*, comme quoi une ligne, une figure comme un cercle ne sont que des explications du point, c'est-à-dire qu'elles se réduisent à un point en mouvement, qui circule à l'intérieur de la ligne ou de la figure, lui

⁷ Cf. Sur ce point Étienne Gilson, «Sens et Nature de l'argument de saint Anselme», *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, vol. 9, 1934, p. 5-51 ; Albert-Marie Étienne, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, Paris/Ottawa, Vrin/Institut d'études médiévales, 1939, p. 35 sq.

⁸ Cf. à cet égard, Frédéric Vengeon, *Nicolas de Cues. Le monde humain. Métaphysique de l'infinit et anthropologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2011, en particulier le chapitre «Technique et Noétique».

⁹ *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, p. 26 ; p. 36. «Partout nous retrouvons le même statut pédagogique du concept : une multiplicité, une surface ou un volume absolu, auto-référents, composés d'un certain nombre de variations intenses inséparables suivant un ordre de voisinage et parcourus par un point en état de survol».

assurant ainsi son unité et son être¹⁰. Le fait que Deleuze se croit obligé de préciser que les concepts ne sont pas toujours triples après avoir présenté le concept de Cogito cartésien¹¹ montre précisément que la veine de la trinité et de la trinité joue en fait un rôle important, même si non nécessaire, dans la genèse de sa conception.

Nicolas de Cues, à travers son concept d'univers indéfini, peut légitimement aussi être considéré comme un jalon sur la route de la découverte du plan d'immanence; en effet cet univers ne connaît aucune limite spatiale ni temporelle; on ne peut en sortir en poursuivant un mouvement perpétuel dans une direction donnée et il peut également être considéré comme le lieu de mouvements infinis, dans la mesure où tout est dans tout, tout interagit avec tout et ce instantanément semble-t-il. Lorsque Deleuze déclare : «Ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller et retour, parce qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l'aiguille étant ainsi le pôle»¹², il est difficile de ne pas y voir une version dynamique du célèbre adage cusain selon lequel le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part¹³; de même, lorsque nous lisons que «les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s'abaissent, mais le plan d'immanence est la vague unique qui les enroule et les enveloppe», cet enroulement et cet enveloppement font irrésistiblement songer à la *complicatio* et l'*explicatio*¹⁴ qui lui est liée, chères au Cusain. Maurice de Gandillac tradui-

¹⁰ M. de Gandillac, *Dialogue sur la pensée*, XI, «Il n'existe ni pluralité de points ni pluralité d'unité.

Mais comme le point est la limite de la ligne, on peut le découvrir partout présent dans la ligne. Et pourtant il n'existe en elle qu'un seul point qui, étendu, constitue la ligne. La ligne est l'évolution du point, la surface l'évolution de la ligne, l'épaisseur l'évolution de la surface [...] L'évolution, c'est de développer la considération d'un point commun à une pluralité d'atomes de façon qu'il soit entièrement présent en chacun d'eux conjoints et continus», dans Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, op. cit., p. 295.

¹¹ *Ibid.*, p. 29 : «Il faut d'abord confirmer les analyses précédentes en prenant l'exemple d'un concept philosophique signé parmi les plus connus, soit le cogito cartésien, le Je de Descartes : un concept de moi. Ce concept a trois composantes, douter, penser, être (on n'en conclura pas que tout concept soit triple)».

¹² *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, p. 40.

¹³ *Docte ignorance* II, 11, 156, trad. Pasqua, p. 160 : «Le centre du monde coïncide donc avec la circonférence...»; 159, p. 162 : «Les pôles coïncident avec le centre de sorte que le centre n'est pas autre que les pôles». Sur le thème de la sphère infinie, cf. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Ähnlichkeit*. *Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mythe*, Halle, Niemeyer, 1957.

¹⁴ Sur ces notions, cf. Jean-Michel Counet, «Les complications de l'histoire de la philosophie. Boèce, Nicolas de Cues, Giordano Bruno», dans Grégory Cormann, Stéphane Lacouroux et

sait d'ailleurs systématiquement *explicatio* et *complicatio* par développement et enveloppement.

