

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Deleuze et l'éternel retour de la différence

par
Jean-Philippe Morin

Département de philosophie, Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Avril, 2008



©, Jean-Philippe Morin, 2008

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Deleuze et l'éternel retour de la différence

présenté par :
Jean-Philippe Morin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Bettina Bergo
directrice de recherche

Isabelle Thomas-Fogiel
membre du jury

Résumé

Le sujet de ce mémoire est l'explicitation du concept d'éternel retour chez Gilles Deleuze, au moyen d'un commentaire des ouvrages *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*. Ce mémoire montre que l'éternel retour, bien qu'inspiré de Nietzsche, prend une forme originale chez Deleuze, et explique l'origine et le fonctionnement de ce concept. L'éternel retour deleuzien est l'expression d'une ontologie spécifique : l'être est vie, éternelle répétition de la différence positive et créative. L'éternel retour a également une visée éthique : l'affirmation de la vie et la critique du nihilisme, entendu comme négation de la vie et domination de l'identité sur la différence dans la pensée. Ce mémoire examine comment l'éternel retour a un effet sélectif dans l'être et dans la pensée : il est le concept qui permet d'accomplir l'éthique deleuzienne en la liant à son ontologie.

Mots clés : Deleuze, Différence, Répétition, Ontologie, Éthique, Vie, Nihilisme, Affirmation, Devenir, Nietzsche

Summary

This thesis is an explanation of the concept of eternal return in Gilles Deleuze's work, with a commentary of *Nietzsche and Philosophy* and *Difference and repetition*. It shows that the eternal return, though inspired by Nietzsche, takes an original form in Deleuze's work, and explains the origin and the workings of this concept. The deleuzian eternal return expresses a specific ontology : being is life, a positive and creative eternal repetition of difference. The eternal return also has an ethical purpose : affirmation of life and the criticism of nihilism, which is, according to Deleuze, the negation of life and the domination of identity over difference in thought. This thesis analyses how the eternal return has a selective effect in being and thought : this concept enables the fulfilment of deleuzian ethics by relating it to his ontology.

Keywords : Deleuze, Difference, Repetition, Ontology, Ethics, Life, Nihilism, Affirmation, Becoming, Nietzsche

Table des matières

1.Introduction.....	1
2. L'éternel retour dans <i>Nietzsche et la philosophie</i>	5
2.1 Le rôle de Nietzsche chez Deleuze.....	5
2.2 L'unité de la pensée et de la vie : contre le nihilisme.....	8
2.3 Contre la dialectique	12
2.4 La souffrance et la question du sens de la vie.....	18
2.5 L'éternel retour comme affirmation du devenir, du multiple, du hasard et du chaos.....	22
3. L'éternel retour dans <i>Différence et Répétition</i>	30
3.1 Le programme d'une philosophie de la Répétition selon Kierkegaard et Nietzsche.....	31
3.1.1 Convergences et divergences entre Kierkegaard et Deleuze.....	33
3.1.2 Opposition entre Kierkegaard et Deleuze.....	38
3.2 L'intensité, la synthèse disjonctive et la dissolution du moi.....	41
3.2.1 L'intensité.....	43
3.2.2 Le syllogisme disjonctif.....	44
3.2.3 La dissolution du moi et la mort de Dieu.....	46
3.2.4 L'éternel retour ou le système de l'antéchrist.....	49
3.3 L'éternel retour et le simulacre : le renversement du platonisme.....	53
3.3.1 La sélection de la différence.....	55
3.3.2 L'instauration d'un cercle mythique et l'établissement d'une fondation.....	57
3.3.3 Le fonctionnement du simulacre et « l'effondement ».....	60
3.3.4 Éternel retour et simulacre.....	64

3.4 L'éternel retour et l'univocité de l'être.....	67
3.4.1 L'univocité de l'être.....	68
3.4.2 Distribution nomade et anarchie couronnée.....	72
3.4.3 L'histoire de l'univocité et l'éternel retour.....	76
4. Conclusion.....	83
Bibliographie.....	93

1. Introduction

Nietzsche n'a pas développé de façon systématique le concept culminant de sa philosophie, l'éternel retour. Gilles Deleuze s'est chargé de cette tâche dans son ouvrage majeur, *Différence et répétition* (1968). En effet, un concept d'éternel retour inspiré de Nietzsche surgit à tous les moments décisifs de cet ouvrage. Par contre, bien que le concept deleuzien d'éternel retour soit d'*inspiration* nietzschéenne, Deleuze le fait sien et en donne une version tout à fait originale. Le but du présent mémoire sera d'explicitier ce concept, d'expliquer son origine et de montrer comment il fonctionne d'un point de vue *ontologique* et *éthique*, en faisant le commentaire détaillé des principaux textes qui traitent de l'éternel retour de la différence chez Deleuze : *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*. Les questions principales qui guideront ma recherche sont les suivantes : premièrement, sur quelle *intuition* de la réalité le concept d'éternel retour deleuzien est-il fondé? Autrement dit, sur quelle « lecture du monde » se base-t-il, de quelle *ontologie* est-il l'expression? Deuxièmement, quel est le *but* du concept d'éternel retour pour Deleuze? Que vise-t-il à accomplir pratiquement à l'aide de celui-ci? Autrement dit, quelle est sa portée éthique?

En réponse à la première question, je vérifierai l'hypothèse suivante : l'éternel retour deleuzien est le développement systématique d'une intuition *ontologique*; l'Être est la *vie*, comprise comme *répétition de la différence*. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze dit « le monde n'est ni vrai, ni réel, mais vivant¹. » La *vie* est la valeur supérieure de cette pensée. Pour Deleuze, il ne s'agit pas seulement de la vie organique, mais de la totalité de la réalité. La vie possède en elle-même son propre principe de différenciation, de création et de nouveauté. Elle est *répétition de la différence*, mouvement de différenciation, devenir, multiple, hasard et chaos. La différence, pour Deleuze, est « différence en soi ». Ce n'est pas la différence entre deux choses ou entre deux concepts, mais la différence en elle-même, pure et entièrement positive : une différence qui diffère avec elle-même, donc qui possède son propre dynamisme interne. Cette conception de la différence inclut un concept de *répétition* : par elle-même, sans impulsion extérieure, la différence se répète; elle *revient* sans cesse. La véritable répétition, celle de la différence, n'est donc pas répétition du même, mais retour du différent. L'ontologie de Deleuze affirme la répétition de la différence

¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p.211.

comme productrice et originaire. Cette origine est paradoxale puisqu'elle est en même temps critique radicale de toute origine conçue comme *identité*. On peut également définir l'intuition ontologique de Deleuze en termes logiques, selon la formule suivante : la différence précède toujours l'identité, la différence génère l'identité comme une illusion ou effet de surface. La différence est non seulement originaire, mais ce qui permet d'expliquer comment l'identité se forme et comment cette illusion peut être dissipée. Je montrerai que toute la pensée de Deleuze, à chacun de ses moments, est le développement de cette intuition : elle consiste toujours à replacer la différence sous l'identité, car pour lui, la réalité *est* la différence. Plus important encore, mon commentaire visera à montrer que l'éternel retour deleuzien est le déploiement détaillé et l'accomplissement de cette intuition sur la nature de la réalité (sur sa « qualité »), de cette ontologie de la vie comprise comme répétition de la différence. Je serai attentif aux conséquences d'une telle ontologie : elles conduiront sur le terrain de l'éthique.

Ma seconde question principale, posée tout au long de cette recherche, est la suivante : quel est le but de l'éternel retour deleuzien? La seconde hypothèse que je vérifierai est celle-ci : malgré le fait que le terme « éthique » *ne figure nulle part* chez Deleuze, malgré que sa philosophie soit impersonnelle, l'éternel retour deleuzien a bel et bien *une portée éthique*. L'éternel retour concerne non seulement la vie en tant que réalité ontologique, mais la vie de chacun en tant qu'individu, c'est-à-dire l'action humaine. Je tenterai donc de dégager une éthique deleuzienne. J'examinerai comment, selon Deleuze, l'éternel retour indique la possibilité d'une action véritablement créative et donne un sens à l'existence. L'éternel retour fait de la vie une *affirmation* et agit comme critique du nihilisme. Pour Deleuze, le nihilisme est la négation de la vie : comme la vie *est* la différence, il dénonce comme nihilistes toutes les formes de pensée qui subordonnent la différence à l'identité. Ces pensées sont *négatives*, parce qu'elles nient l'intuition ontologique héraclitienne de Deleuze en plaçant à l'origine des concepts de l'identité, tels que l'être, l'un, la nécessité, le même, le semblable, le fixe, le stable, l'éternel, etc. Deleuze critique de cette façon les pensées de la *représentation*², comme la dialectique platonicienne ou hégélienne. Pour Deleuze, l'action véritablement créative, l'action qui affirme la vie, est nommée *Répétition*,

² Bien que Kant soit le penseur éminent de la représentation, il n'est pas considéré par Deleuze comme un « ennemi » au même titre que l'est Hegel, puisque Kant aurait eu tout de même l'intuition de l'aspect « fictif » de certaines identités, comme celles de l'âme, du monde et de Dieu.

car elle rejoint son ontologie de la répétition de la différence en affirmant que la seule réalité est celle de la différence. Je vise à montrer que la pensée de l'éternel retour, en tant que pensée sélective, a un effet pratique. Elle effectue la Répétition, l'affirmation de la vie : elle permet d'affirmer la différence et de dissiper les illusions de l'identité. De cette façon, l'intuition ontologique de Deleuze, pleinement déployée dans l'éternel retour, permet d'accomplir l'éthique deleuzienne qui vise l'affirmation de la vie. L'objectif final de ce mémoire est donc de montrer que l'ensemble de la pensée de Deleuze forme un cercle : la répétition de la différence conduit à l'affirmation de la vie, l'affirmation de la vie se fait par Répétition de la différence. Autrement dit, l'ontologie déployée conduit à l'éthique, l'éthique s'effectue en rejoignant l'ontologie. Comme l'éthique de Deleuze repose sur son ontologie, c'est la possibilité d'accepter cette dernière qui déterminera si l'on peut souscrire à la philosophie de Deleuze.

En effet, la pensée de Deleuze soulève deux problèmes importants. D'abord, une ontologie de la différence est-elle possible ou même pensable, ou bien est-elle une fiction spéculative? En second lieu, quelle est la valeur de l'éthique deleuzienne pour nous, aujourd'hui? Pouvons-nous ou devons-nous y souscrire? Je garderai à l'esprit ces deux questions durant mon développement, mais je ne pourrai y répondre que lors de la conclusion. Comme Deleuze, je crois qu'il est essentiel de bien saisir une pensée dans le détail avant de procéder à sa critique : pour déterminer si l'ontologie de Deleuze est pensable et si son éthique est valable, il faudra en avoir complété le commentaire en insistant surtout sur la compréhension analytique. À la fin du parcours, la pensée de Deleuze aura été suffisamment éclairée pour qu'on puisse l'évaluer dans son ensemble.

Demander ce qu'est la vie, chez Deleuze, revient à demander ce qu'est l'être : pour lui, ce sont des termes équivalents. Comme l'éthique deleuzienne est une éthique de l'affirmation de la vie, c'est-à-dire une éthique qui vise la créativité, il faut comprendre ce qu'*est* la vie pour comprendre comment et pourquoi l'affirmer : voilà pourquoi il est nécessaire de comprendre l'ontologie de Deleuze pour comprendre son éthique. Mais également, la seule façon de comprendre l'importance de l'ontologie de la répétition de la différence, pour Deleuze, consiste à voir qu'elle a une intention éthique affirmative. Ces questionnements sont donc si étroitement liés qu'ils ne peuvent être dissociés et forment ensemble le double fil conducteur de cette recherche. Demander quelle est l'ontologie de Deleuze, c'est

demander quelle est son éthique, et vice versa. Chaque section de ce mémoire tentera de caractériser à la fois l'ontologie et l'éthique de Deleuze, et de montrer de quelle façon elles sont liées dans le concept d'éternel retour.

Le développement de mon mémoire sera divisé en deux parties : je ferai d'abord le commentaire de *Nietzsche et la philosophie*, puis celui de *Différence et répétition* et des appendices de *Logique du sens* (ces textes préparatoires à *Différence et répétition* sont considérés ici comme en faisant partie). Le commentaire préalable de *Nietzsche et la philosophie* est important parce qu'il permet de dégager les préoccupations éthiques de Deleuze, moins apparentes dans *Différence et répétition*. Le plus important est qu'on peut voir l'ancrage de l'affirmation de la vie (l'aspect éthique de l'éternel retour), non seulement dans la critique du nihilisme et de la dialectique, mais également dans le problème de la souffrance et du sens de la vie, traité nulle part ailleurs dans l'œuvre de Deleuze. Ainsi, en mettant ce point en évidence, il est possible de garder à l'esprit l'arrière-plan « existentiel » de l'éternel retour et rendre beaucoup plus intéressants les développements ontologiques subséquents : on pourra ainsi toujours les lier à l'expérience vécue de l'individu. Une première version de l'ontologie deleuzienne apparaît également dans *Nietzsche et la philosophie*, et son lien direct avec l'éthique sera mis en évidence : l'éternel retour est ce qui permet l'affirmation de la vie comme devenir, multiple, hasard.

La seconde partie de ce mémoire commentera l'ouvrage majeur de Deleuze, *Différence et répétition*. Quoique ce livre se concentre sur les questions ontologiques, les préoccupations éthiques de Deleuze y font également surface à plusieurs moments, comme recherche d'une véritable créativité et d'une libération de la pensée de l'identité. Mon objectif sera de rendre claire l'ontologie de Deleuze et de montrer comment elle rejoint son éthique dans le concept d'éternel retour. Le mémoire se terminera avec une conclusion sous forme de bilan critique, où je tenterai de déterminer si la philosophie de Deleuze est convaincante et pertinente pour guider l'action humaine.

2. L'éternel retour dans *Nietzsche et la philosophie*

Mon étude de l'ouvrage *Nietzsche et la philosophie* se divisera en cinq sections. D'abord, j'expliquerai ma décision d'utiliser le livre *Nietzsche et la philosophie* non comme un livre *sur* Nietzsche, mais comme un livre *de* Deleuze. Je me tournerai ensuite vers les aspects éthiques de l'ouvrage : ce qu'il vise à affirmer, l'unité de la pensée et de la vie, et ce qu'il combat, le nihilisme et la dialectique. Le point central de mon commentaire se situera dans l'ancrage de l'éternel retour dans l'existence, à propos de la souffrance et du sens de la vie. C'est à partir de ce point précis que se nouent l'éthique et l'ontologie, chez Deleuze. Après cet examen, je montrerai comment l'éthique rejoint l'ontologie dans le concept d'éternel retour comme affirmation du devenir, du multiple, du hasard et du chaos.

2.1 Le rôle de Nietzsche chez Deleuze

Avant de me tourner vers le texte de *Nietzsche et la philosophie*, je ferai d'abord une parenthèse qui clarifie le rôle de Nietzsche dans la philosophie de Deleuze. Le but de mon mémoire ne sera pas de vérifier si l'interprétation que Deleuze fait de Nietzsche est fidèle : l'éternel retour de la différence deleuzien n'est *pas* une interprétation de Nietzsche. D'après moi, le livre *Nietzsche et la philosophie* n'est pas un simple commentaire, mais un livre où Deleuze parle déjà en son nom propre, quoique en se dissimulant derrière le masque de Nietzsche. Deleuze fait de Nietzsche son allié, mais plus encore, le Nietzsche deleuzien est une création, un personnage conceptuel (au sens qu'il explicitera plus tard dans *Qu'est-ce que la philosophie?*³), c'est-à-dire que son rôle est de présenter certains concepts en lien avec un problème particulier. Dans la conclusion de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze dit « nous avons imaginé Nietzsche retirant sa mise d'un jeu qui n'est pas le sien⁴. » Le terme « imaginé » n'est pas innocent : il y a une création à l'œuvre dans cet ouvrage. L'éternel retour, dans *Nietzsche et la philosophie*, est déjà l'éternel retour de la différence, un *nouveau* concept, propre à Deleuze bien que d'inspiration nietzschéenne, et un développement direct de son intuition centrale sur la différence. Je pars de l'idée que cette façon précise de concevoir l'éternel retour est celle de Deleuze, et non de Nietzsche, même si elle n'est pas contraire à l'esprit nietzschéen.

³ Deleuze, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les éditions de Minuit, 1991, Chapitre 3, Les personnages conceptuels, p.60.

⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, p.223. Désormais NP, cité dans le texte.

Deux facteurs rendent possible un tel traitement du livre *Nietzsche et la philosophie*. Premièrement, la méthode de Deleuze, et deuxièmement, le fait que les concepts les plus importants de *Nietzsche et la philosophie* se retrouvent tels quels dans *Différence et répétition*. Examinons d'abord sa méthode. Deleuze n'est pas un historien de la philosophie désintéressé, son but n'est pas d'être un simple interprète fidèle qui s'efface derrière son sujet. Chez chaque philosophe étudié, il prend ce dont il a besoin pour son propre projet. Dans *Pourparlers*, Deleuze parle ainsi de ses premiers livres :

Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Oedipe proprement philosophique : « Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela »⁵.

Au début de sa carrière, Deleuze ne se sentait pas à l'aise pour parler en son nom propre. Il explique que sa façon de s'en sortir fut de se donner des « compensations » : d'abord, il a choisi de travailler sur des auteurs qu'il aimait et qui s'opposaient à la tradition rationaliste, comme Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche et Bergson. Mais le plus important figure dans le passage suivant :

Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir⁶.

Deleuze effectue une telle « immaculée conception » dans *Nietzsche et la philosophie* : il utilise Nietzsche comme masque pour parler en son nom propre. Le Nietzsche deleuzien est, en effet, à la fois fidèle (les paroles attribuées à Nietzsche sont authentiques) et monstrueux : un décentrement subtil est effectué à propos du concept d'éternel retour. L'éternel retour reste mystérieux et ambigu chez Nietzsche, alors qu'il prend une signification très précise chez Deleuze : il s'agit de l'éternel retour de la différence comme *sélection*, dans l'être et dans la pensée, comme on le verra dans ce mémoire. C'est à ce point précis que Deleuze se glisse à l'intérieur du masque nietzschéen pour y disséminer des « émissions secrètes », qui, sans contredire Nietzsche, vont plus loin que ce qu'il n'a jamais

⁵ Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990, p.14.

⁶ Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, p.15.

dit explicitement. Il est difficile de savoir si Nietzsche a dit que l'éternel retour est sélectif⁷ : Deleuze prétend que Nietzsche a gardé cette pensée secrète et l'aurait révélée plus tard s'il avait eu le temps de poursuivre son œuvre : « nous savons seulement que le Zarathoustra n'est pas fini, qu'il devait avoir une suite impliquant la mort de Zarathoustra⁸ », dans laquelle Nietzsche aurait finalement révélé la sélection à l'œuvre dans l'éternel retour. Comme il n'y a aucune preuve textuelle que cette idée est bien de Nietzsche, je considérerai l'éternel retour sélectif, qui expulse le négatif, comme une idée proprement deleuzienne.

Un second facteur, plus important encore, montre que la façon de concevoir l'éternel retour dans *Nietzsche et la philosophie* est propre à Deleuze : tous les concepts qui touchent l'éternel retour comme sélection seront repris *tels quels* en 1968 dans *Différence et répétition*, le premier livre où Deleuze parle explicitement en son nom propre. L'éternel retour forme le concept central de cet ouvrage et s'applique à plusieurs questions sans rapport direct avec Nietzsche : cela montre l'importance personnelle que Deleuze accordait à son éternel retour, à cette époque.

La lecture de *Nietzsche et la philosophie* me semble nécessaire pour comprendre les enjeux véritables de *Différence et répétition*, puisque l'œuvre de Deleuze durant cette période (1962-1969) est cumulative : chaque œuvre poursuit le travail de la précédente, en reprenant et développant à nouveau des concepts que Deleuze considère comme acquis. Ses études préliminaires sur Nietzsche, Spinoza, Bergson, etc., n'étaient pas désintéressées : Deleuze semble avoir eu comme but de les rassembler dans une somme, comme on monte un arsenal pour mener la guerre contre un ennemi : le nihilisme, négation de la vie. Cette somme, c'est *Différence et répétition*. *Nietzsche et la philosophie* est utile surtout parce qu'il permet de voir clairement l'ancrage du problème de la différence et de l'identité dans la *vie* et dans l'*existence*, dans le problème de la *souffrance*, comme on le verra plus loin.

Comme je considère que c'est au sujet de l'éternel retour que Deleuze opère un glissement secret à partir de Nietzsche, la question de la fidélité ne se posera pas : j'étudierai *Nietzsche et la philosophie* comme un texte où Deleuze cherche à développer son propre concept, à

⁷ Certains croient que non : voir le texte « Les cloches du nihilisme et l'éternel retour du même » de Paolo D'lorio, publié dans l'ouvrage collectif sous la direction de Mattéi, Jean-François, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

l'aide du masque de Nietzsche. Une telle conception me semble plus fidèle à l'esprit de Deleuze qu'une comparaison avec un « vrai » Nietzsche supposé stable, fixe, identique à lui-même : le pluralisme deleuzien nous enseigne qu'il y a toujours plusieurs sens pour un phénomène. Deleuze agit comme une force créative qui s'empare de Nietzsche pour aller plus loin que lui, ou encore, si on considère Deleuze comme un véritable successeur de Nietzsche, l'esprit dionysiaque de Nietzsche lui-même se poursuit à travers la création deleuzienne. Deleuze dit d'ailleurs, à propos de Nietzsche : « des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait⁹. » Dans un cas comme dans l'autre, la question de la « fidélité de l'interprétation » est transformée et renouvelée : ils sont fidèles l'un à l'autre même et surtout lorsqu'ils diffèrent, entendu que cette infidélité a lieu au nom du principe de création. Ce mémoire porte donc sur Deleuze et non sur Nietzsche. Chaque fois qu'on lira « le Nietzsche deleuzien » dans ce mémoire, il faudra comprendre qu'il s'agit de Deleuze lui-même. Je me tournerai maintenant vers le commentaire de *Nietzsche et la philosophie*.

2.2 L'unité de la pensée et de la vie : contre le nihilisme

Je commencerai par examiner de quelle façon le projet d'une *éthique de l'affirmation* prend forme dans *Nietzsche et la philosophie*. Mon angle sera d'abord éthique, mais je soulignerai, lorsque ce sera pertinent, comment cette éthique présuppose une certaine ontologie : dès le départ, les deux aspects de la philosophie de Deleuze sont liés. Ce qui intéresse Deleuze d'abord, chez Nietzsche, c'est le fait qu'il présente une nouvelle image du penseur et de la pensée, à la recherche d'une vie et d'une pensée véritablement affirmative et créative. Le Nietzsche deleuzien recherche l'*unité de la pensée et de la vie*, c'est-à-dire une façon de vivre et de penser qui se renforcent l'une et l'autre dans un cycle positif. Ce qu'il faudrait atteindre, grâce à la philosophie, est l'état suivant : « Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre. La vie active la pensée, et la pensée à son tour *affirme* la vie¹⁰. » L'unité *affirmative* de la pensée et de la vie est le programme éthique de la philosophie de Deleuze. Le point important à souligner, ici, est que l'éthique de Deleuze se joue dans la pensée de l'individu, et cette pensée doit affirmer ce qui précède la pensée et l'englobe, la vie. À son tour, la vie détermine la pensée : « Nous avons toujours les croyances, les sentiments, les pensées que

⁸ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, p.380.

⁹ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, p.15. Désormais *DR*, cité dans le texte.

¹⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, Presses universitaires de France, 1965, p.18.

nous méritons en fonction de notre manière d'être ou de notre style de vie » (*NP*, 2). Dès le départ, la pensée de Deleuze vise à atteindre une unité sous forme de cercle où l'éthique mène à l'ontologie et vice-versa. L'éternel retour sera ce qui permettra d'accomplir ce cercle.

Selon le Nietzsche deleuzien, cette unité affirmative de la pensée et de la vie aurait été perdue dès l'origine de la philosophie. Il s'agit d'une promesse non remplie. La véritable affirmation ou la véritable créativité n'existe pas encore dans notre pensée, elle est à *créer*. Mais on verra que *créer* l'affirmation dans la pensée est équivalent à la *libérer* dans l'être, puisque l'être est déjà quelque chose d'affirmatif. Pour l'instant, par contre, cette affirmation n'existe pas dans l'élément de notre pensée. Pour Deleuze, la recherche de la créativité la plus intense possible consiste d'abord à dresser un tableau extrêmement sombre de la réalité : celle-ci est entièrement corrompue par le nihilisme. Il est important pour Deleuze de procéder ainsi, pour s'assurer d'éliminer toutes les façons de penser qui nient la vie. La critique du nihilisme va de pair avec l'affirmation : avant de pouvoir affirmer la vie, il faut d'abord se libérer de ce qui la nie. L'éthique, pour Deleuze, a donc dès le départ un ennemi à vaincre : le nihilisme. Comme l'éthique se joue au niveau de la pensée, cet ennemi se situe également à ce niveau. Pour Deleuze, c'est la pensée qui est nihiliste.

Qu'est-ce donc que le nihilisme? C'est la négation de la vie et la dépréciation de l'existence, dans la vie et dans la pensée : plus encore, selon le Nietzsche deleuzien, le nihilisme est le mouvement même de l'histoire. Pour Deleuze, par contre, c'est surtout l'histoire de la philosophie qui est accusée de nihilisme. Deleuze ne considère pas le nihilisme de façon personnelle : ce n'est pas tel ou tel individu qui est nihiliste. Le nihilisme est ce qui génère notre façon de penser, il est l'élément transcendantal (la condition de possibilité) de notre manière actuelle de penser. Nous ne pouvons penser qu'à condition de penser de façon nihiliste, en dépréciant la vie. Qu'est-ce qui, dans notre pensée, nie la vie ? Pour Deleuze, il s'agit de la pensée selon l'identité, la *représentation*. Selon son intuition ontologique, la vie est différence originaire, et la représentation a pour caractéristique inverse de placer l'identité à l'origine. Elle pense selon des concepts fixes, selon des identités. La représentation nie donc ce qu'est la réalité, dès le départ. Lorsque Deleuze reprend l'idée nietzschéenne que le mouvement même de l'histoire est nihiliste, c'est surtout pour dire que l'histoire de notre pensée est celle de la représentation : la représentation n'est pas

contingente, mais est une sorte « d'erreur nécessaire » produite automatiquement par la pensée humaine. Sur le terrain de l'éthique, l'ennemi à combattre n'est donc pas extérieur à notre pensée, comme le serait un groupe social particulier : il est d'autant plus pernicieux qu'il s'agit de la structure même de notre pensée, celle qui nous est léguée par l'histoire de la philosophie. Pour Deleuze, notre pensée nihiliste s'exprime à tous les niveaux, autant dans nos structures sociales hiérarchiques et autoritaires que dans notre philosophie idéaliste dominante : « Ainsi l'histoire de la philosophie, des socratiques aux hégéliens, reste l'histoire des longues soumissions de l'homme, et des raisons qu'il se donne pour les légitimer¹¹ ». C'est de toutes ces formes de nihilisme qui découlent de notre pensée que l'éthique affirmative de l'éternel retour devra nous libérer.

Quelle structure prend cette pensée nihiliste, que Nietzsche nomme aussi « métaphysique » ? Elle oppose deux mondes, celui de l'essence et de l'apparence, du vrai et du faux, de l'intelligible et du sensible. Cette façon de penser place l'identité (l'être, l'Un, la nécessité, l'essence, le vrai, l'intelligible, le bien, le beau, le moi, le monde, Dieu, etc.) comme origine et comme seule réalité, puis dénonce l'apparence et le sensible comme illusoire. Le devenir, le multiple, le hasard et le chaos subissent le même sort. Comme les concepts de la différence sont ceux de la vie pour Deleuze, c'est la vie elle-même qui est niée. Placer une identité à l'origine revient à déprécier ce qui vient en second, la différence. Ainsi, la métaphysique pose des valeurs comme supérieures à la vie, et devant juger, mesurer, limiter la vie. Ces valeurs doivent être portées, assumées : elles sont lourdes et pénibles, sources de souffrance, et paradoxalement tirent leur valeur de cette souffrance. L'affirmation opposera la création et la légèreté aux fardeaux qu'on doit porter : « Affirmer, c'est alléger : non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais *créer* des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui fassent de la vie la légère et l'active. » L'affirmation aura un autre rapport aux valeurs et à la souffrance : les valeurs ne seront plus extérieures à la vie, donc ne seront plus sources de souffrance à assumer. L'affirmation de la vie consistera également à renverser la structure métaphysique : il n'y aura plus de principe extérieur à la vie apte à la juger.

¹¹ Deleuze, Gilles, Nietzsche, p.23. Désormais *N*, cité dans le texte.

Selon le Nietzsche deleuzien, la vie étant liée à la pensée, les formes de vie que nous connaissons sont les conséquences de cette pensée de l'identité : la vie est donc devenue *réactive*, retournée contre elle-même. Cela signifie que le cycle pensée-vie tourne en sens inverse, l'unité de la vie et de la pensée existe, mais est nihiliste. « Nous n'avons plus que des exemples où la pensée bride et mutile la vie, l'assagit, et où la vie prend sa revanche, affolant la pensée et se perdant avec elle » (N, 18). La situation est sombre. La pensée mutilante et la vie diminuée sont la norme. Le nihilisme règne partout sur la face connue de la terre. Il est important de noter que pour Deleuze, l'éthique affirmative nécessite d'abord un renversement de ce cycle nihiliste. C'est un point important de la philosophie de Deleuze : s'il veut affirmer la vie, il ne veut pas l'affirmer *telle qu'elle est*, dans notre société, puisque celle-ci est écrasée sous le joug du nihilisme. L'affirmer dans son état actuel, ce serait plutôt l'affirmer telle qu'elle est *représentée* (pensée), et pas du tout telle qu'elle est vraiment, ontologiquement : différence en soi, comme on le verra en détail plus loin. Avant d'affirmer la vie, il faut d'abord la libérer : pour Deleuze, l'affirmation est une libération. La pensée nihiliste :

(...) nous invite toujours à nous soumettre, à nous charger d'un poids, à reconnaître seulement les formes réactives de la vie, les formes accusatoires de la pensée. Quand nous ne voulons plus, quand nous ne pouvons plus nous charger des valeurs supérieures, on nous convie encore à assumer « le Réel tel qu'il est » - mais *ce Réel tel qu'il est, c'est précisément ce que les valeurs supérieures ont fait de la réalité* (N,22) !

L'éthique deleuzienne recherche donc une libération des fardeaux qui pèsent sur la vie, en trouvant une créativité véritable : « Créer c'est alléger, c'est décharger la vie, inventer de nouvelles possibilités de vie. Le créateur est législateur – danseur » (N, 20). Deleuze dit que sa philosophie, comme celle de Nietzsche, est intempestive : contre ce temps, « en faveur, je l'espère, d'un temps à venir¹². » Si notre temps est celui du nihilisme, est-ce que l'affirmation de la vie ne viendra que dans un temps futur? La philosophie de Deleuze est-elle utopique, eschatologique? On peut parfois le croire, si on se fie à certaines formules de Deleuze (son insistance sur le terme « philosophie de l'avenir »), mais je crois que ce n'est pas le cas : d'ailleurs, la philosophie de Deleuze est féroce anti-téléologique, elle croit que la finalité est une illusion, une figure de l'identité. La répétition de la différence, la vraie créativité, est toujours présente et toujours dissimulée par l'identité, à chaque moment. La différence ne peut pas devenir visible dans un futur lointain : tout ce qui est visible,

¹² Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, p.306.

perceptible, pensable sous forme de représentation n'est et ne sera que de l'identité. La différence ne pourra pas « advenir » de façon définitive comme une utopie : elle est toujours déjà là, accessible, mais elle est toujours à retrouver, à recréer, puisqu'elle est toujours « recouverte » par l'identité. Le nihilisme signifie surtout que nous nions la primauté de la différence, lorsque nous croyons à tort que l'identité est l'origine de toute chose, que le monde n'est composé que de sujets, d'objets, d'idées immuables et de valeurs supérieures à la vie. La seule valeur, pour Deleuze, est la vie : celle-ci est toujours « positive », toujours « bonne », pour lui. Selon la structure habituelle de notre pensée, nous croyons dans des chimères qui nous trompent sur la nature fluide et créative de la réalité. L'organisation de notre société est nihiliste parce que basée sur la pensée de l'identité, mais la créativité véritable est toujours possible en elle.

Comme je l'ai dit précédemment, l'éthique de Deleuze se joue dans la pensée de l'individu, et c'est dans la pensée qu'elle doit réussir à affirmer la vie, déjà comprise comme répétition de la différence. Mais pour accomplir cela, il faut d'abord réussir à libérer notre pensée de la pensée de l'identité qui nous empêche de rejoindre la véritable nature de la réalité. Pour accomplir l'éthique deleuzienne, l'unité affirmative de la vie et de la pensée, il faut donc se demander : comment vaincre le nihilisme dans notre pensée ? L'éternel retour de la différence, pour Deleuze, sera la réponse à cette question. Mais avant d'en arriver là, il faut mieux connaître le nihilisme. La plus importante forme de pensée nihiliste, pour Deleuze, est la dialectique. Je me tournerai maintenant vers elle, afin d'approfondir mon examen de l'éthique deleuzienne et mieux identifier cet ennemi de la vie qui se cache en nous.

2.3 Contre la dialectique

L'éthique deleuzienne implique une libération de la pensée de l'identité : il est donc important de bien saisir de quelle façon la pensée de l'identité nie la vie comprise comme différence, et par quoi il faudrait la remplacer pour affirmer la vie. Lorsque Deleuze critique les pensées de l'identité, c'est surtout la dialectique hégélienne qu'il vise. Selon lui, la dialectique manque la pensée de la véritable différence : elle s'en tient à l'abstraction de la différence conçue comme contradiction et comme opposition. Elle ne pense la différence que négativement. Ce que Deleuze dénonce, c'est ce qui définit la dialectique :

(...) trois idées définissent la dialectique : l'idée d'un pouvoir du négatif comme principe théorique qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction; l'idée d'une valeur de la souffrance et de la tristesse,

la valorisation des « passions tristes », comme principe pratique qui se manifeste dans la scission, dans le déchirement; l'idée de la positivité comme produit théorique et pratique de la négation même (NP, 224).

« Le travail du négatif » de la dialectique hégélienne (c'est-à-dire le mouvement conceptuel qui procède par négations, oppositions, contradictions) est remplacé chez Deleuze par la « jouissance, l'affirmation de la différence » de la philosophie conçue comme empirisme. L'empirisme, pour Deleuze, est philosophie de l'expérience, mais il faut entendre par là, à la suite de Hume, une expérience précédant toute constitution du sujet : une expérience de la différence, avant l'identité. Dès *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze parle d'un « sentiment empirique de la différence », qu'il nomme aussi hiérarchie : c'est une première trace du concept « d'empirisme transcendantal » développé plus tard dans *Différence et répétition*, dont je reparlerai plus loin. On peut retenir que l'empirisme, pour Deleuze, est lié à l'affirmation de la différence, que cette affirmation est d'emblée positive, qu'elle est une jouissance (le contraire d'une souffrance, de la valorisation de la « douleur » du négatif dans la dialectique), et que cette affirmation n'est pas une connaissance, mais un « sentiment », une « expérience », donc qu'elle précède ce qui peut être connu conceptuellement. Pour Deleuze, la dialectique est caractérisée comme théorique, comme si elle était satisfaite d'en rester à l'élément de la pensée, alors que la pensée de Deleuze se veut avant tout *pratique*, elle veut avoir un effet libérateur en dehors de la pensée, sur la vie. Deleuze croit que les philosophies de l'identité ne peuvent accomplir de véritable mouvement dans la réalité, car ils se meuvent dans l'illusion.