Enfin le lien entre la notion de personnage conceptuel et la philosophie cusaine est tout à fait explicite, puisque Deleuze fait lui-même le rapprochement avec l'Idiot, comme nous l'avons vu plus haut. Ce point, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, est repris dans *Qu'est-ce que la Philosophie ?* où nous lisons ceci :

Y a-t-il autre chose, dans le cas de Descartes, que le cogito créé et l'image présupposée de la pensée ? Il y a effectivement autre chose, un peu mystérieux, qui apparaît par moments, ou qui disparaît, et qui semble avoir une existence floue, intermédiaire entre le concept et le plan pré-conceptuel, allant de l'un à l'autre. Pour le moment, c'est l'Idiot : c'est lui qui dit Je, c'est lui qui lance le cogito, mais c'est lui aussi qui tient les présupposés subjectifs ou qui trace le plan. L'Idiot, c'est le penseur privé par opposition au professeur public (le scolastique) : le professeur ne cesse de renvoyer à des concepts enseignés (l'homme-animal raisonnable), tandis que le penseur privé forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte (je pense). Voilà un type très étrange de personnage, celui qui veut penser et qui pense par lui-même, par la «lumière naturelle». L'Idiot est un personnage conceptuel. Nous pouvons donc donner plus de précision à la question : y a-t-il des précepteurs du cogito ? D'où vient le personnage de l'Idiot, comment est-il apparu, est-ce dans une atmosphère chrétienne, mais en réaction contre l'organisation «scolastique» du christianisme, contre l'organisation autoritaire de l'Église ? Est-ce qu'on en trouve déjà des traces chez saint Augustin ? Est-ce Nicolas de Cuse qui lui donne pleine valeur de personnage conceptuel ? Ce pourquoi ce philosophe serait proche du cogito, mais sans pouvoir encore le cristalliser comme concept. En tout cas, l'histoire de la philosophie doit passer par l'étude de ces personnages, de leurs mutations suivant les plans, de leur variété suivant les concepts. Et la philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner la vie¹⁵.

Julien Pécron (éd.), *Différence et identité : les enjeux phénoménologiques du plé*, Hildesheim - Zürich - New York, Olms, 2006, p. 5-26.

¹⁵ *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, p. 60-61.

2. La notion de pli

Parmi les autres concepts deleuziens qui peuvent être mis en rapport direct avec des thèmes cusains, il y a bien entendu celui de pli. Il consacre à ce thème un livre entier, son *Leibniz*, qui est pour lui représentatif de la pensée baroque, laquelle se caractérise pour Deleuze par le recours au thème des plis à l'infini. Le pli est une notion philosophique intéressante en ce sens qu'elle articule trois dialectiques distinctes, mais connexes : celle de l'extérieur et de l'intérieur, celle de l'un et du multiple, celle du manifeste et du caché. Le pli intéresse plus particulièrement Deleuze, car il permet de penser l'avènement d'une véritable nouveauté dans le monde. Leibniz est, selon l'auteur de *Différence et Répétition*, le premier penseur à réfléchir à la question suivante : comment dans un monde objectif penser l'émergence d'une véritable nouveauté subjective ?

Deleuze préconise une approche opposée à celle de Kant, où le sujet projette sur les phénomènes ses caractéristiques à lui et constitue ainsi un monde en mouvement. Chez Deleuze, c'est l'inverse. Un sujet se constitue, émerge en faisant l'expérience du mouvement des phénomènes, lequel amène ainsi une réelle nouveauté. Il faut cesser de concevoir le mouvement comme une déchéance de l'immobilité et qui devrait tôt ou tard y ramener. La dimension transcendante de la philosophie ancienne, l'immobilité de l'éternel, est remplacée par l'immanence du devenir ; Hume, Bergson, Whitehead sont ici les références fortes et pour Deleuze, Leibniz est le premier de la lignée, à travers la notion de pli. C'est là une affirmation remarquable, car Bergson lui-même, dans *l'Évolution créatrice*, fait de Leibniz le penseur du finalisme¹⁶, où toute véritable nouveauté est exclue : le finalisme n'est que le contre-pied du mécanisme où les effets sont entièrement déterminés par les causes efficientes ; dans le chef du finalisme, tout le devenir n'est qu'un déroulement d'un plan fixé depuis toujours et dont il est exclu de s'écarter : le mouvement est alors dépourvu de toute valeur ontologique et se réduit à une simple apparence illusoire, puisque le futur est entièrement réductible au passé.