Deleuze insiste dès le départ sur le lien entre l'affirmation, la différence et la jouissance. Il attribue à Nietzsche des formules comme : « avoir la force d'affirmer sa différence », « le plaisir de se savoir différent », « sentiment concret de la différence positive » (NP, 11). Il y a une intention polémique chez Deleuze, dans cette façon de lier l'affirmation (la positivité), la différence et la jouissance. Il inverse intentionnellement la façon dialectique de penser la différence de façon négative, comme déchirement à sublimer. Par exemple, une expression courante et positive, de nos jours, est « l'affirmation de notre identité ». « Affirmer sa différence », pour le sens commun, signifierait que nous affirmons que nous sommes différents de quelqu'un d'autre. Cela aurait une connotation plutôt négative, comme si on cherchait à se distinguer des autres par manque de sentiment d'identité personnelle. C'est ce qu'on peut être tenté de comprendre à la lecture de Nietzsche : lorsque celui-ci parle du

« plaisir de se savoir différent », ou lorsqu'il parle de hiérarchie, on peut penser qu'il s'agit de se sentir supérieur à la plèbe, à tout ce qu'il considère comme bas dans la vie. On peut sentir un aristocratism méprisant chez Nietzsche, mais ce n'est pas le cas chez Deleuze : celui-ci transforme entièrement la signification de la phrase « affirmer sa différence » pour en faire quelque chose de totalement positif et d'égalitaire.

Pour Deleuze, « affirmer sa différence », cela ne veut pas dire être différent de quelqu'un ou quelque chose d'autre. À l'inverse de la dialectique, cette affirmation ne se fait pas en opposition ou en contradiction avec une autre identité constituée : elle s'effectue avant tout rapport extérieur, hors de toute comparaison. Il s'agit, au contraire, d'une « différence interne », d'une différence pure, d'une différence en elle-même. Cela veut dire « affirmer que je suis une différence (un mouvement) avant d'être une identité ». Comme je l'ai dit, cela implique plutôt un sentiment qu'une pensée : comme la pensée est l'élément de l'identité et de la représentation, affirmer sa différence consiste pour l'individu à « dépasser » sa propre pensée nihiliste pour atteindre un autre élément où la différence serait affirmative : l'être même, comme répétition de la différence. Voilà ce qu'est, pour Deleuze, affirmer la vie : l'éthique comme acte de pensée dépasse la pensée comme identité et rejoint l'être en tant que différence, dans un « sentiment empirique ». À ce stade de son développement, Deleuze reprend également le concept nietzschéen de volonté de puissance pour caractériser son ontologie. Pour Deleuze, la volonté de puissance est un élément différentiel, un élément qui « donne » la différence. La volonté de puissance veut avant tout *différer*, elle veut produire de la différence, donc la créativité, dans le monde. Faire preuve de *volonté* pour l'individu, selon Deleuze, c'est également vouloir la différence. On voit donc que Deleuze transforme l'idée de volonté de puissance pour en faire à la fois un acte d'affirmation éthique et un concept ontologique, qui décrit la réalité comme donation de la différence. L'idée nietzschéenne « d'accroissement de puissance » n'est pas prise en considération, bien qu'on puisse dire que celui qui veut la différence est plus « puissant » au sens où il est plus créatif. Ainsi, pour Deleuze, la « hiérarchie » n'est plus le sentiment aristocratique d'être supérieur à des êtres inférieurs (avec tout le mépris que cela implique, chez Nietzsche), mais le sentiment d'être une différence (ou *la* différence) en elle-même. Il s'agit du sentiment d'être, non pas une identité fixe, mais un mouvement, un devenir, un changement, une existence d'emblée prise dans le temps. Ce sentiment, s'il est vécu comme une affirmation (s'il est *voulu* de plein gré, entièrement), sera une jouissance en non pas une

souffrance. La différence ne sera pas vécue négativement comme scission, déchirement et absence d'unité en attente de réconciliation, comme c'est le cas chez Hegel. On constate que Deleuze, ingénieusement, retire toute connotation élitiste au terme nietzschéen de « hiérarchie ». Ce qui est supérieur, ce n'est plus quelqu'un par rapport à quelqu'un d'autre, c'est la différence en elle-même que nous sommes tous : l'éthique de Deleuze est « égalitaire », reflet de son ontologie de l'univocité de l'être où tous les étants existent de façon égale, comme on le verra plus loin. L'inférieur, c'est l'identité, mais celle-ci n'est qu'une illusion dont on peut se libérer.

J'examinerai maintenant comment cette façon de « jouir de la différence » s'oppose à la dialectique, pour laquelle je suis « la négation de ce que je ne suis pas ». Pour la dialectique hégélienne, je me définis par l'autre : je suis la négation de ce que je ne suis pas, la célèbre négation de la négation. Il faut deux négations pour faire un fantôme de positivité, dit Deleuze. Deleuze associe toujours la négation, même simplement logique, à une négation de la vie : on constate encore que la pensée est ce qui détermine directement si nous affirmons ou nions la vie. Selon Deleuze, la vie comme affirmation de la différence ne procède pas par un mouvement de concepts tel que le décrit la dialectique : Hegel manque le vrai mouvement, son mouvement est faux, car il n'est qu'un jeu de négations entre des concepts abstraits. Selon Deleuze, la pensée de Hegel ne rejoint pas ce qui est affirmatif dans la vie, mais tourne en rond dans la pensée, ce qui revient à nier la vie : elle n'agit pas dans la réalité, mais se meut entièrement dans la pensée théorique, donc dans l'élément de la fiction et de l'illusion. La recherche d'un « vrai mouvement » est importante pour Deleuze, parce qu'il signifie la possibilité pour la pensée « d'activer » la vie, de la rendre affirmative. Une éthique de l'affirmation de la vie passe par ce « vrai mouvement », qui sera plus tard défini comme *Répétition*. Pour Deleuze, le vrai mouvement n'est pas dans la pensée, mais on peut le produire ou le rejoindre grâce à une pensée spécifique, celle de l'éternel retour. L'éternel retour sera défini explicitement contre Hegel : contre la négation de la négation, il sera l'affirmation de l'affirmation.

Un cas particulier est représentatif de l'entièreté de la pensée de l'identité, pour Deleuze. Je l'examinerai pour comprendre ce que Deleuze veut rejeter, et m'approcher du problème central de la souffrance pour la philosophie de Deleuze. Deleuze reprend à son compte l'opposition du maître et de l'esclave présente chez Nietzsche dans *la généalogie de la*

morale, mais lui fait subir une transformation subtile : il y introduit les idées de sentiment de la différence et de pensée de l'identité, l'idée que la différence ne doit pas être définie comme différence par rapport à quelque chose d'autre. Voici la version qu'en donne Deleuze : le maître *s'éprouve* lui-même d'abord comme bon, ensuite seulement il *définit* l'esclave comme mauvais. L'important est qu'il ne se définit pas par rapport à l'autre, il ne *pense pas de façon conceptuelle au départ*, mais *s'éprouve* d'abord lui-même : « je suis bon », « je jouis de moi-même ». Il s'agit d'un sentiment de la différence ou de la hiérarchie, d'un affect, plutôt que d'une pensée de l'identité. Le maître ressent sa propre puissance au départ (ou sa propre différence, dans le vocabulaire deleuzien où la différence en elle-même est puissance productrice). En second lieu seulement, il pense l'esclave comme négation : puisqu'il n'est pas bon comme moi, il doit être mauvais. L'identité et le négatif sont seulement les produits d'une déduction seconde, sans véritable importance : le mauvais, c'est seulement le non bon.

L'esclave, de son côté, pense négativement dès le départ. Il *éprouve* d'abord une souffrance qu'il attribue à la faute de l'autre. Le point important à souligner, est qu'il ressent la souffrance comme mauvaise. Pour lui, l'affect est d'abord négatif. L'esclave croit que la cause de la souffrance est extérieure à lui et veut se débarrasser de cette souffrance. Comme le maître lui cause de la souffrance, l'esclave définit d'abord le maître comme méchant (donc selon une valeur négative), et se définit ensuite lui-même comme la négation du maître : l'esclave n'est pas méchant et s'il nie le méchant, il obtient le bon, donc l'esclave se considère bon. La valeur positive obtenue (bon) est le produit de la négation de quelque chose de négatif : le bon est le non méchant. Cette valeur positive n'est pas *ressentie*, mais seulement issue de la pensée théorique. L'esclave pense dès le départ selon des concepts fixes et stables : le maître *est* méchant, par essence. Voilà donc le fonctionnement de la négation de la négation : une simple pensée qui oublie qu'elle provient d'un *affect négatif*, la souffrance vécue comme injuste et attribuée à la faute de l'autre. Contrairement à la façon de penser du maître qui *ressent* le positif, la positivité chez l'esclave est seconde, dérivée, seulement pensée. L'ingéniosité de Deleuze est de voir cet exemple de pensée comme représentatif de la dialectique en entier : une façon de penser d'esclave, pensée nihiliste issue du ressentiment, de la haine contre la vie. Deleuze rejette l'idée d'un positif produit par la négativité : il ne s'agirait que d'un positif illusoire, parce qu'il provient de la pensée de l'identité qui elle-même nie la vie dès le principe. Deleuze ne choisit pas cet

exemple de façon innocente : la dialectique du maître et de l'esclave est souvent donnée comme la figure la plus importante ou la plus exemplaire de la dialectique hégélienne dans *la phénoménologie de l'esprit*. Je voudrais souligner, dans cette critique de Hegel, le double aspect ontologique et éthique de la philosophie de Deleuze que je recherche. Ontologiquement, Deleuze voit l'être comme un « maître » : l'être produit de la négativité à partir du positif. Cela signifie que l'être produit lui-même un « fantôme » d'identité (on l'a vu, Deleuze associe toujours la négativité à l'identité, la négativité comme l'identité se situe dans la pensée seulement). L'erreur de l'esclave, c'est de penser que la négativité pensée est réelle, ou de penser que la pensée de l'identité est première. C'est de cela qu'il faudra se libérer, pour penser comme un maître. D'un point de vue éthique, la manière de penser du maître donne une indication sur la façon dont on pourra se libérer de l'identité : il faudrait *s'éprouver* comme différence positive *avant* de penser la moindre identité.

On peut remarquer au passage l'usage soigné que fait Deleuze des termes qu'il emploie : il *n'oppose* pas les concepts nietzschéens à ceux de Hegel, il n'entre pas dans le jeu dialectique de la contradiction et de l'opposition, mais plutôt *substitue* un concept pour un autre : il le *remplace* par un concept qui découle d'une image de la pensée entièrement différente et irréductible, qui ne peut être absorbée par le mouvement dialectique.

Comme je l'ai dit, le nihilisme n'est pas simplement lié à des situations particulières : il est « transcendantal », il conditionne toute la pensée. La dialectique n'est pas nihiliste de façon contingente, dans certains cas comme celui du maître et de l'esclave : elle l'est absolument et par essence. « Partout les passions tristes; la conscience malheureuse est le sujet de toute la dialectique. La dialectique est d'abord la pensée de l'homme théorique, en réaction contre la vie, qui prétend juger la vie, la limiter, la mesurer » (*NP*, 224). Pour vaincre le nihilisme, il faudra changer entièrement l'élément transcendantal de notre pensée, remplacer la négation de la vie par l'affirmation, penser comme un « maître ». Selon Deleuze, c'est la pensée de l'éternel retour qui permettra d'accomplir cela. Mais avant de se tourner vers l'éternel retour comme solution à la question éthique de l'affirmation, on peut explorer plus en détail ce que signifie « affirmer la vie ». La question importante est : pourquoi est-on conduit à penser selon la représentation, donc à nier la vie? On l'a vu, la dialectique est « malheureuse » parce qu'elle ressent la vie comme une souffrance injuste, dès le principe, et c'est de cette expérience que naît la pensée de l'identité. C'est ici que l'on touche la

racine de l'éthique deleuzienne, la question de la souffrance et du sens de la vie. Notre pensée dépend de notre façon de ressentir la souffrance inhérente au devenir, au multiple et au hasard. C'est cette question qui permettra de vraiment comprendre ce que Deleuze entend par *affirmation*. Ici se situe le nœud entre l'éthique et l'ontologie deleuzienne, dont pourra prendre naissance ensuite le concept d'éternel retour.

2.4 La souffrance et la question du sens de la vie

Cette section est centrale pour la compréhension du projet de Deleuze. C'est ici que *Nietzsche et la philosophie* permet de comprendre l'arrière-plan « existentiel » de sa philosophie, absent mais implicite dans *Différence et répétition*. Cette section permettra de voir comment l'éternel retour a une importance pour l'existence de l'individu, à travers la question du sens de la vie et de l'expérience vécue de la souffrance. Les questions vitales à se poser sont : comment vivons-nous la souffrance? Est-elle un argument contre la vie?

La philosophie de Deleuze se veut *tragique*. Selon le Nietzsche deleuzien, une véritable conception du tragique doit s'allier à l'affirmation de la vie, mais le tragique a toujours été mal compris. La dialectique le lie au négatif, à l'opposition et la contradiction. Les souffrances de la différence (celles produites par le devenir, le multiple et le hasard) doivent être justifiées et résolues dans une unité : c'est la réconciliation que recherche Hegel. Pour la pensée dialectique, le devenir, le multiple et le hasard sont *ressentis* négativement : le fait que la vie soit multiple, divisée, fragmentée, en proie au passage du temps et à la contingence, est ressenti comme *mauvais*, parce que source de souffrance. La souffrance est vécue comme quelque chose qui *ne devrait pas être*, comme mauvaise. C'est parce que la souffrance est *ressentie* ainsi que la pensée dialectique cherche à l'éviter, la fuir, la combattre, la dépasser ou l'éliminer pour de bon. Les concepts de l'identité (l'Être, l'Un, la nécessité) sont créés parce qu'ils correspondent à un idéal de *cessation de la souffrance*. Leur rôle est de disqualifier la différence, car elle est source de souffrance. Il y a une forte nostalgie de l'Un, un désir de retourner à une unité perdue, une forme d'éternité dénuée de douleur, dans la pensée de l'identité. Selon Deleuze, c'est le cas autant de la dialectique que du christianisme, de toute pensée transcendante. Autrement dit, ce que Deleuze veut montrer, c'est que la pensée de l'identité est issue d'une façon de *ressentir* la vie comme étant liée à une souffrance qui ne devrait pas être, quelque chose d'inacceptable, de mauvais. Toute la pensée de l'identité, au fond, cherche à rejeter la souffrance qu'elle ne

peut accepter. Le point vital pour l'éthique deleuzienne est qu'en refusant ou rejetant la souffrance, la pensée de l'identité en vient également à rejeter la vie. *Dire que la souffrance soit mauvaise, c'est dire que la vie est mauvaise.* Les deux sont indissociables. L'affirmation et la négation de la vie se jouent donc à ce point précis : accepte-t-on ou rejette-t-on la souffrance inhérente à la vie?

L'affirmation de la vie signifiera donc qu'on l'accepte malgré la souffrance qu'elle contient, qu'on ne cherche aucunement à nier ou à diminuer ce qui est source de souffrance, mais au contraire, qu'on l'affirme comme tel. Affirmer la vie ne veut pas dire seulement la supporter comme un fardeau, mais la *vouloir*, l'aimer. L'affirmation implique donc une toute autre façon de *ressentir* la vie, avant même de la penser. Qu'est-ce qui, dans la vie, est source de souffrance ? C'est le devenir, le multiple, le hasard et le chaos; des figures de la différence. Le devenir cause de la souffrance parce qu'il fait périr les êtres qui nous sont chers et nous fait périr également, le multiple nous fait ressentir la douleur de la solitude et de la séparation par rapport aux autres et au monde, le hasard nous inflige des peines arbitraires, et le chaos retire le sens global à notre vie, nous plongeant dans la confusion. Ce sont ces expériences douloureuses qui poussent la pensée de l'identité à nier le devenir dans l'être, nier le multiple dans l'Un, nier le hasard dans la nécessité et nier le chaos dans le cycle. La pensée de l'identité refuse ces expériences, mais pour Deleuze, cela revient à refuser la vie elle-même. Selon son intuition ontologique, la vie *est* devenir, multiple, hasard, chaos. Une éthique d'affirmation de la vie signifie qu'il faut faire du devenir, du multiple et hasard en tant que tels des objets d'affirmation. Seule une telle affirmation est véritablement tragique. Affirmer la vie, ce serait trouver la joie *dans* le devenir *malgré* la souffrance qu'il cause. Cette éthique de la joie serait donc antidialectique et antireligieuse, elle se baserait sur une autre façon de ressentir la vie. « L'affirmation est jouissance et jeu de sa propre différence » (NP, 216). La souffrance ne serait plus quelque chose qui ne *devrait pas être*, mais devrait être affirmé, puisqu'elle fait partie de la vie.