Deleuze n'est pas du tout d'accord avec cette interprétation de Leibniz. Certes une substance est la somme de ses prédicats, mais Dieu seul, dans

¹⁶ *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 14^e éd., 1913, p. 42-52.

son éternité simultanée, saisit cette totalité des prédicats. Il n'y a de la part de Dieu aucune pré-vision puisque le temps n'a pas cours dans l'éternité. Deleuze est tout à fait boécien à cet égard. Dieu détient la vision à découvert de la totalité du cours du temps, mais sa connaissance nécessaire de la totalité de l'histoire du monde n'implique absolument pas la nécessité des événements temporels eux-mêmes. Ce que l'on perçoit dans le temps, c'est une substance ou plutôt un ensemble de substances déployant en vertu de la raison propre qui est la sienne ses virtualités. Les prédicats des substances sont d'ailleurs à concevoir de manière dynamique, ce sont des actes plus que des prédicats, un peu comme dans la logique stoïcienne qui se différencie de ce point de vue de celle d'Aristote.

L'homme est lui-même un pli, le corps et l'âme, la matière et l'esprit sont comme les deux faces d'un unique pli, avec une correspondance entre chaque registre et le nexus. Mais développer ce thème capital sortirait du cadre de ce modeste exposé. Il nous suffit de percevoir que les liens avec la pensée cusaine sont ici particulièrement évidents.

Le statut de l'image. Deleuze et le cinéma

On sait que Deleuze a consacré des réflexions développées sur cet art¹⁷, en particulier ses deux livres : *C1 : L'image-mouvement* et *C2 : L'image-temps*. Bergson avait proposé dans son œuvre la distinction entre deux types d'images : 1) Les images fixes découpées dans le concret du réel et abstraites de la durée concrète dans laquelle elles s'insèrent. Ce type d'image figée est l'œuvre de l'intelligence, cette faculté de l'esprit qui spatialise le réel, l'abstrait, et le simplifie dans le but pragmatique de l'action. Quand nous percevons quelque chose, nous en sélectionnons certains traits intéressants pour l'action et nous négligeons le reste. Le danger est grand de confondre les résultats de telles perceptions, de telles abstractions avec la réalité. On ne peut reconstituer le concret du mouvement en sommant ce genre d'images, car le mouvement n'est pas identique à une addition d'immobilités. Bergson critique dans la foulée le cinéma, lequel repose sur ce type d'illusions. 2) Dans *Matière et Mémoire*, toutefois, Bergson envisage l'existence d'un autre type d'image, les images mouvantes (ou comme Deleuze les désignera, les images-mouvements). Bergson infléchit sa pensée originelle sous l'influence

¹⁷ Sur ce point, nous suivons de près Paola Marrati, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2003.

de la théorie de la Relativité : un objet, un corps c'est fondamentalement de la lumière, de la lumière en mouvement. Le mouvement n'est pas une simple propriété additionnelle d'un corps préexistant substantiellement sans lui, il en est une caractéristique intrinsèque. Les corps sont ainsi des paquets de lumière, des images en mouvement. De quoi les corps sont-ils les images ? De rien du tout, ce sont des images pures se déplaçant dans l'espace et engendrant une durée.

Deleuze s'engouffre dans cette hypothèse et y voit l'originalité du cinéma : il incarne l'art de la modernité, où la nouveauté n'est plus cette chance de la perfection immobile, mais un attribut essentiel de la réalité. Le cinéma épouse pour ainsi dire la nature même du réel, ou plutôt il la manifeste pleinement. En toute rigueur de termes, il n'est pas une représentation de la réalité mais une présentation de ce que nous tous nous sommes et vivons. Les images cinématographiques ne sont en aucun cas un simple décalque du réel. Les images sont cadrées, instaurant une dialectique du visible et de l'invisible ; un élément préalablement hors champ peut ainsi subitement faire irruption dans une scène et devenir actuel ; en d'autres termes, l'actuel spatial est englobé dans le virtuel. Il faut aussi prendre en compte le montage des séquences ; l'art du cinéaste se révèle dans cette opération délicate où, sur base de la pellicule accumulée, il esquisse une intrigue en choisissant et en combinant différentes prises de vues, construisant par là une durée caractéristique du film.

Le résultat est un ensemble d'images-mouvements qui constituent :

- 1) Un récit : la narration induit une unité de sens, un effet de surface dû à la succession des séquences ; 2) Une pensée : Deleuze insiste sur le fait que les grands cinéastes sont d'authentiques penseurs de notre temps : ils mettent en œuvre une pensée par images.