Selon Deleuze, la plus haute question de la philosophie de Nietzsche est : « l'existence a-t-elle un sens? » (NP, 21). Le fait qu'il soulève cette question est très intéressant, puisque Deleuze ne la traite nulle part ailleurs dans ses livres. L'absurdité de la vie et le néant de valeurs après la mort de Dieu sont de faux problèmes, pour lui. Selon Deleuze, la véritable philosophie ne commence que lorsqu'est atteint cet athéisme joyeux, où la mort de Dieu est

ressentie comme libératrice et positive. On pourrait donc croire que Deleuze est indifférent à la question du sens de la vie, mais je crois au contraire que son œuvre est tout entière une réponse à cette question : une affirmation du sens de la vie, pour laquelle le sens est *la vie elle-même*. La philosophie n'a pas à chercher un sens de la vie extérieur à celle-ci, parce que lorsqu'on affirme la vie en entier (comme devenir, multiple, hasard, différence), la vie a d'emblée un sens, une direction : la vie devient joie et créativité. Le sens de la vie est immanent à la vie : c'est l'affirmation du devenir, comme mouvement de différenciation, de création. Le sens de la vie (autant sa *direction* que sa *signification* la plus secrète) est, autrement dit, l'ontologie deleuzienne, *l'éternelle répétition de la différence*, l'éternel retour. La vie est le concept le plus important de la philosophie de Deleuze, et le sens de ce concept, le sens de la vie de l'individu autant que le sens de l'être, est l'éternel retour. Voilà donc pourquoi l'éternel retour a une telle importance pour l'existence de l'individu, et pourquoi je tenterai de le préciser. Sans l'éternel retour, le sens de la vie demeurera illusoire : on le cherchera à tort dans la réconciliation qu'offre la pensée de l'identité. L'éthique deleuzienne signifie seulement que nous devons nous libérer des illusions afin de retrouver ce qu'est véritablement la réalité. La façon pour Deleuze de retrouver la réalité et de chasser l'illusion, c'est de penser l'éternel retour. Il n'y a pas d'autres éthiques pour lui que celle-là : il faut penser l'éternel retour. Est-ce qu'une telle éthique est suffisante pour guider l'action humaine? Je ne pourrai répondre à cette question qu'au terme de ma recherche.

Avec la question du sens de la vie, il s'agit aussi de la question de la justice : l'existence est-elle juste ou injuste? Autrement dit, sommes-nous coupables de vivre ou innocents? C'est parce que la dialectique ou le christianisme éprouve et pense la vie comme injuste qu'elle est conduite à la nier. Selon Deleuze, voici comment cette pensée se développe : la vie n'est que souffrance; elle ne devrait pas être ainsi, cette souffrance nous est sûrement infligée parce que nous sommes coupables de quelque chose, mais nous ne savons pas de quoi; c'est probablement notre vie elle-même qui est injuste; celle-ci est vécue comme quelque chose qui *ne devrait pas être*. Puisque la vie est injuste, elle mérite de souffrir, mais en souffrant, elle justifie son existence. La souffrance est à la fois une punition pour le péché originel de vivre et ce qui justifie ou rachète la vie, la rend sacrée, lui donne un sens. La vie mérite de souffrir, et n'a de valeur que parce qu'elle souffre : on recherche donc la souffrance, mais non pour l'aimer, plutôt en rêvant à un monde sans souffrance. Haine de la souffrance dans

la vie, haine de la vie parce qu'elle fait souffrir. Il s'agit pour Deleuze d'une conception morale ou religieuse de la vie. La vie est accusée, jugée, condamnée : nihilisme, esprit de vengeance. De plus, l'idée de culpabilité de la vie la met en rapport avec un au-delà transcendant qui serait apte à la juger : de là découlent les créations nihilistes d'arrière-mondes. On voit donc que pour Deleuze, la vie est véritablement la valeur supérieure : il ne peut tolérer l'idée d'un bien supérieur à la vie. On pourrait reprocher à Deleuze que cela revient à dire que la vie est toujours « bonne », qu'elle ne peut jamais rien faire de « mal » : en effet, Deleuze ignore complètement le problème du mal. Son propos se situe à un autre niveau : son éthique vise seulement à trouver des façons de vivre qui soient créatives et non coincées dans la répétition mécanique du même. L'éthique de Deleuze est à présent plus claire, mais on perçoit déjà ses limites.

Pour Deleuze, donc, la vie n'est pas un phénomène moral ou religieux. L'affirmation tragique de la vie signifie que l'existence est, en elle-même, suffisamment sainte ou divine pour justifier une immensité de souffrance. La vie est innocente et juste par elle-même. La souffrance n'indique aucune culpabilité : elle n'est que jeu de forces, ce qui signifie pour Deleuze jeu de la différence avec elle-même. C'est « l'innocence du devenir » nietzschéen que Deleuze reprend à son compte. La vie ne pourrait pas être autre que devenir, multiple et hasard, avec toute la souffrance que cela suppose; il est inutile de la vouloir autre. Ressentir de la culpabilité indique un refus du monde. Le multiple n'est pas « le mal », l'Un n'est pas « le bien ». Deleuze place la vie est au-delà des jugements de valeur, par delà bien et mal. Pour Deleuze, la souffrance n'est pas un argument contre la vie. La vie a plus de valeur que la souffrance : c'est la valeur suprême, la seule valeur affirmative. L'affirmation de la vie comme joie, justice, innocence, d'une part, et l'affirmation du devenir, du multiple, du hasard et du chaos, d'autre part, vont ensemble chez Deleuze. On peut maintenant se demander *comment* une telle affirmation est censée procéder. On a vu que l'éthique se joue dans une pensée qui dépasse la pensée de l'identité. Cette pensée précise, qui effectuera l'affirmation, sera l'éternel retour. Il est donc maintenant possible d'approcher le concept central de ce mémoire, celui qui permet de lier l'éthique et l'ontologie deleuziennes : l'éternel retour de la différence.

2.5 L'éternel retour comme affirmation du devenir, du multiple, du hasard et du chaos

Comment accomplir l'éthique comme dépassement de la pensée de l'identité? Deleuze croit que c'est par la pensée de l'éternel retour. Le concept d'éternel retour est lié à l'affirmation de quatre aspects principaux de la vie (ou aspects de l'être) : le devenir, le multiple, le hasard et le chaos. Ce sont des manières de la penser la différence : le devenir est « la différence avec soi » (le changement), le multiple est la différence de « l'un et de l'autre » (le fait que les étants ne sont pas des unités fixes, mais pluriels en eux-mêmes), et le hasard est « la différence « entre tous » ou distributive » (NP, 216), c'est-à-dire que la différence survient partout à la fois. L'éternel retour a donc une portée ontologique : puisque la vie *est* différence, cela signifie que la vie *est* devenir, multiple, hasard et chaos. Selon Deleuze, pour accomplir l'éthique et dépasser la pensée de l'identité, il faut penser l'être comme différence positive et ainsi « rejoindre » l'être : ainsi, nous pouvons cesser de ressentir la souffrance de la vie comme mauvaise.

La pensée nihiliste a comme caractéristique de nier ces quatre aspects de la réalité, alors même qu'elle les expérimente dans la vie. Le nihilisme pense selon les concepts de l'identité : l'être, l'un, la nécessité et le cycle. La pensée nihiliste a besoin de *nier* le devenir (dire qu'il est illusion) pour obtenir son concept d'être, de *nier* le multiple pour obtenir l'un, de *nier* le hasard pour obtenir la nécessité et de *nier* le chaos pour obtenir le cycle. L'identité, pourtant nulle part expérimentée dans l'expérience toujours pluraliste, est placée à l'origine du monde et de la pensée. Ce monde de l'identité, idéal et suprasensible, est pensé comme ayant plus de réalité et de valeur que le monde sensible. On reconnaît ici le platonisme tel que le dénonce Nietzsche et que Deleuze voudra renverser avec sa philosophie de la différence. Deleuze ne veut pas se débarrasser entièrement des concepts de l'identité, mais veut les *repenser* en inversant la hiérarchie qui les a placés au-dessus des concepts de la différence au cours de l'histoire de la philosophie. Ainsi, il vise à créer une conception nouvelle de l'être, de l'un, de la nécessité et du cycle, issus d'une affirmation des concepts de la différence, plutôt que d'une négation de ceux-ci. Cette conception nouvelle, c'est l'éternel retour de la différence.

Examinons d'abord l'affirmation du devenir. Héraclite, dont Deleuze se réclame à la suite de Nietzsche, disait deux choses selon Deleuze : d'abord, l'être n'est pas, tout est devenir.

Ensuite, l'être est l'être du devenir en tant que tel. Comment Deleuze comprend-il ces deux formules? D'abord, l'être comme concept de l'identité, l'être pensé comme originaire, homogène, fixe, immuable, éternel, n'est pas : il n'a aucune réalité, il n'est qu'une idée nihiliste. En second lieu, l'être, c'est-à-dire dans ce cas, « la réalité », est l'être du devenir : ce qui est réel, c'est l'être du devenir comme tel, la réalité du devenir lui-même, ce que le devenir *est*. Il n'y a pas d'autre être que celui du devenir, comprendre ce qu'est l'être, ce qu'est la réalité elle-même, c'est comprendre « ce qu'est » le devenir. Faire du devenir une affirmation, ce n'est pas seulement affirmer le devenir, « mais on affirme aussi l'être du devenir, on dit que le devenir affirme l'être ou que l'être s'affirme dans le devenir » (NP, 27). C'est donc affirmer la *réalité intrinsèque* du devenir, ce que le devenir *est*.

Dans cette discussion sur l'être du devenir, on retrouve un passage extrêmement important pour la suite du projet de Deleuze. Il s'agit de la première formulation de la *répétition* d'un point de vue ontologique, telle qu'elle sera reprise dans *Différence et répétition* : « Quel est l'être du devenir? Quel est l'être inséparable de ce qui est en devenir? *Revenir est l'être de ce qui devient*. Revenir est l'être du devenir lui-même, l'être qui s'affirme dans le devenir. L'éternel retour comme loi du devenir, comme justice et comme être » (NP, 28). L'être du devenir, c'est le revenir, donc la *répétition*, ce qui est équivalent à l'éternel retour. Ce passage montre la triple importance de l'éternel retour pour Deleuze : il est la « loi du devenir », donc le concept le plus général d'une philosophie de la nature, il est « justice », donc le concept éthique le plus élevé, car il est le sens de la vie comme étant immanente à la vie comme je l'ai souligné dans la section précédente, et il est « l'être du devenir », donc l'être lui-même : l'éternel retour est le concept ontologique le plus élevé.

Ce qui est « inséparable » de l'être, c'est ce mouvement de revenir, ce retour, cette répétition. Mais répétition de quoi? Ce n'est pas le retour de « quelque chose », d'une identité, du Même. C'est le retour de la différence pure. Ce qui s'affirme dans l'être, ce qui est positif, c'est *l'éternelle répétition de la différence*. Éternelle, parce qu'elle est sans début ni fin, répétition parce qu'elle revient à chaque instant, différence parce qu'il s'agit de mouvement de différenciation. C'est pour développer l'éternel retour que Deleuze cherchera, dans *Différence et répétition*, à développer plus en détail les concepts d'une répétition qui ne soit pas répétition du Même (donc une répétition *pour elle-même*), et d'une différence qui ne soit pas non plus pensée selon le Même (donc une différence *en elle-*

même). La problématique de *Différence et répétition* prend naissance ici, dans le concept de l'éternel retour lié à l'affirmation du devenir (elle-même importante afin d'affirmer la vie malgré la souffrance de l'existence). On voit précisément ici à quel problème, éthique et ontologique, répond l'éternel retour : l'éthique de l'affirmation de la vie, l'ontologie de la vie comme répétition de la différence.

Selon Deleuze, l'être n'est que l'être du devenir et rien d'autre, et il n'a donc rien à voir avec un être fixe et stable tel que le conçoit la pensée dialectique ou chrétienne. Au contraire, il est l'instabilité, la non-fixité même : le changement perpétuel. On peut que *dire* que l'être est le même seulement lorsqu'on considère que ce qui ne change pas en lui, c'est le fait de toujours changer. *La seule chose de pensable comme fixe à propos d'une différence qui revient sans cesse, c'est qu'elle revient*. L'être, « ce qui est », c'est l'affirmation du devenir, c'est *dire* (ou penser) que l'être n'est que changement. Autrement dit, si on veut parler de l'être, il s'agit d'une réflexion affirmative sur le devenir, d'une contemplation du devenir qui consiste à dire que celui-ci « revient ». La seule fixité est donc pensée, un simple concept produit en second : elle n'est pas « réelle » (au sens de substantielle, stable). Mais la pensée de cette fixité, paradoxalement, *affirme* avec force le fait que la réalité est changement incessant. Selon Deleuze, cette pensée elle-même *produit* un mouvement dans la vie : comme il a été souligné précédemment, la pensée et la vie sont liées, et cette pensée particulière est capable de créer le cycle positif où la pensée renforce la vie. C'est la pensée qui permet de dépasser la pensée de l'identité, de sortir d'un enfermement dans la pensée et d'affecter la vie elle-même. L'affirmation est un acte de pensée qui dit : voilà tout ce qui « est » : le retour du devenir, la répétition de la différence. Ce qui demeure stable, c'est le changement. Il n'y a pas d'autre être, surtout pas transcendant. On comprend donc le strict immanentisme de Deleuze. Penser l'être autrement que comme changeant, le penser comme immuable, c'est nier le devenir, donc nier la vie : nihilisme.

L'être change de sens et vient à signifier, pas seulement le devenir, mais *l'affirmation du devenir*. Traditionnellement, au contraire, dans la pensée de l'être comme immuable, on voyait dans l'être une *négation du devenir*. Le devenir était considéré comme simple apparence cachant un monde fixe, et il fallait nier cette apparence pour atteindre l'être. Au contraire, chez Deleuze, les concepts d'être et de devenir ne s'opposent plus. L'affirmation du devenir revient à obtenir (ou à *extraire*, selon la méthode empiriste qui « découpe » des

unités à même le flux du devenir) un concept de l'être. Affirmer que ce qui est, c'est la répétition de la différence, détruit radicalement l'idée de fixité dans la réalité tout en gardant une stabilité au niveau des concepts, dans la pensée. La fixité et la stabilité n'existeront que là, et encore, seulement dans le but d'affirmer que le monde est multiple et en devenir. Puisque l'être est une pensée affirmative, c'est un acte, un mouvement fait à l'intérieur même de la vie : la pensée de l'éternel retour agit dans la réalité. L'ontologie a donc pour Deleuze une suprême importance : penser l'être, c'est agir. C'est rejoindre la réalité, car l'éternel retour est également le mouvement ontologique qui agit dans la nature.

De la même façon, l'Un ne peut que se *dire* du multiple. Si on veut dire qu'il n'y a qu'*une* chose, alors cette chose unique est le multiple en tant que tel. Le multiple ne cesse pas d'être multiple : au contraire, penser qu'il n'y a que le multiple, c'est penser qu'il n'y a rien en dehors de lui, surtout pas une unité transcendante. L'Un deleuzien est une pensée de l'immanence (il n'y a rien en dehors du multiple) et non de la transcendance (le multiple est illusoire et l'unité réelle est au-delà). Traditionnellement, selon Deleuze, dans la pensée de l'identité, la pensée de l'Un consistait à nier le multiple. Le multiple était dénoncé comme illusoire face à l'Un, seul réel ou davantage réel. Le multiple était considéré comme une apparence qui cachait l'essence de la réalité, l'Un. Il s'agit toujours de cette façon de déprécier la vie en la considérant comme une illusion, une apparence cachant une réalité suprasensible et fixe, non soumise au « supplice » de la fragmentation et du changement.

Pour Deleuze, *l'Un est l'affirmation du multiple*, plutôt que la négation du multiple. Deleuze parle de « l'un qui s'affirme du multiple lorsque le multiple est affirmé » (NP, 27). L'Un est donc lui aussi une pensée, un acte d'affirmation. On a un exemple de la façon de raisonner de Deleuze selon laquelle l'identité est *produite* ou *dérive* de la différence, lorsqu'il demande : « comment le multiple sortirait-il de l'un, et continuerait-il d'en sortir après une éternité de temps, si l'un *justement* ne s'affirmait-il pas dans le multiple? » (NP, 27). L'Un ne peut générer le multiple, mais le multiple peut générer l'Un, sous la forme d'une affirmation dans la pensée. Par contre, ce point permet de soulever une objection contre Deleuze : comment fait-il pour savoir que l'Un ne peut générer le multiple? Sa façon de penser l'Un comme fixe et stérile n'est-elle pas injuste envers le néoplatonisme? Comme on le verra dans la conclusion de ce mémoire, la philosophie de Deleuze n'est peut-être pas si éloignée qu'on le croit de son ennemi déclaré, le platonisme.

Troisième inversion deleuzienne, la nécessité ne peut que se *dire* du hasard. Pour Deleuze, d'après la pensée d'Héraclite et de Nietzsche, cette façon de concevoir la corrélation de l'être et du devenir, du multiple et de l'un, forme un *jeu*. Si la vie n'est plus un phénomène moral, c'est un phénomène de *jeu*, un phénomène esthétique, d'artiste, de joueur ou d'enfant, ce qui est équivalent : Deleuze parle d'un « joueur-artiste-enfant » (NP, 29). Il s'agit d'une reprise du thème de l'innocence de la vie, opposée à la culpabilité. L'affirmation de la nécessité du hasard passe par l'idée du « jeu ». Deleuze décrit le jeu comme un coup de dés en deux temps : les dés qu'on lance (affirmation du hasard), les dés qui retombent (affirmation de la nécessité du hasard). Il ne s'agit pas de multiplier les coups de dés pour produire une nécessité : lancer le dé jusqu'à ce que tombe le lancer que l'on désirait et qu'on proclamera ensuite comme nécessaire. Par exemple, lancer deux dés jusqu'à ce qu'on obtienne douze, le lancé gagnant. Il s'agit plutôt d'affirmer totalement le hasard en un seul lancer, d'un seul coup.

Cela signifie que la seule façon d'affirmer la nécessité totale de l'existence, c'est d'affirmer que peu importe ce qui arrive, cela était nécessaire (cela ne pouvait pas se passer autrement); même si ce qui arrive n'est pas ce qu'on voudrait, remplis que nous sommes de désirs à propos de la réalité. Il faut lancer les dés en étant prêt à accepter ce qu'ils donneront, peu importe ce qu'ils donneront. Le résultat sera un *hasard*, indéterminable à l'avance. Si on affirme en lançant que ce qu'on lance est un pur hasard, ce qu'on obtiendra ne pourra être autrement et on l'acceptera aussi : ce sera alors une nécessité. « Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du *hasard*, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la *nécessité* » (NP, 29). Comme l'être se dit *du* devenir, la nécessité se dit *du* hasard. Deleuze inverse encore la hiérarchie entre l'identité (nécessité) et la différence (hasard). « La nécessité s'affirme du hasard en autant que le hasard est lui-même affirmé. Car il n'y a qu'une seule combinaison du hasard en tant que tel, une seule façon de combiner tous les membres du hasard, façon qui est comme l'un du multiple, c'est-à-dire nombre ou nécessité » (NP, 30). Autrement dit, la seule chose qui n'est pas soumise à des probabilités plus ou moins grandes, mais qui advient avec certitude, c'est le hasard. Si j'affirme le hasard ainsi, j'affirme aussi la nécessité, mais la nécessité du hasard. Cela produit le « nombre qui ramène le coup de dé » (NP, 30), c'est-à-dire que je puis être assuré

que la nécessité du hasard se répétera infiniment : éternelle répétition de la différence signifie aussi éternelle répétition du hasard.

« Savoir affirmer le hasard est savoir jouer » (*NP*, 30). Un mauvais joueur est celui qui compte sur un grand nombre de coups ou sur la probabilité que le coup de dés apporte ce qu'il déclare souhaitable : il pose un *but* à obtenir, une direction au devenir. Selon Deleuze, la pensée téléologique est une pensée de l'identité. Le mauvais joueur est nihiliste car il n'accepte pas ce que la vie lui donne comme lancer, il souhaite obtenir quelque chose de précis. Une mauvaise conscience est présente dans la pensée du but : avoir un but, c'est juger la vie par le concept, vouloir la forcer dans une direction. Le vrai joueur affirme que peu importe ce que sera le coup de dés, ce sera le bon. Il n'a pas de but prédéterminé, de nombre qu'il souhaite et qu'il veut produire par causalité. « Que l'univers n'a pas de but, qu'il n'y pas de but à espérer pas plus que de causes à connaître, telle est la certitude pour bien jouer » (*NP*, 30). Le bon joueur affirme ce qui adviendra, peu importe ce qui adviendra. Cette façon de penser le hasard et la nécessité conduit à la pensée nietzschéenne de l'*amor fati* (amour du destin), que Deleuze fait sienne également. Il s'agit de *vouloir* le hasard, il s'agit d'avoir une volonté affirmative. C'est seulement en voulant le hasard comme tel qu'on le fait revenir. C'est seulement ainsi qu'on peut vouloir la vie elle-même, incluant la souffrance inhérente au hasard. Pour Deleuze, vouloir la vie est équivalent à un acte de répétition. Répéter la vie, c'est la vouloir à nouveau : la « répétition » est l'enjeu central de l'éthique deleuzienne parce qu'elle signifie vouloir la vie, ou *amor fati*.

La dernière affirmation est celle du chaos. Le chaos est un autre concept de la différence, le cycle un concept de l'identité. La pensée de l'identité nie le chaos dans sa pensée du cycle. Chez Platon, selon Deleuze, le chaos est une causalité mécanique obscure et le cycle est la finalité de l'idée qui s'impose du dehors, sur le chaos, afin de l'ordonner. Autrement dit, cet « ordre » était déjà présent, préalable au chaos. Encore une fois, le concept de l'identité (cycle, ordre) précède celui de la différence (chaos), l'ordonne de l'extérieur (transcendance), et disqualifie le chaos comme illusoire, irréel : il n'était pas « vraiment » chaotique, puisqu'il s'organise dans un cycle. « Le chaos ne subsiste pas dans le cycle, le cycle exprime la soumission forcée du devenir à une loi qui n'est pas la sienne » (*NP*, 33). Pour Deleuze au contraire, selon la même logique à l'œuvre dans sa pensée du devenir, du multiple et du hasard, il n'y a pas d'ordre qui s'impose au chaos de l'extérieur. Le chaos est

considéré comme synonyme de devenir, et le devenir possède en lui-même sa propre loi. C'est le chaos lui-même qui génère, de l'intérieur, l'idée de cycle. Si on observe le chaos, on voit qu'il y a une chose qui revient : le retour du chaos lui-même, et c'est cela l'éternel retour, c'est cela le cycle. Le cycle n'est que l'affirmation du chaos. Ce n'est pas un cycle qui possède une finalité, puisque la finalité n'est qu'une illusion. Deleuze croit que l'ordre naît du chaos comme une illusion, il n'est pas imposé du dehors : il naît de l'intérieur, il est immanent. C'est l'ordre qui est un « effet secondaire » du chaos. Ce qui continue sans cesse, c'est le retour du chaos.

Pour résumer cette section, on peut dire que l'éternel retour est la pensée qui permet d'effectuer l'affirmation de la vie que Deleuze recherche. Comme pensée, il est l'être du devenir, l'un du multiple, la nécessité du hasard, le cycle du chaos, « l'être de la différence en tant que telle » (NP, 217), au sens où il permet d'affirmer et d'aimer la vie comme devenir, multiple, hasard et chaos. Penser que ce qui *est* vraiment, c'est le *devenir*, le multiple, le hasard, le chaos, c'est faire le faire revenir aussi, parce que c'est le *vouloir* à nouveau, donc l'affirmer à nouveau. La pensée de l'éternel retour produit donc un effet dans la réalité, d'après Deleuze : la façon correcte de penser la différence produit son retour dans la vie de l'individu, lui permet d'échapper à la pensée de l'identité. Pour Deleuze, cela est nécessaire pour vaincre le nihilisme et faire des nous des êtres créatifs. Toute son éthique consiste en cette seule pensée capable de nous libérer de nos entraves. La liberté pour Deleuze signifie avant tout libération de la pensée de l'identité. On peut se demander à ce stade si l'ontologie dont l'éternel retour est le déploiement est véritablement pensable et si l'éthique de Deleuze est satisfaisante pour guider notre conduite. Il sera possible de répondre à ces questions seulement au terme de ce parcours, lorsque les ramifications de l'ontologie et de l'éthique deleuzienne dans *Différence et répétition* auront été explorées.

Pour Deleuze, l'affirmation est la répétition : « c'est le propre de l'affirmation de revenir, ou de la différence de se reproduire » (NP, 217). Le point le plus important pour l'éthique, l'affirmation, se joue donc au niveau du concept de répétition. Pour nous, en tant qu'individus, affirmer quelque chose, c'est *vouloir son retour*. D'un point de vue ontologique, l'affirmation signifie que « l'être » du devenir est lui-même répétition de la différence, que l'être « s'affirme » en se répétant; autrement dit, qu'il est une « volonté » impersonnelle qui se « veut » elle-même, qui veut son propre retour. Il faut garder en tête,

pour comprendre l'importance de l'éternel retour, que le devenir, le multiple et le hasard ont toujours été vus par la pensée de l'identité comme sources de souffrance. Ainsi, ils ont été accusés : ils sont coupables parce qu'ils nous font souffrir. Mais aussi, puisque nous en souffrons, nous expions ce mal du devenir, du multiple, du hasard, du chaos. Deleuze dit au contraire que le devenir, le multiple, le hasard et le chaos sont entièrement innocents. Même s'ils engendrent des souffrances, ils ne sont plus coupables ni responsables. « Aucun châtement du multiple, aucune expiation du devenir, aucune culpabilité de l'existence » (NP, 28). Le devenir, le multiple, le hasard et le chaos ne sont pas illusoire, mais la réalité même. Pour Deleuze, l'éternel retour est la seule pensée capable de les affirmer comme étant la réalité, la seule pensée par-delà bien et mal, capable de vaincre le nihilisme. On voit que pour Deleuze, la vie n'est pas un phénomène moral et religieux, mais un phénomène *esthétique* : c'est un jeu, un jeu tragique.

Tragique est l'affirmation : parce qu'elle affirme le hasard et, du hasard, la nécessité; parce qu'elle affirme le devenir et, du devenir, l'être; parce qu'elle affirme le multiple et, du multiple, l'un. Tragique est le coup de dé. Tout le reste est nihilisme, pathos dialectique et chrétien, caricature du tragique, comédie de la mauvaise conscience (NP, 41).

Ce commentaire de *Nietzsche et la philosophie* a permis de mettre en évidence le fait que l'éternel retour deleuzien est ancré dans des préoccupations d'ordre éthique : il s'agit d'affirmer la vie malgré la souffrance qui lui est inhérente et de se libérer de la pensée nihiliste de l'identité. Il était important de souligner ces notions parce qu'elles sont beaucoup moins explicites dans le maître ouvrage de Deleuze, *Différence et répétition*, bien que d'après moi elles sont vitales pour sa compréhension. En effet, pour celui qui ne sait pas à quel problème éthique précis *Différence et répétition* se rapporte, ses longs développements ontologiques peuvent paraître gratuits. Le commentaire qui précède permettra de garder à l'esprit les enjeux éthiques de l'ontologie deleuzienne.

3. L'éternel retour dans *Différence et répétition*

Le commentaire de *Nietzsche et la philosophie* a permis de comprendre la problématique éthique qui anime la pensée de Deleuze : la pensée de l'éternel retour est importante parce qu'elle devrait nous permettre de dépasser la pensée de l'identité et d'affirmer la vie, malgré sa souffrance inhérente, dans son principe ontologique le plus profond, c'est-à-dire comme répétition de la différence. Le but éthique de la philosophie de Deleuze a été clairement défini : affirmation de la vie, élimination du nihilisme. Par contre, la façon de l'accomplir n'a pas encore été détaillée : comment, exactement, l'éternel retour accomplit-il l'éthique deleuzienne? L'éternel retour a été présenté comme une pensée qui est supposée concorder exactement avec la nature de la réalité en tant que devenir, multiple, hasard et chaos. Pourtant, ces déterminations ontologiques ne suffisent pas pour comprendre ce qu'est la réalité, chez Deleuze : dire que l'être est devenir reste encore vague, si on ne peut expliquer comment ce devenir peut produire une illusion d'identité. La vie (ou l'être), comprise comme répétition de la différence capable de produire des *identités illusoires*, n'a pas été détaillée dans *Nietzsche et la philosophie*. Il est important pour l'éthique deleuzienne de savoir comment l'illusion est produite, s'il espère nous en libérer.

C'est dans *Différence et répétition* qu'on retrouve le déploiement détaillé de l'ontologie de Deleuze. Il y explicite comment l'être produit à partir de lui-même l'illusion de l'identité, et comment on peut trouver dans l'être la possibilité de s'en libérer. C'est dans ce livre qu'on peut comprendre exactement ce qu'est la réalité pour Deleuze, et comment cette réalité produit d'elle-même l'éternel retour. L'éternel retour doit être un mouvement de l'être avant de pouvoir devenir une pensée qui permet de rejoindre l'être. L'éternel retour doit correspondre à la réalité, sinon il ne reste qu'une fiction spéculative et ne peut avoir d'effet pratique. La compréhension complète de l'éthique deleuzienne de l'affirmation de la vie et de la libération de la pensée de l'identité passe donc par un examen attentif de son ontologie. Si son ontologie est convaincante, son éthique sera justifiée. La valeur de la philosophie de Deleuze repose donc sur son ontologie : une véritable ontologie de la différence est-elle possible, ou bien la tentative de penser un « système chaotique » s'abîme-t-elle dans l'indifférenciation, c'est-à-dire dans l'homogénéité? En effet, la difficulté principale d'une ontologie de la différence consiste à expliquer qu'un ordre puisse jaillir d'un chaos complet, si aucune trace d'ordre n'est présente au départ. Pourtant, c'est ce

que Deleuze veut accomplir. Je tenterai de voir comment son ontologie tente de pallier cette difficulté, et je jugerai des résultats dans la conclusion.

Mon commentaire de *Différence et répétition* sera divisé en quatre sections. La première concernera l'un des rares passages de livre où l'éthique deleuzienne est explicitement mise en évidence : il est d'autant plus important pour cette raison. Il s'agit du passage qui reprend l'idée d'une répétition salvatrice, en présentant le programme d'une philosophie de la répétition inspirée à la fois de Nietzsche et de Kierkegaard. Cette section permettra de faire une transition entre les préoccupations éthiques de *Nietzsche et la philosophie* et l'accent plus ontologique de *Différence et répétition*. Dans la seconde section, j'examinerai comment Deleuze détaille son ontologie à l'aide des concepts d'intensité, de dissolution du moi et de synthèse disjonctive inspirés par Pierre Klossowski. Dans la section suivante, je montrerai comment Deleuze veut faire de son ontologie un renversement du platonisme. La dernière section examine directement l'ontologie de Deleuze, comprise comme univocité de l'être. Chacune de ces sections développe une façon de comprendre la réalité qui culmine dans le concept d'éternel retour; chacune veut montrer que l'être produit une illusion d'identité et permet de s'en libérer grâce à la pensée de l'éternel retour. L'enjeu de cette exposition demeure toujours l'éthique de Deleuze : sa validité dépend de la possibilité d'une ontologie de la différence.

3.1 Le programme d'une philosophie de la Répétition selon Kierkegaard et Nietzsche

J'examinerai dans cette section la forme que prend l'éthique deleuzienne de l'affirmation de la vie dans *Différence et répétition* : dans cet ouvrage, l'action qui doit nous libérer de la pensée de l'identité et nous permettre d'agir de façon créative est nommée *Répétition*. Ainsi, l'acte le plus libérateur que peut poser un individu porte le même nom que le mouvement même de l'être, qui est répétition de la différence. L'éthique, pour Deleuze, consiste donc à rejoindre le mouvement de l'être : elle se déploie parallèlement à son ontologie. Qu'est-ce donc que la Répétition, pour Deleuze ? Pour la comprendre, j'examinerai comment Deleuze s'inspire de Kierkegaard, dans son ouvrage *La répétition* (ou *La Reprise*¹³), mais dirige cette notion dans une direction plus nietzschéenne. Le but de

¹³ Kierkegaard, Søren, *La Reprise*, traduction de Nelly Vialanex, GF Flammarion, Paris, 1990. Cette traduction se veut plus littérale que l'ancienne : le terme danois « Gjentagelse » se traduirait de façon exacte par « re-prise » et non par répétition, et d'ailleurs Kierkegaard oppose directement la reprise

cette section ne sera pas de comparer les conceptions de Kierkegaard et de Deleuze d'un point de vue extérieur, mais de voir ce que Deleuze emprunte et transforme chez Kierkegaard afin de servir son propre projet et composer son propre concept de Répétition.

Pour Deleuze, la recherche d'un concept de Répétition est la recherche de ce qui peut revenir de façon absolument identique, donc de ce qui *est* absolument identique, de ce qui *peut* se répéter. Deleuze est à la recherche de l'*essence* de la répétition. Il peut paraître paradoxal que Deleuze recherche « le vrai identique », « la vraie Répétition », et dénonce tout ce qui *semble* seulement se répéter et qui en réalité varie, alors que l'autre ligne de recherche de son ouvrage est de trouver une différence absolue. Pourtant, le paradoxe se résout lorsqu'on constate que la seule vraie Répétition, le seul vrai identique, est la différence elle-même. Les deux lignes se croisent : la recherche de l'identique mène au différent (pur), la recherche du différent mène à l'identique (simulé, produit) : tous deux composent le concept d'éternel retour deleuzien.

Pour Deleuze, la Répétition véritable, l'acte qui se répète vraiment, est le retour du *différent*, donc beaucoup plus que le simple « retour de l'identique » : la Répétition est « une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure (...) [c'est] la catégorie fondamentale d'une philosophie de l'avenir » (*DR*, 12). Il s'agit aussi, on le verra, à la fois d'un mouvement de l'être (ontologie) et d'une tâche de l'individu (éthique) : « la plus haute tâche de la liberté et de la volonté ». J'ai montré plus tôt que la liberté de l'individu, pour Deleuze, consiste en la libération de la pensée de l'identité, et que la volonté consiste à *vouloir* la vie en tant que différence, vouloir la vie malgré la souffrance qui lui est inhérente. La Répétition est donc un autre nom de cet acte qu'il *faut* accomplir si on veut accomplir l'éthique deleuzienne : elle est une tâche, quelque chose qu'il *faut* faire si on veut sortir du nihilisme et affirmer la vie. L'idée d'une Répétition comme tâche éthique vient de Kierkegaard. Voyons comment Deleuze s'en est inspiré.

(religieuse) et la simple répétition (esthétique et éthique). Pour mon mémoire, par contre, je conserverai le terme « Répétition » (avec une majuscule) puisque c'est celui que Deleuze emploie, entendu que ce terme renvoie à la véritable répétition selon la différence, en opposition avec les fausses répétitions de l'identité.

3.1.1 Convergences et divergences entre Kierkegaard et Deleuze

Deleuze reprend le concept de Répétition de Kierkegaard en lui faisant subir une transformation nietzschéenne : il garde tout ce qui concorde avec son Nietzsche (donc avec l'éternel retour de la différence), et élimine ce qui n'y correspond pas. Je commencerai par ce que Deleuze retient des idées de Kierkegaard et examinerai comment il s'en éloigne sur certains points. Enfin, je montrerai ce qu'il rejette entièrement.