Cette notion d'image en mouvement, d'image-mouvement, que Deleuze reprend à Bergson, n'est pas sans faire songer à la distinction que fait Nicolas de Cues entre image morte et image vivante¹⁸. La caractéristique de

¹⁸ Sur ce thème de la *vita imago*, cf. G. von Bredow, « Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago) », dans M. Bodevig, J. Schmitz et R. Weier (éd.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (Mittellungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 13), Mainz, Grünewald, 1978, p. 58-67 ; Isabelle Mandrella, *Vita imago. Die Praktische Philosophie des Nikolaus Cusanus* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 19), Münster, Aschendorff, 2012 ; id., « Vita imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher

l'image vivante est de pouvoir d'elle-même améliorer la manière dont elle reflète son modèle. La pensée est ainsi capable d'améliorer la manière dont elle approxime le réel, tout comme l'homme peut progresser dans son degré de similitude avec son créateur. Dans cette doctrine biblique de l'homme comme *imago Dei*, Nicolas affirme de la manière la plus nette qu'entre une image figée qui reflète bien son modèle, mais sans possibilité d'amélioration et une image vivante à la précision nettement moindre au départ, il faut considérer la seconde comme supérieure à la première car elle possède en elle toutes ces virtualités d'amélioration qui constitue une promesse effective de dépassement des qualités de la première.

La problématique image morte/image vivante est étroitement liée chez Nicolas à la recherche de l'universalité en peinture ; le peintre en peignant une toile déterminée s'efforce aussi de peindre l'art même de la peinture. C'est impossible comme tel, mais cette impossibilité est tout de même suggérée par l'image vivante, laquelle propose non une copie du réel, mais un point de vue sur le réel, la vision du réel par le peintre : cette perspective, par définition particulière et limitée, englobe néanmoins en elle virtuellement, une infinité d'autres points de vue possibles et par là l'art même de la peinture incarné dans une œuvre particulière ; cet universel incarné dans le particulier est dès lors riche de tous les progrès possibles, comme d'ailleurs de toutes les régressions.

Nous trouvons donc chez Nicolas ce souci d'une image dynamique, d'une image en mouvement, qui retiendra l'attention de Deleuze dans sa tentative de penser philosophiquement le cinéma.

La question du monde

Nous voudrions encore ajouter un point aux précédentes considérations. Le cinéma nous présente les choses, nous dit Deleuze. Mais on peut bien

der *vita imago* », dans C. Rusconi et K. Reinhardt (éd.), *Manifestationen. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte Reihe B Bd 8), Münster, Aschendorff, 2014, p. 223-241 ; H. Schwaerzer, « Vita imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nikolaus von Kues », dans M. Bodevig, J. Schmitz, R. Weier (éd.), *Das Menschenbild...*, op. cit., p. 167-181 ; R. Steiger, « Die Lebendigkeit der erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues », dans M. Bodevig, J. Schmitz et R. Weier (éd.), *Das Menschenbild...*, op. cit., p. 167-181. Sur la distinction entre image vivante et image morte, cf. I. Bocken, *L'art de la collection. Introduction historique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain-la-Neuve / Louvain, Institut supérieur de philosophie / Peeters, coll. « Philosophes Médiévaux » 48, 2007, p. 1-3.

entendu se poser la question : pourquoi avons-nous besoin qu'on nous présente les choses ? Celles-ci ne peuvent-elles se présenter elles-mêmes ? N'y a-t-il pas ici une forme de contradiction avec la dimension résolument empiriste de la pensée de Deleuze ?

En fait, pour l'auteur de *Nietzsche et la Philosophie*, le monde, lors de l'avènement de la modernité, est devenu problématique. Nous avons perdu le monde, nous dit Deleuze, il n'a plus pour nous ce caractère rassurant, fondateur qu'il avait dans les temps anciens. Il ne faut pas se tromper de combat : ce n'est pas dans la modernité l'existence de Dieu qui fait fondamentalement problème, c'est celle du monde, qui tend à s'évaporer et s'évaporer. La pensée de Descartes est emblématique à cet égard et le doute qu'elle véhicule et insuffle à propos du monde connote toute la philosophie ultérieure sous diverses formes. Non seulement le sujet pensant s'appréhender lui-même comme distinct du monde, mais l'existence du monde à un instant déterminé n'implique pas directement son existence aux moments futurs, laquelle n'est garantie que par l'action divine de la création continuée.