Chez Kierkegaard, la Répétition est liée au problème du mouvement. La Répétition est le *véritable mouvement*, opposé au faux mouvement abstrait et logique de Hegel, la *médiation*. Le véritable mouvement est également celui qu'on retrouve au théâtre : un mouvement qui agit directement sur l'âme, un mouvement qui *est* le mouvement de l'âme, et non pas une simple représentation conceptuelle ou abstraite du mouvement. C'est un mouvement immédiat, plutôt que médiatisé, passant par un intermédiaire qui serait la représentation. Il s'agit du mouvement religieux de l'existence, un mouvement qui est un renouvellement de la vie, plutôt qu'une répétition mécanique du même. Pour Kierkegaard, la Répétition est le mouvement même de l'individu sur le chemin de sa vie. Il s'agit d'une Répétition créatrice, qui retrouve ce qui a été (le même) mais de manière inédite (l'autre). C'est la façon de Kierkegaard de résoudre le problème du même et de l'autre (ou de l'identité et de la différence), autrement que Hegel ne le faisait. Pour Hegel, il y avait identité de l'identité et de la différence : l'identité précédait la différence et l'engloutissait. Chez Kierkegaard, l'identité et la différence demeurent toujours en tension dialectique, et la Répétition est ce qui permet d'obtenir que le même soit en même temps le nouveau : retrouver le même de façon autre. Comme chez Hegel, mais par un mouvement réel de l'individu (plutôt qu'un mouvement abstrait du concept), la Répétition permet une *réconciliation* de l'individu avec le monde où il vit, et une réconciliation avec lui-même, une fin des déchirements intérieurs, un remède à la mélancolie, une régénération. Pour Kierkegaard, la Répétition est ce qui peut rendre l'homme heureux. Ces thèmes sont tous repris chez Deleuze, mais transformés.

Chez Kierkegaard et chez Deleuze, du point de vue de la vie de l'individu, le problème de la Répétition devient la tentative d'échapper au règne du même : lorsque la vie n'est constituée que des répétitions monotones de l'habitude et de la mémoire, elle n'est que tristesse. L'*intensité* (concept important pour Deleuze, dont je reparlerai à la prochaine

section) de la *première fois* est perdue dans la monotonie répétitive : Deleuze se demande alors s'il est possible de la retrouver. Est-il possible de répéter vraiment, c'est-à-dire, agir comme si c'était la première fois, avec la même intensité? Deleuze reprend l'idée de Kierkegaard selon laquelle il existe une *vraie* et une *fausse* répétition, mais la transforme selon le schéma deleuzien typique : la véritable répétition positive est celle de la différence, elle se dissimule sous la répétition de l'identique (celle de l'habitude et de la mémoire), laquelle n'est qu'apparence trompeuse, négativité illusoire. La véritable répétition est libératrice et synonyme de vie, la fausse est enchaînante et synonyme de mort. Compris ainsi, le programme d'une philosophie de la Répétition devient vital : c'est l'enjeu de l'éthique deleuzienne, de sa philosophie pratique. Le plus haut problème de la vie, la tâche de la liberté, est de réussir à échapper aux répétitions du même, celles qui rendent triste et nient la vie, et de trouver une façon de libérer la vie. La véritable Répétition serait libératrice et affirmative : amour de la vie. C'est le cas également chez Kierkegaard, où la Répétition permet que notre propre vie, la même que nous avons depuis le début (donc, identique) nous soit donnée avec la même intensité que si elle était nouvelle (donc différente). Il s'agit d'un changement profond par rapport à notre existence. Grâce à la Répétition se produit une métamorphose dans la vie de l'individu, que Deleuze décrit comme une élévation en puissance (ou en intensité).

La Répétition, chez Kierkegaard, concerne un être unique : *den Enkelte*, l'unique devant Dieu : elle concerne l'individu. Il s'agit d'une exception qui fait irruption dans le général. Deleuze reprend cette idée en disant que la Répétition concerne le singulier, plutôt que le particulier ou le général. Ce qu'il considère le plus important dans la conception de la Répétition chez Kierkegaard comme chez Nietzsche, c'est qu'« *ils opposent la répétition à toutes les formes de la généralité* » (DR, 13), la généralité étant une figure de l'identité. Chez Deleuze, par contre, le singulier n'est pas l'individu, mais le précède. Deleuze dit : « Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles : la splendeur du « on » » (DR, 4). Il n'y a pas d'« individus » comme tels, chez Deleuze, mais des processus d'individuation (donc de différenciation) toujours à l'œuvre et précédant la personne constituée. Il n'y a pas d'élément singulier fixe (ce qui serait penser selon le même), mais des *singularités* multiples qui précèdent également les individus constitués; le terme « singularité » signifie un élément unique, donc irremplaçable, insubstituable, mais pas fixe : toujours en mouvement. Autrement dit,

Deleuze partage la rébellion de Kierkegaard contre l'engloutissement du singulier par le général abstrait comme c'est le cas chez Hegel, mais il situe cette singularité à un autre niveau, plus profond que celui du seul individu. Deleuze, à la suite de Spinoza ou de Lucrèce, est un penseur de la nature, et pas seulement de l'humain. L'humain n'est qu'un processus parmi d'autres dans la nature. La Répétition deleuzienne est le mouvement même de la vie, de la nature, qui englobe l'individu. Deleuze ne néglige pas pour autant l'individu, puisqu'il dit que la répétition est « se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent. » (*DR*, 7). La Répétition peut donc quand même être un acte de l'individu : elle concerne tout de même l'éthique.

Deleuze élargit donc la Répétition kierkegaardienne à la *nature* entière. Chez Kierkegaard, la Répétition ne concerne pas les répétitions dans la nature (selon les seules lois de la nature, la Répétition est impossible : il ne peut y avoir deux objets parfaitement identiques), mais concerne seulement l'individu, alors que chez Deleuze, la Répétition a lieu à tous les niveaux de la réalité, dans la nature aussi, mais à un niveau situé en deçà des lois trop rigides de la science. D'après Deleuze, c'est Nietzsche qui découvre une Répétition dans la *Physis* (la nature) elle-même :

(...) il découvre dans la *Physis* quelque chose de supérieur au règne des lois : une volonté se voulant elle-même à travers tous les changements, une puissance contre la loi, un intérieur de la terre qui s'oppose aux lois de la surface. Nietzsche oppose « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique. Il conçoit la répétition dans l'éternel retour comme être, mais il oppose cet être à toute forme légale, à l'être-semblable autant qu'à l'être-égal. Et comment le penseur qui poussa le plus loin la critique de la notion de loi pourrait-il réintroduire l'éternel retour comme loi de la nature (*DR*, 14) ?

Ce passage est important parce qu'il montre que le problème de la Répétition, pour Deleuze, est aussi celui de l'éternel retour. Habituellement, lorsqu'on interprète l'éternel retour chez Nietzsche, on peut dire qu'il s'agit d'un cycle répétitif dans la nature, mais lorsque cette conception est critiquée et rejetée, on se rabat souvent sur une conception purement éthique ou existentielle, qui ne concerne que l'individu. Le coup de force de Deleuze, ici, est de montrer qu'on peut critiquer l'hypothèse cyclique de l'éternel retour, mais que cela n'oblige pas à revenir à une interprétation seulement éthique. On peut en effet continuer de dire que l'éternel retour est quelque chose qui concerne la nature entière. Il s'agit de dire que la Répétition véritable se situe à un niveau inférieur (sous la surface, en profondeur) au cycle des lois, selon lequel tout est considéré selon les concepts de l'identité, tels que le semblable et l'égal. L'éternel retour, la véritable Répétition, n'est pas une loi de la

nature fixe, mais ce qui crée la nature. Deleuze tient à l'idée que la Répétition (l'éternel retour) ne concerne pas seulement l'individu (l'éthique), mais est plus profond (ontologique) : c'est le mouvement créatif de la vie, au « fond » de la nature. Il ne faut pas confondre l'éternel retour avec le cycle : « La *rengaine*, c'est l'éternel retour comme cycle ou circulation, comme être-semblable et comme être-égal, bref comme certitude animale naturelle et comme loi sensible de la nature elle-même » (*DR*, 14). Ce n'est pas le Même qui se répète. C'est la différence. On peut voir que sur ce point, en étant fidèle à l'idée de Kierkegaard selon laquelle la Répétition s'applique au singulier, mais étendant le singulier à la nature, Deleuze est conduit à se séparer de Kierkegaard. La Répétition deleuzienne doit être conforme à son ontologie de la différence, pour accomplir l'affirmation de la vie.

Pour Kierkegaard comme pour Deleuze, la Répétition est par-delà bien et mal : elle est au-delà de la loi morale, de ce qu'il faut faire pour bien agir « en général ». C'est le « logos du solitaire, du singulier, du "penseur privé" » (*DR*, 14). Kierkegaard s'oppose à la loi morale au moyen des figures d'Abraham et de Job, qui représentent la contestation et la résignation infinie. Tous deux s'opposent à la loi de Dieu et ainsi deviennent plus fidèles à Dieu. Chez Deleuze, il y a aussi cette opposition à la loi morale : dans la Répétition, il ne s'agit pas de répéter des conduites figées, normalisées, mais de libérer la vie en nous. Deleuze reprend la version « éthique » de l'éternel retour nietzschéen en montrant que la Répétition y agit comme une épreuve capable de renverser la loi morale kantienne.

L'éternel retour se dit : quoi que tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. Il y a là un « formalisme » qui renverse Kant sur son propre terrain, une épreuve qui va plus loin, puisque, au lieu de rapporter la répétition à une loi morale supposée, elle semble faire de la répétition même la seule forme d'une loi par-delà la morale. (...) La forme de la répétition dans l'éternel retour, c'est la forme brutale de l'immédiat, celle de l'universel et du singulier réunis, qui détrône toute loi générale, fait fondre les médiations, périr les particuliers soumis à la loi. Il y a un au-delà de la loi, et un en deçà de la loi, qui s'unissent dans l'éternel retour comme l'ironie et l'humour noirs de Zarathoustra (*DR*, 15).

Chez Kant, la loi morale (l'identique) est première et dicte ce qui doit être répété. La différence (l'action) est soumise à l'identité. Chez le Nietzsche deleuzien, c'est la répétition elle-même qui vient en premier. Comme cette répétition est créativité (différence), le même n'est produit que de façon secondaire. Deleuze croit qu'une telle façon d'agir (en voulant l'éternel retour de notre acte) a le pouvoir de briser tout l'identique (la loi générale et les cas particuliers, les médiations), tout ce qui enchaîne la vie. C'est ce qu'il veut dire quand il dit

que la Répétition a une puissance d'agression, de transgression, de destruction. Ce sont l'identique et le négatif qui sont détruits.

Pour les deux auteurs, la Répétition est une catégorie de l'avenir : chez Kierkegaard, elle s'oppose à la mémoire et à l'habitude, ces deux façons de répéter étant des fausses répétitions, des répétitions selon le même. La véritable Répétition doit être une source de joie tournée vers le futur. Chez les Grecs, la liberté ne possédait sa vie éternelle (sa réconciliation) que dans le ressouvenir, en se portant vers l'arrière. Kierkegaard s'oppose explicitement à la réminiscence et veut se tourner vers l'avant. Deleuze dit que la Répétition est « la catégorie fondamentale d'une philosophie de l'avenir » (*DR*, 12), et reprend la critique de la mémoire (répétition selon le passé) et de l'habitude (répétition selon le présent) dans le chapitre II de *Différence et répétition*. Contre la mémoire et l'habitude, Deleuze dit : « C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple, l'oubli comme force fait partie intégrante de l'expérience vécue de l'éternel retour) » (*DR*, 15). La véritable Répétition est créative, donc ne répète pas un souvenir, ne répète pas une action déjà menée : la création nécessite à la fois un Oubli et une inconscience, pour faire jaillir le nouveau.

Pour Kierkegaard, la Répétition est l'expression de l'éternel dans la dimension de la temporalité : en même temps que la vie devient nouvelle, c'est aussi l'expression d'un Même éternel à travers la dimension du changement, du devenir. C'est la fidélité à un Même qui ne soit pas monotone et triste, mais libérateur, tourné vers le futur : la foi en Dieu. Deleuze reprend cette expression de « l'éternel » dans la temporalité dans l'expression « éternel retour de la différence », mais il donne un autre nom qu'« éternel » à cette dimension, puisqu'« éternel » signifie « fixe », donc un concept de l'identité. Il appelle cette dimension hors de la temporalité « l'intempestif », comme dit précédemment : un temps qui est *contre* ce temps (puisque ce temps est toujours celui de l'identité, de la représentation, du nihilisme) en faveur d'un temps à venir, donc également tourné vers le futur, comme chez Kierkegaard. Par contre, comme on l'a vu précédemment, cet avenir n'est pas conçu téléologiquement (comme une utopie future), mais « advient » à chaque moment, dans chaque surgissement de nouveauté.

Pour résumer le concept de Répétition qu'il extrait de Kierkegaard et de Nietzsche, Deleuze dit :

Tout se résume à la *puissance*. Lorsque Kierkegaard parle de la répétition comme de la seconde puissance de la conscience, « seconde » ne signifie pas une deuxième fois, mais l'infini qui se dit d'une seule fois, l'éternité qui se dit d'un instant, l'inconscient qui se dit de la conscience, la puissance « n ». Et quand Nietzsche présente l'éternel retour comme l'expression immédiate de la volonté de puissance, volonté de puissance ne signifie nullement « vouloir la puissance », mais au contraire : quoi qu'on veuille, porter ce qu'on veut à la « nième » puissance, c'est-à-dire dégager la forme supérieure, grâce à la singularité de la répétition dans l'éternel retour lui-même. Forme supérieure de tout ce qui est, voilà l'identité immédiate de l'éternel retour et du surhomme (*DR*, 16).

La Répétition est donc ce qui « dégage la forme supérieure de ce qui est », ce qui est porté à la « nième puissance », ce qui veut dire : ce qui est débarrassé du négatif, de l'identité, du nihilisme, une vie libérée de ses entraves. Pour Deleuze, se dégager de l'identité est ce qui produit automatiquement la puissance créative la plus grande. C'est l'éternel retour qui doit produire un tel « surhomme » libéré et créateur. La Répétition est l'acte qui doit libérer la vie, accomplir l'éthique.

3.1.2 Opposition entre Kierkegaard et Deleuze

J'examinerai à présent ce qui oppose radicalement Kierkegaard et Deleuze. La différence majeure entre les deux auteurs est que la Répétition kierkegaardienne est un saut qualitatif dans un ordre situé plus haut, en dehors du monde : il s'agit d'une transcendance. Évidemment, une telle chose n'est pas acceptable pour Deleuze. La Répétition deleuzienne est entièrement immanente et ne comporte pas un « saut » vers une réalité autre, hors du monde. Il emprunte plutôt le terme nietzschéen de « danse », qu'il oppose à « saut ». Le rapport du même et de l'autre chez les deux penseurs est également différent. Pour Kierkegaard, l'identité et la différence sont en tension dialectique (il y a oscillation d'un contraire à un autre de façon périodique), alors que pour Deleuze, la différence génère l'identité comme effet de surface, à la façon d'un simulacre (on le verra à la section 3.3). Deleuze, afin de rendre son ontologie cohérente, doit maintenir que la seule réalité véritable est celle de la différence, et que l'identité est illusoire.

Pour Kierkegaard, si on reste immergé dans le monde de l'immanence, on est condamné à rester dans le même : rien de nouveau sous le soleil, selon le mot de la Bible. La seule façon de tout rendre nouveau est de faire le saut dans la foi, dans l'absurde, dans le supra-rationnel. Il faut un engagement existentiel, une décision volontaire de « sauter », et alors

on arrive à un rapport personnel et direct entre l'homme et Dieu. Pour Deleuze, il faut au contraire réaliser que ce qui semble « toujours pareil » dans le monde de l'immanence (ou de la représentation) n'est qu'effet de surface, que la véritable différence n'est pas au-delà du monde, mais partout dans le monde, qu'elle est immanente au monde quoique dissimulée dans les profondeurs. Le Dieu de Kierkegaard est transcendant, au-delà : si l'on veut parler de divinité chez Deleuze, son Dieu serait immanent, comme le panthéisme de Spinoza ou le « dionysisme » de Nietzsche. Ce n'est plus une foi et un saut, mais une ivresse, une danse, qui est requise alors pour répéter véritablement. Deleuze n'utilise pas le terme « absurde » ou « supra-rationnel » : la différence ne serait pas au-delà de la raison, mais plutôt en deçà, précédant sa constitution.

Autre opposition : chez Kierkegaard la Répétition est un mouvement de l'intériorité, mouvement de formation de la personnalité. C'est par la souffrance que la personnalité s'intériorise, dépasse le stade esthétique et le stade éthique vers le stade religieux. Dans ce monde d'intériorisation, l'individu devient de plus en plus lui-même : il devient ce qu'il est, il réalise la part éternelle de son être. Kierkegaard dit : « il n'y a qu'une seule reprise par excellence, c'est la reprise propre de l'individualité dans une nouvelle puissance¹⁴. » Deleuze, au contraire, récuse l'intériorité de l'individu, y voyant une glorification de la souffrance et de la tristesse, donc du nihilisme. Deleuze récuse « l'intériorité » pensée à la façon de Kierkegaard, parce qu'elle pense l'identité comme intérieure à l'individu et la différence comme extérieure. Chez Deleuze, c'est l'inverse : la différence est intérieure, l'identité est « extérieure », effet de surface. La Répétition deleuzienne s'effectue dans une dimension qui précède la conscience : l'inconscient, situé à un niveau ontologique plus profond. La Répétition deleuzienne n'en reste pas à l'élément de l'intériorité, de la pensée, mais est une pensée (l'éternel retour) qui permet de « dépasser » la pensée pour rejoindre le mouvement même de l'être. À l'inverse de Kierkegaard, pour Deleuze répéter vise à devenir de moins en moins soi-même, elle vise à une perte du moi, de l'identité personnelle. Je ne me reçois pas à nouveau, je me perds et c'est ainsi que je suis « sauvé ».

Kierkegaard conçoit, comme Deleuze, la Répétition comme une épreuve. Or, il s'agit pour Kierkegaard d'une épreuve religieuse : par la souffrance, l'homme prend conscience que ce

¹⁴ Kierkegaard, *La Reprise*, p.230.

qu'il vit est une épreuve voulue par Dieu. Il arrive au point il doit faire le saut dans l'absurde de la foi, dans la transcendance. C'est seulement ainsi qu'il pourra, comme Job, recevoir en double ce qu'il avait perdu. Selon Deleuze, il s'agit plutôt de l'épreuve sélective de l'éternel retour. En passant par la Répétition, quelque chose sera éliminé de l'individu comme de la nature : le négatif sera vaincu, les identités (le moi et Dieu) seront détruites. L'épreuve montre que la puissance de la Répétition est à la fois ce qui nous rend malades et ce qui nous sauve : il s'agit de quelque chose qu'il faut traverser, comme c'est le cas de Zarathoustra convalescent qui finalement comprend l'éternel retour. Si nous ne voulons pas répéter véritablement, nous sommes condamnés aux répétitions de la mémoire et de l'habitude. Autrement dit, si nous continuons de penser selon l'identité, notre vie demeure nihiliste, elle s'oppose à la vie : notre vie est étroite et faible, retournée contre la vie. Si nous voulons véritablement la Répétition, comme dans la pensée de l'éternel retour, alors nous pouvons échapper au négatif, mais au prix de la perte de notre identité. Cette perte apparente est une libération pour la vie en nous : on le verra à propos de la dissolution du moi dans la section suivante.

En résumé, la Répétition de Kierkegaard est transcendante, intériorisée et ne concerne que l'individu, alors que celle de Deleuze est immanente, extérieure à l'individu (elle se joue dans l'être lui-même) et concerne l'ensemble de la réalité, individu y compris. L'important pour Deleuze n'est pas tant la différence entre le Dieu transcendant de Kierkegaard et le Dionysos immanent, mais plutôt « de savoir ce que veut dire « faire le mouvement », où répéter, obtenir la répétition » (*DR*, 20). Il ne s'agit pas de sauter, mais de *danser*. Chacun propose son théâtre : celui de Kierkegaard est celui de la foi, et ce qu'il oppose au mouvement logique est un mouvement spirituel, mouvement de la foi. Au contraire, Deleuze croit qu'on peut trouver chez Nietzsche :

(...) un théâtre de l'incroyance, du mouvement comme Physis, déjà un théâtre de la cruauté. L'humour et l'ironie y sont indépassables, opérant au fond de la nature. Et que serait l'éternel retour si on oubliait qu'il est un mouvement vertigineux, qu'il est doué d'une force de sélectionner, d'expulser comme de créer, de détruire comme de produire, non pas de faire revenir le Même en général? La grande idée de Nietzsche, c'est de fonder la répétition dans l'éternel retour à la fois sur la mort de Dieu et sur la dissolution du Moi. Mais dans le théâtre de la foi, l'alliance est tout autre; Kierkegaard la rêve entre un Dieu et un moi retrouvés (*DR*, 20).

La différence majeure en ce qui concerne la Répétition, entre Kierkegaard et Deleuze, est donc que Kierkegaard rêve à un Dieu et un moi retrouvés grâce à la Répétition, alors que

Deleuze croit que l'éternel retour, la libération de la vie, passe par leur destruction. La Répétition deleuzienne, contre celle de Kierkegaard, est mouvement « dans les entrailles de la terre, qui ne connaît ni Dieu ni moi » (DR, 20), plutôt que mouvement de l'esprit, elle est « le plus naturel, volonté de la Nature en elle-même et se voulant elle-même comme Physis, parce que la nature est par elle-même supérieure à ses *propres* règnes et à ses *propres* lois » (DR, 20), plutôt que surnaturelle (au-dessus des lois de la nature). La nature est supérieure aux catégories fixes dont elle donne naissance, parce qu'elle est avant tout puissance de création. Le véritable mouvement, pour Deleuze, ne s'effectue pas dans la pensée, que ce soit par un mouvement conceptuel comme dans la dialectique, ou par un mouvement de l'âme qui veut rejoindre Dieu, comme chez Kierkegaard. Le véritable mouvement pour Deleuze est ontologique, il précède la formation de la conscience, de la pensée. Répéter véritablement, accomplir l'éthique et se libérer, c'est *sortir de la pensée* (puisque celle-ci est toujours pensée de l'identité, donc nihiliste) et effectuer le mouvement que l'être effectue lui-même : répétition de la différence, éternel retour. Pour accomplir l'éthique de l'affirmation de la vie et rejoindre le vrai mouvement de la réalité, il faut passer par la dissolution du moi. Je me tournerai donc vers cette notion dans la prochaine section.

3.2 L'intensité, la synthèse disjonctive et la dissolution du moi

Dans cette section, je poursuivrai ma caractérisation du concept de « véritable » Répétition, mais en montrant que celle-ci se joue avant tout dans l'être avant d'être une action de l'individu. Cette section est donc centrée sur le fonctionnement de l'éternel retour d'un point de vue ontologique, toujours selon l'enjeu de la possibilité d'une éthique de l'affirmation de la vie. Le concept de répétition deleuzien doit beaucoup à l'oeuvre de Pierre Klossowski, comme il est apparent dans un texte immédiatement préalable à *Différence et répétition : Klossowski ou les corps-langage*¹⁵, repris en appendice dans *Logique du sens*. Dans ce texte apparaissent des concepts importants pour la compréhension de l'éternel retour de la différence d'un point de vue ontologique : l'intensité, le syllogisme disjonctif et la dissolution du moi. Ils permettent de caractériser l'éternel retour comme système de l'antéchrist. Mais d'abord, examinons la conception de la répétition que Deleuze tire de Klossowski. Il ne s'agira pas de comparer les deux auteurs d'un point de vue extérieur, encore une fois, mais de voir ce que Deleuze tire de sa lecture

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, p.325. Désormais LS, cité dans le texte.

de Klossowski : il reprend à son compte ce qu'il examine chez Klossowski pour composer son propre concept d'éternel retour.

Le sujet principal de *Klossowski ou les corps-langage* est l'« étrange thème d'une répétition qui sauve, et qui sauve d'abord de la répétition » (LS, 333). Deleuze retient de la psychanalyse que nous sommes malades de la répétition (celle de l'habitude et de la mémoire), mais que nous guérissons également par elle. Cela signifie, comme on l'a vu dans la section précédente, qu'il y a une « bonne » et une « mauvaise » répétition, ou une « vraie » et une « fausse » répétition qu'il s'agit de distinguer. Cette distinction est vitale, affaire de salvation ou de damnation, non par un dieu, mais par la vie elle-même. On peut reprendre la problématique éthique de *Nietzsche et la philosophie* et dire qu'être sauvé, du point de vue de la vie, c'est *vivre librement, créativement et intensément*, alors qu'être damné, c'est vivre en niant la vie, esclave des passions tristes. La véritable répétition est ce qui permet d'échapper au nihilisme : Deleuze pose à nouveau son problème éthique avant de montrer que la répétition se produit dans l'être.

Deleuze relève dans l'oeuvre de Klossowski une caractérisation du clivage entre fausse et vraie répétition : l'opposition entre l'échange et la vraie répétition. Il faut distinguer deux sortes de répétition : « une fausse et une vraie, une désespérée et une salutaire, une enchaînant et une libératrice, l'une qui aurait l'exactitude comme critère contradictoire, l'autre répondant à d'autres critères » (LS, 333). C'est le schéma deleuzien typique : d'un côté, une fausse répétition, alinéante et source de tristesse, dont le modèle est le même (l'exactitude et la ressemblance des éléments impliquent la répétition d'un élément considéré comme identique), et de l'autre, une véritable répétition sous-jacente, positive, affirmative, basée sur le critère de la différence. La notion de répétition est liée à nos conduites, donc répond à la question éthique deleuzienne : comment vivre créativement, comment affirmer la vie et ne pas la nier?

La vraie répétition, au contraire, apparaît comme une conduite singulière que nous tenons par rapport à ce qui ne peut pas être échangé, remplacé, ni substitué : tel un poème qu'on répète dans la mesure où l'on ne peut en changer aucun mot. Il ne s'agit plus d'une équivalence entre choses semblables, il ne s'agit même pas d'une identité du Même. La vraie répétition s'adresse à quelque chose de singulier, d'inéchangeable et de différent, sans « identité ». Au lieu d'échanger le semblable, et d'identifier le Même, *elle authentifie le différent* (LS, 333-334).

Dans la véritable répétition, « ce qui revient » est un élément singulier, différent en lui-même, sans identité. On retrouve l'opposition constante que Deleuze fait entre le *singulier* (un élément unique, comme une figure découpée dans le chaos) et *l'identité* (ce qui serait un particulier soumis à une généralité, un simple concept pris à tort pour une réalité substantielle). L'idée d'un singulier qui ne soit pas une identité mais précède les identités est important si Deleuze ne veut pas que son ontologie de la différence s'abîme dans l'indifférencié. Faire revenir cet élément singulier, c'est faire revenir de la différence, donc créer quelque chose de nouveau : le poème répété, en ramenant son « intensité », est toujours nouveau, à chaque fois. Une telle répétition est une création, et nous sauve donc des répétitions aliénantes du même, qui ne créent rien. Le différent en soi, le créatif, est *authentifié* : rendu réel par la répétition. La véritable répétition est un acte créatif, en opposition à tout acte qui répète le même, acte stérile, mécanique, stéréotypé.

Chez Klossowski, la véritable répétition est dans le *don*, et non dans l'échange (l'équivalence d'un terme à un autre). « Dans l'hôte et dans le don, la répétition surgit comme la plus haute puissance de l'inéchangeable » (*LS*, 334). Il ne s'agit pas d'échanger des identités, des termes interchangeable, mais d'obtenir un don d'une puissance cachée : la création de quelque chose de nouveau se fait toujours, pour Deleuze, à partir d'une différence sous-jacente. On sent ici un écho à la définition nietzschéenne de la volonté de puissance comme « vertu qui donne ». La différence « donne » gratuitement le nouveau, elle ne requiert rien en échange. Elle crée. Pour guérir de la répétition aliénante, il faut comprendre « que la répétition n'est pas dans l'exactitude de l'échangé, qu'elle n'est même pas dans une reproduction de l'identique. Ni identité du Même ni équivalence du semblable, la Répétition est dans l'intensité du Différent » (*LS*, 335). Pour guérir, il faut agir comme l'être, il faut donner et non pas échanger. Trois notions permettent de mieux comprendre la répétition comme éternel retour : l'intensité, le syllogisme disjonctif et la dissolution du moi. Je les analyserai tour à tour.

3.2.1 L'intensité

Qu'est-ce que l'intensité? C'est ce qui « comprend une différence en soi, une inégalité, dont le propre est de revenir ou d'être répété » (*LS*, 335). On peut comprendre par cette définition que l'intensité est un autre nom de l'éternel retour de la différence deleuzien : il s'agit d'une différence interne qui revient. Chez Deleuze, le terme « intensité » est *toujours*

équivalent à « différence d'intensité » : l'intensité n'est pas une chose fixe, mais un mouvement, un changement, une augmentation ou une diminution, une hausse ou une chute. Deleuze caractérise l'intensité comme « différence de niveau comme ultime réalité » (LS, 337). Le monde conçu comme intensité est comparé à une mer, où les vagues seraient des hausses et des chutes d'intensité. Les identités sont des effets de surface d'une mer profonde de différences, des « fluctuations formant comme des figures à la crête des ondes » (LS, 345).

Deleuze parle indifféremment de l'intensité comme étant l'ensemble de la réalité et « des » intensités (au pluriel) pour parler de « zones » vaguement délimitées, sans contour fixe mais précisément situées autour de ce qu'il appelle des « points remarquables » et qu'il nomme aussi des *singularités* (ou parfois des *multiplicités*, insistant sur l'idée que le réel est toujours d'emblée multiple, même dans ses éléments singuliers, uniques) : des éléments ou entités uniques, sans équivalent, mais qui n'ont pas de fixité. Par exemple, un être humain pour Deleuze est une telle intensité, plutôt qu'une personne. L'idée d'intensité tente de préciser comment le monde chaotique de la différence absolue peut tout de même comprendre des zones différenciées les unes des autres : il est important pour Deleuze que l'être ne soit pas homogène, sinon il serait équivalent à l'identité conçue comme fixe et toute l'ontologie deleuzienne s'écroulerait. Deleuze nomme aussi l'intensité « quantité intensive ». Tous ces termes sont tirés de la physique, mais il en fait un usage philosophique. La seconde caractéristique de l'intensité, le passage de chaque chose à travers tous les prédicats possibles, est compréhensible si on se penche sur la notion de syllogisme disjonctif.

3.2.2 Le syllogisme disjonctif

Le syllogisme disjonctif est important pour Deleuze : ce concept a son origine chez Kant, mais Deleuze le subvertit. Les Idées, chez Kant, sont des notions « supra-conditionnantes », chaque Idée est « une notion prise dans toute son extension, qui conditionne l'attribution d'une catégorie de relation (substance, causalité, communauté) à tous les objets de l'expérience possible » (LS, 342). Pour Kant, Dieu est l'Idée qui correspond à la catégorie de communauté : Dieu est donc le maître du syllogisme disjonctif. Dieu n'est plus le créateur du monde et des sujets, mais seulement celui qui opère ou fonde les disjonctions; une chose est *ou bien* ceci, *ou bien* cela. Le Dieu chrétien philosophique, selon Kant, est

« l'ensemble de toutes possibilités, en tant que cet ensemble constitue une matière « originaire » ou un tout de la réalité » (LS, 343). À partir de cet ensemble de possibilités, Dieu opère des disjonctions, des limitations de ce tout pour rendre actuel ce qui n'était que possible, pour opérer « la détermination exclusive et complète du concept de chaque chose » (LS, 343). Le syllogisme disjonctif sépare : il « fait la différence », crée les différences entre les choses, mais à partir d'une identité préalable, l'ensemble des possibles. Deleuze dénonce la négativité implicite à cet ordre de Dieu, où Dieu est conçu comme le maître du syllogisme disjonctif tant que la disjonction est liée à des *exclusions*. De l'ensemble du possible, des possibilités sont *exclues* jusqu'à obtenir le monde actuel. Il s'agit d'un usage *négatif* et *limitatif* du syllogisme disjonctif : les différences sont créées, mais en excluant des possibilités. Plus le monde est déterminé, et plus il est fixe, plus il exclut la différence. La différence est en dehors du monde, entre ce monde-ci, fixe, et les autres mondes qui n'ont pas eu lieu.

Deleuze reprend donc, pour critiquer cet usage, la thèse de Klossowski : ce n'est pas Dieu qui est le maître du syllogisme disjonctif, c'est l'Antéchrist (ou le Baphomet). Celui-ci détermine « le *passage* de chaque chose par tous les prédicats possibles » (LS, 344) :

Dieu, comme Être des êtres, est remplacé par le Baphomet, « prince de toutes les modifications », modification de toutes les modifications. Il n'y a plus de réalité originaire. La disjonction ne cesse pas d'être une disjonction, le *ou bien* ne cesse pas d'être un *ou bien*. Mais, au lieu que la disjonction signifie qu'un certain nombre de prédicats sont exclus d'une chose en vertu de l'identité du concept correspondant, elle signifie que chaque chose s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, à condition de perdre son identité comme concept et comme moi. En même temps que le syllogisme disjonctif accède à un principe et à un usage diaboliques, la disjonction est affirmée pour elle-même sans cesser d'être une disjonction, la divergence ou la différence deviennent objets d'affirmation pure, le *ou bien* devient puissance d'affirmer, hors des conditions dans le concept de l'identité de Dieu, d'un monde ou d'un moi (LS, 344).

Dans ce passage, Deleuze montre que poser l'identité en premier conduit à une compréhension négative de la différence et à une conception du monde figée en différentes catégories fixes et limitées. À l'inverse, si on pose la différence en soi (la divergence, le décentrement, la disjonction) à l'origine, on perd l'identité fixe du moi, mais on obtient un monde foisonnant de créativité, où la différence n'est plus entre des choses fixes, mais plutôt un mouvement de différenciation dynamique. Le monde de Deleuze est un monde où le *ou bien* ne cesse pas d'être un *ou bien* : les choses ne se différencient pas de façon définitive, mais oscillent sans cesse, n'ont pas d'identité fixe; plus violemment encore, les

choses passent par toutes les identités possibles (tous les prédicats possibles), sans arrêt. Les choses ne sont pas elles-mêmes, elles sont toutes les autres aussi à la fois, elles se métamorphosent sans cesse en autre chose. La notion d'intensité inclut aussi cette compréhension du syllogisme disjonctif. La disjonction, le fait que les choses ne soient pas elles-mêmes, mais toutes les autres aussi à la fois, est « objet d'affirmation pure », « puissance d'affirmer », mouvement même de la réalité. On peut noter que l'idée de syllogisme disjonctif soulève un problème grave : si les choses sont toutes les autres choses à la fois, rien ne permet de distinguer quoi que ce soit, et le monde de la différence deleuzien devient indifférencié et homogène, impossible à distinguer d'une identité fixe. Dans ce cas, une ontologie de la différence devient impossible. Pourtant, Deleuze prétend que malgré le syllogisme disjonctif, le monde n'est pas homogène, car il croit qu'il existe des zones différenciées dans l'élément chaotique de l'intensité, qu'il nomme « singularités » ou « multiplicités ». À l'aide des notions d'intensité et de syllogisme disjonctif, on peut maintenant se demander : comment s'accomplit, pour l'individu, cet acte qu'est la véritable répétition? Réponse : en rejoignant le monde sous-jacent de l'intensité, donc en quittant le monde de l'identité. Deleuze tire de Klossowski l'idée qu'une dissolution du moi est nécessaire, puisque le moi est l'une des formes de l'identité. Cette dissolution du moi se produit nécessairement en même temps que la mort de Dieu, autre forme de l'identité.