Or, nous avons besoin de croire à la consistance, à l'ordre, au sens du monde et c'est précisément cela que le cinéma nous offre pour Deleuze. Il est l'art d'aujourd'hui car il incarne cette forme artistique sans laquelle nous ne pourrions pas vivre.

Chez Nicolas de Cues, nous retrouvons cette problématique. L'existence de Dieu ne fait pas problème. On ne trouve dans l'œuvre de Nicolas pratiquement aucune preuve de l'existence de Dieu. Celui-ci est toujours le pré-supposé ultime, qui n'est comme tel jamais remis en question. Le monde, en revanche, est l'objet d'un questionnement explicite, dont nous avons un écho particulièrement net au début du deuxième livre de la *Docte ignorantie*. Nicolas y avoue sa perplexité : comment peut-on comprendre que de l'un puisse jaillir le multiple ? Que l'éternel donne naissance à la succession du temps ? Que l'infini puisse se donner sous la modalité du fini, etc.

Qui peut, dès lors, en unissant dans la créature la nécessité absolue, par laquelle elle est, et la contingence, sans laquelle elle n'est pas, comprendre son être ? Car on voit que la créature, qui n'est ni Dieu ni le néant, est comme après Dieu et avant le néant [...]. Et cependant, elle ne peut être composée d'être et de non-être. Elle semble donc, ni être parce qu'elle descend de l'être, ni ne pas être puisqu'elle est antérieure au néant, ni être composée des deux. [...]

Si Dieu est toutes choses et que cela signifie créer, comment pourra-t-on comprendre que la créature n'est pas éternelle, alors que l'être de Dieu est éternel et, plus encore, qu'il est l'éternité même ? [...] Qui peut comprendre que la créature est à la fois de toute éternité et dans le temps ?

Qui enfin peut comprendre que Dieu est la forme de l'être et qu'il ne soit pas, cependant, mêlé à la créature ? [...]

Qui donc sera en mesure de comprendre comment une forme infinie est participée par diverses créatures diversement, alors que l'être de la créature ne peut être autre que le reflet de la forme infinie, qui n'est pas reçue positivement dans quelque chose d'autre, mais qui est différente de manière contingente ? [...]

Nous ne pouvons pas comprendre non plus comment Dieu peut se manifester à nous à travers des créatures visibles. [...] il est clair que Dieu ne revêt une autre forme que la sienne, parce qu'il est la Forme de toutes les formes et qu'il n'apparaît pas dans des signes positifs, puisque ces signes eux-mêmes, en tant que tels, requerraient unique parallèlement d'autres signes en lesquels ils apparaîtraient et ainsi de suite à l'infini.

Qui pourrait comprendre comment toutes les choses sont l'image de cette forme unique et infinie, tenant leur diversité de leur contingence, comme si en quelque sorte la créature était un dieu occasionné, l'accident une substance occasionnée et la femme l'homme occasionné ?¹⁹

La répétition de la même question sous diverses formes et le sentiment d'insistance qui en résulte montrent que ce questionnement n'est pas de nature seulement rhétorique, mais qu'il correspond à une perplexité réelle : comment penser la créature ? Comment penser le monde des créatures dans sa multiplicité ? Cette perplexité à propos du monde vient de la nature hénologique de la métaphysique cusaine : elle part de l'Un, de Dieu et s'efforce à partir de là de rejoindre la multiplicité des créatures. Pour nous donner un point de comparaison, Thomas d'Aquin emprunte lui un tout autre point de départ : il part des modestes étants qui nous entourent et, par un mouvement métaphysique ascendant, parvient de là jusqu'à Dieu. C'est pourquoi les preuves de l'existence de Dieu chez Thomas sont importantes :

¹⁹ *La docte ignorantie*, II, 2, 98-104, trad. H. Pasqua, Paris, Payot & Rivages, 2008, p. 117-122.

l'existence de l'*Ipsum Esse Subsistens* ne va pas de soi, elle doit être montrée, étayée. Dans la démarche descendante de Nicolas, c'est l'existence du monde qui pose problème. C'est seulement avec son concept de totalité multicentrique – le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part – que Nicolas progresse vers une solution, une solution qui reste néanmoins marquée par le paradoxe et l'aporie. La perplexité de départ n'est finalement jamais définitivement dépassée et le terme même de *docte ignorance* choisi pour caractériser la philosophie montre déjà que cette perplexité ne peut pas l'être.

Deleuze insiste, dans sa présentation orale du thème de l'Idiot, que cette figure est liée à la notion de paradoxe et à ses implications ; le paradoxe dit en substance Deleuze, c'est quand la pensée ne peut que constater l'existence d'un fait mais se découvre incapable de le penser. Zénon d'Elée, par exemple, ne remet pas du tout en cause le fait même du mouvement, comme certaines lectures rapides de ses paradoxes le donneraient à penser ; Zénon déclare : le mouvement existe, c'est un fait, mais je ne parviens pas à le penser, parce que sa pensée recèle des contradictions. De la même manière, la thèse platonicienne à propos du mal se ramène, selon Deleuze, au même point de vue : le mal existe, c'est un fait, mais en disant que seul l'homme vertueux est heureux, j'affirme en fait que je ne parviens pas à penser ce qu'est le mal. Eh bien cette saisie paradoxale de l'existence²⁰, c'est ce que Nicolas de Cues appelle *saisir incompréhensiblement l'incompréhensible*²¹ : quelque chose est saisi, qui dépasse nos capacités de compréhension, et qui est saisi comme insaisissable, précisément, c'est-à-dire à la fois *malgré* son incompréhensibilité et *à cause* de cette incompréhensibilité même.

C'est là le statut de l'Idiot, question qui nous a introduits à tout ce chemin. La boucle est donc bouclée ? Que conclure ?

Conclusion

Il semble clair que l'auteur de la *Docte ignorance* représente une source profonde d'inspiration pour Deleuze. Les quelques coups de sonde que nous avons donnés ont été fructueux. Il importe de bien comprendre que ce n'est

²⁰ Karl Jaspers sera très sensible à la convergence de la pensée cusane avec des thèmes clés de l'existentialisme. Voir son livre, *Nikolaus Cusanus*, München, R. Piper, 1964.

²¹ Cette expression joue un rôle important dans la célèbre Lettre Postface à Cesari, lettre qui clôt la *Docte ignorance*.

là qu'un aperçu. D'autres thèmes deleuziens auraient pu venir enrichir notre tableau de chasse. Nous pensons en particulier à ce thème de l'expression, que Deleuze lie à Spinoza et qui est en fait un thème cusain, dont Spinoza recueille quelques éléments à travers la médiation importante de Giordano Bruno ou encore à ce renversement du platonisme que Deleuze associe aux stoïciens, tout à fait à raison, mais où le Cusain peut également être estimé partie prenante, à travers la *coincidentia oppositorum*, qui produit bel et bien un renversement des valeurs. Comment enfin ne pas évoquer le thème du devenir-animal, dont on sait l'importance pour Deleuze, en particulier pour la question des affects ? Nicolas de Cues évoque, dans ses *Conjectures*, la possibilité pour l'homme d'endosser une vie animale ou angélique, de devenir ainsi un ours humain, un loup humain, un lion humain, etc. Ce thème, dont le *Timée* de Platon est en réalité la source²², induit à la Renaissance toute une réflexion sur l'identité de l'homme, qui est conçue comme plastique, paradoxale, d'un être vivant *sui generis* appelé à devenir véritablement la copule du monde et qui, pour cela, doit nécessairement devoir courir le risque de pouvoir s'incarner dans n'importe quel corps ou vie qui compose le tout.

Est-ce à dire qu'en reprenant des thèmes cusains, Deleuze reprendrait le point de vue général de cette philosophie ? Il est clair que non. Nicolas reste un penseur profondément traditionnel où l'un est premier par rapport au multiple, qui n'en est qu'une ombre, un effet, une déchéance. Chez Deleuze, il n'y a pas de place pour la moindre ambiguïté : c'est l'inverse : c'est le multiple, le différent qui est premier et l'unité n'est qu'un effet des forces animant et pétrissant le multiple, tel un ouragan qui constitue un phénomène un et unique (au point qu'on lui attribue un nom propre comme une personne...) alors qu'il est en fait le gigantesque vortex de milliards de milliards de particules dans lesquelles il se dissoudra bientôt.

Mais si l'inversion n'est qu'une forme de répétition du modèle initial, dont en réalité on ne parvient pas à se défaire, alors Deleuze demeure, quoi qu'il en ait, un disciple du premier philosophe de la modernité.

²² Sur ce point, cf. *Nicolas de Cues et le Timée*, pré-print disponible sur academia.edu où ce point est discuté.