3.2.3 La dissolution du moi et la mort de Dieu

Deleuze dit : « Toute l'oeuvre de Klossowski tend vers un but unique : assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi (...) » (*LS*, 329). Il s'agit également d'un des buts de l'oeuvre de Deleuze. Pour les deux penseurs, une telle « perte » est effectivement un « voyage au bord de la folie », mais pas de façon pathologique : ce n'est pas sombrer dans la folie comme aliénation ultime, mais au contraire l'accomplissement de l'éthique comme affirmation de la vie. Perdre l'identité personnelle, c'est libérer les forces créatives en nous, c'est « devenir la plus haute puissance, riche en promesses positives et salutaires » (*LS*, 329). C'est perdre l'identité pour obtenir la différence véritable, donc la puissance de créer.

Comment s'effectue la dissolution du moi? Chez Klossowski, en dissolvant l'intégrité du corps ainsi que l'unité de l'esprit. Le corps comme l'esprit, en tant qu'unité, font place à des multiplicités, révélées comme sous-jacentes. Le multiple et la différence, qui étaient

« emprisonnés », sont libérés. À propos de ce problème, Deleuze présente le dilemme entre le corps et le langage chez Klossowski :

Le « langage pur – silence impur » désigne un certain rapport, où le langage réunit l'identité d'une personne et l'intégrité d'un corps dans un moi responsable, mais fait silence sur toutes les forces qui dissolvent ce moi. Ou bien le langage devient lui-même une de ces forces, se charge de toutes ces forces, et fait accéder le corps désintégré, le moi dissous, à un silence qui est celui de l'innocence : voilà l'autre terme du dilemme, « langage impur – silence pur ». Si l'on préfère, l'alternative est entre deux puretés, la fausse et la vraie, celle de la responsabilité et celle de l'innocence, celle de la Mémoire et celle de l'Oubli. (LS, 338).

Chez Deleuze, le moi (conçu comme fixe et intègre : une identité), la responsabilité et la mémoire sont tous des concepts de l'identité. Toute organisation du langage qui maintient ces notions est oppressive et maintient captives les forces, déjà existantes au préalable, qui dissolvent le moi. Dans son état réel, au niveau de l'être, le moi est « déjà » dissous. La réalité est chaos, dissolution, différence. Chez Deleuze, ce qui veut poser le fixe comme premier est toujours « mauvais ». Deleuze dit que chez Klossowski, le langage peut avoir une autre fonction que de maintenir l'identité du corps et du moi : il peut devenir force de dissolution du moi, il peut être un langage « intensif », c'est-à-dire langage qui ne désigne pas des identités, mais exprime des multiplicités. À la responsabilité, Deleuze substitue encore l'innocence et l'Oubli nietzschéen. Le monde de la différence est *innocent* et *inconscient*. Deleuze montre également que la nature du dilemme corps-langage est théologique. Si Deleuze veut un « renversement du platonisme » comme on le verra dans la prochaine section, on peut retrouver chez lui également une sorte « d'inversion du christianisme », un « système de l'antéchrist » ouvertement « diabolique ». Ici encore, on peut constater que l'éthique deleuzienne ne se préoccupe pas du problème moral du bien et du mal, mais plus encore semble vouloir le subvertir, associant le « bien » à une figure de l'identité et le « mal » à la différence. Il faudra examiner cette idée dans la conclusion pour décider de la valeur de l'éthique de Deleuze.

Chez Klossowski, dans l'ordre de Dieu, les corps imposent deux propriétés aux esprits : « l'identité et l'immortalité, la personnalité et la résurrectibilité, l'incommunicabilité et l'intégrité » (LS, 339). Dans la mort, les esprits retournent au multiple et à l'équivoque : sans le corps, les esprits ne peuvent ressusciter. L'intégrité du corps est donc nécessaire à l'unité du moi, au retour de la personnalité. C'est ce qui fait dire à Deleuze que « la mort et la duplicité, la mort et la multiplicité sont donc les vraies déterminations spirituelles, les vrais

événements de l'esprit » (*LS*, 339). La vérité de l'esprit est qu'il est multiple, donc qu'il se disperse dans la mort : il ne peut ressusciter dans une identité. Dieu, selon Klossowski, est contre l'ordre multiple des esprits et parie plutôt sur les corps, qui imposent l'unité de la personnalité et l'immortalité (l'esprit conçu comme une âme fixe, identique à elle-même) :

L'ordre de Dieu comprend tous ces éléments : l'identité de Dieu comme dernier fondement, l'identité du monde comme milieu ambiant, l'identité de la personne comme instance bien fondée, l'identité du corps comme base, enfin l'identité du langage comme puissance de *désigner* tout le reste. Mais cet ordre de Dieu s'est construit contre un autre ordre : autre ordre qui subsiste en lui et qui le ronge. (*LS*, 340).

Il s'agirait (prenant un terme de Klossowski) d'un « ordre » de perversité, sous l'ordre de l'intégrité : l'« ordre » de l'antéchrist s'opposant point par point à l'ordre divin. « Il est caractérisé par : la mort de Dieu; la destruction du monde; la dissolution de la personne; la désintégration des corps; le changement de fonction du langage qui n'exprime plus que des intensités » (*LS*, 341). On reconnaît dans cette caractérisation les trois idées de la raison chez Kant : Dieu, le monde et l'âme. Passer de l'ordre de Dieu (de l'identité) à l'ordre de l'Antéchrist (ordre de la différence, ou plutôt, chaos) ressemble à un acte diabolique, un acte de destruction. Mais pour Deleuze, un tel mouvement est seulement une « descente » dans le principe qui précédait l'identité, une façon de retrouver l'être. L'ordre de l'antéchrist préexiste à l'ordre de Dieu, la différence crée l'ordre de Dieu comme effet de surface, et continue de le « ronger », de le subvertir. Pour Deleuze, le chaos crée l'ordre de Dieu. C'est imposer l'ordre de Dieu comme point de départ qui est nihiliste; c'est pour cela qu'une destruction de cet ordre *en tant qu'origine* est nécessaire pour que l'individu puisse retrouver la créativité véritable déjà agissante dans l'être. Autrement dit, ce n'est que d'un point de vue nihiliste que la différence a l'air d'un ordre démoniaque. Pour Deleuze, la créativité paraîtra toujours démoniaque et destructrice aux yeux des nihilistes installés dans le même.

Deleuze critique une certaine conception de l'histoire de la philosophie. On dit habituellement que le centre de perspective de la philosophie a changé à partir de Kant, passant du point de vue de la substance divine infinie à celle du moi fini. Mais pour Deleuze, s'inspirant de Klossowski, ce changement n'en est pas vraiment un, car si on conserve l'identité formelle du moi, on conserve également l'ordre divin, puisque c'est Dieu qui fonde l'identité du moi. On continue de placer l'identité en premier, avant la différence.

Que ce soit l'identité d'un Dieu infini ou d'un moi fini ne change rien. On demeure dans ce Deleuze appelle le « platonisme », la domination du même sur la différence. Selon Deleuze, l'idée la plus importante de Klossowski, qu'il reprend à son compte, est la suivante :

Klossowski insiste sur ceci : que Dieu est le seul garant de l'identité du moi, et de sa base substantielle, l'intégrité du corps. On ne conserve pas le moi sans garder aussi Dieu. La mort de Dieu signifie essentiellement, entraîne essentiellement la dissolution du moi : le tombeau de Dieu, c'est aussi la tombe du moi (*LS*, 341).

« Dieu » ici doit être compris comme « l'identité » au sens le plus englobant, comme principe posé comme origine du monde. Le contenu de l'idée de Dieu, c'est l'être suprême fixe, stable, éternel. En ce sens, la croyance en un être suprême fixe et stable est garant de l'identité de toute autre chose, que ce soit le monde ou le moi : « l'identité du moi renvoie toujours à l'identité de quelque chose hors de nous; or, [Deleuze cite Klossowski] « si c'est Dieu, notre identité est pure grâce, si c'est le monde ambiant où tout commence et finit par la désignation, notre identité est pure plaisanterie grammaticale » » (*LS*, 341). Sans l'idée que quelque chose de totalement stable nous préexiste, notre identité conçue comme fixe à la base ne peut pas tenir, elle n'est qu'*illusion* créée par le langage; cette idée vient de Nietzsche. Selon Deleuze, rien de stable ne nous préexiste, et notre identité n'est qu'une plaisanterie, c'est-à-dire, une illusion. Selon Deleuze, Kant aurait pressenti cette supercherie de l'identité du moi et de Dieu, lorsqu'il fait de ces concepts des Idées régulatrices de la raison plutôt que des réalités substantielles.

3.2.4 L'éternel retour ou le système de l'antéchrist

J'examinerai à présent comment les notions d'intensité, de syllogisme disjonctif et de dissolution du moi conduisent au concept d'éternel retour de la différence. Les deux caractéristiques des intensités sont les suivantes : elles comprennent une différence en soi et elles comprennent également toutes les autres intensités : « Les intensités comprennent en soi l'inégal ou le différent, chacune est déjà différence en soi, si bien que toutes sont comprises dans la manifestation de chacune » (*LS*, 345). N'étant pas égales à soi, elles sont « égales » à toutes les autres, mais en autant que les autres soient aussi des différences en soi : toutes les intensités sont comprises dans la manifestation de chaque intensité, donc chaque identité comprend (ou enveloppe, de façon cachée) toutes les intensités, toutes les variations. Autrement dit, chaque « chose », en tant que manifestation, enveloppe en elle toute autre chose, « est » toute autre chose : elle l'a été et le sera, puisque les choses sont

liées dans une série infinie de métamorphoses. Pour Deleuze, c'est ce qui explique que les choses puissent se transformer. Deleuze insiste sur le fait que les intensités ne sont pas des identités, donc ne « subliment » pas leur contraire comme dans la dialectique hégélienne : elles sont toujours « toutes les autres à la fois », elles ne sont rien de fixe en elles-mêmes.

Deleuze dresse à nouveau un portrait du monde de l'intensité :

Singularités pré-individuelles et impersonnelles, splendeur du *On*, singularités mobiles et communicantes qui pénètrent les unes dans les autres à travers une infinité de degrés, une infinité de modifications. Monde fascinant où l'identité du moi est perdue, non pas au bénéfice de l'identité de l'Un ou de l'unité du Tout, mais au profit d'une multiplicité intense et d'un pouvoir de métamorphose, où jouent les uns dans les autres des rapports de puissance. C'est l'état qu'il faut appeler *complicatio*, contre la *simplicatio* chrétienne (LS, 345).

Selon Deleuze, ce n'est donc pas un monde indifférencié puisqu'il contient des singularités : la différence ne s'opère pas n'importe comment, son chaos n'est pas n'importe quel chaos puisqu'il contient des points singuliers, uniques et précis, des crêtes où l'intensité est supérieure à d'autres points, des « rapports de puissances ». On peut remarquer que Deleuze doit poser ces entités s'il veut éviter que son monde de la différence soit indifférencié, mais il ne peut jamais les préciser davantage. Il se contente de dire que les singularités, malgré leur structure, sont mobiles et communicantes : elles ne sont pas repérables de façon fixe, mais sont toujours en mouvement et se fondent les unes dans les autres. Ce monde d'intensité est suprêmement complexe et ne peut être défini plus en détail. On ne peut que le définir comme une structure qui échappe à toute identité, fluide, en métamorphose constante.

Il n'y a plus d'identité, mais seulement des simulacres, c'est-à-dire des simulations d'identité. « Tous les simulacres montent à la surface, formant cette figure mobile à la crête des ondes d'intensité, phantasme intense » (LS, 346). Les identités ne sont que des formes mobiles à la surface d'un monde d'intensité, d'un monde « ondulatoire », qui monte et qui descend. S'il faut caractériser le mouvement inhérent au devenir deleuzien, en plus du fait qu'il se répète, il faut dire qu'il est hausse et chute d'intensités. Le fait qu'il n'y a pas d'identités qui se maintiennent, puisque toute singularité se fond dans les autres est décrit par Deleuze comme une « agression » positive : mon intégrité est constamment « violée », je ne suis jamais simplement moi-même, mais je suis toujours habité par « les autres » :

Le moi dissous s'ouvre à des séries de rôles, parce qu'il fait monter une intensité qui comprend déjà la différence en soi, l'inégal en soi, et qui pénètre toutes les autres, à travers et dans les corps multiples. Il y a toujours un autre souffle dans le mien, une autre pensée dans la mienne, une autre possession dans ce que je possède, mille choses et mille êtres impliqués dans mes complications : toute vraie pensée est une agression. Il ne s'agit pas des influences que nous subissons, mais des insufflations, des fluctuations que nous *sommes*, avec lesquelles nous nous confondons. Que tout soit si « compliqué », que *Je* soit un autre, que quelque chose d'autre pense en nous dans une agression qui est celle de la pensée, dans une multiplication qui est celle du corps, dans une violence qui est celle du langage, c'est là le joyeux message (*LS*, 346).

Deleuze caractérise le mouvement de l'éternel retour : « chaque intensité se veut elle-même, s'intentionne elle-même, revient sur sa propre trace, se répète et s'imité à travers toutes les autres. C'est le mouvement du sens. Ce mouvement doit être déterminé comme éternel retour » (*LS*, 348). La dernière caractéristique de l'intensité, c'est qu'elle se « veut » elle-même, elle veut son propre retour. C'est une façon de dire que l'intensité, dans sa façon de passer par tous les prédicats possibles, est aussi mouvement incessant de retour, répétition d'une différence, créativité qui désire toujours créer sans cesse.

Comme on l'a vu, l'éternel retour n'est pas l'éternel retour du même : « Car nulle forme d'identité n'est ici supposée, puisque chaque moi dissous ne repasse par soi qu'en passant dans les autres, ou ne se veut lui-même qu'à travers des séries de rôles qui ne sont pas lui » (*LS*, 348). La seule façon de véritablement revenir, pour l'individu, est donc de perdre le moi et de devenir une intensité, c'est-à-dire plonger dans le monde sous-jacent de la différence : l'intensité en se voulant elle-même, en revenant elle-même, passe par tous les rôles possibles. On retrouve dans ce passage un autre concept deleuzien important pour la caractérisation de son ontologie : celui de *série*. La série est une succession d'éléments ou plus souvent chez Deleuze, d'événements plutôt que d'objets fixes. La série convergente est une série d'éléments identiques, créant un monde stable. La série divergente est la répétition d'une différence *entre* des éléments fixes : comme cette différence qui se répète est toujours la « même », on peut parler d'éternelle répétition de la différence. En examinant cette série divergente de rôles multiples, en effet, on constate que l'élément ou l'instance qui revient véritablement, c'est la différence en elle-même présente en chacun de ces rôles, c'est-à-dire le fait que chaque masque dissimule d'autres masques, sans fin. Deleuze place toujours la différence sous l'identité.

Chez Deleuze, les séries ne sont pas soumises à l'identité d'un concept en général, et l'instance qui parcourt les séries (la différence en soi) n'est pas soumise au moi comme

individu : la disjonction, la division se poursuit. « Le vrai sujet de l'éternel retour, c'est l'intensité, la singularité » (LS, 348). On peut constater que les termes *intensité*, *singularité*, *différence en soi*, désignent tous la même chose pour Deleuze : le mouvement créateur de la réalité. Cette intensité, en tant qu'instance mobile, passe par toutes les séries disjointes et ainsi affirme la disjonction comme telle. La disjonction prend un sens affirmatif, positif. Il ne s'agit pas de séparer, de scinder, de couper en deux quelque chose de fixe, comme on casserait une pierre pour en former de plus petites. La disjonction est première et c'est elle qui crée : la différenciation, pour Deleuze, est ce qui est à l'origine.

Cette singularité communique avec toutes les autres singularités sans cesser de former des disjonctions, donc sans cesser de différer des autres singularités : c'est l'idée importante de Deleuze selon laquelle il se produit une communication *par la différence*. Sans cela, on n'aurait affaire qu'à un chaos indifférencié, à un magma où aucune forme ne pourrait apparaître. Il y a bien des relations entre les instances mobiles, mais ces relations ne se forment pas par ressemblance ou identité (ce qui répartirait les choses selon des exclusions, des négations), mais par résonance de leurs différences singulières.

L'éternel retour n'est pas la convergence des séries au centre d'un cercle :

S'il y a cercle, c'est le *circulus vitiosus deus* : la différence y est au centre, et le pourtour est l'éternel passage à travers les séries divergentes. Cercle toujours décentré pour une circonférence excentrique. L'éternel retour est bien Cohérence, mais c'est une cohérence qui ne laisse pas substituer la mienne, celle du monde et celle de Dieu (LS, 349).

Deleuze reprend ici une idée de Klossowski selon laquelle la cohérence de la pensée de l'éternel retour détruit la mienne : si je pense l'éternel retour rigoureusement (ou plutôt, si j'en ai l'expérience vécue, la révélation dans une haute tonalité de l'âme), je constate que je reviendrai bel et bien, mais pas en tant qu'identité. Je constate que je ne *suis* pas une identité, mais une infinité de rôles, de masques. La cohérence de mon identité est détruite par cette pensée même. Deleuze, à l'aide de Klossowski, caractérise encore l'éternel retour comme la pensée qui permet de sortir de la représentation, donc la clé d'une éthique d'affirmation de la vie.

Deleuze, pour se séparer définitivement de Kierkegaard, dit que son éternel retour n'a rien à voir avec la répétition kierkegaardienne ou chrétienne :

Il y a une différence de nature entre ce qui revient « une fois pour toutes », et ce qui revient pour toutes les fois, une infinité de fois. Aussi l'éternel retour est bien le Tout, mais le Tout qui se dit des membres disjoints ou des séries divergentes : il ne fait pas tout revenir, il ne fait rien revenir de ce qui revient une fois, de ce qui prétend recentrer le cercle, rendre les séries convergentes, restaurer le moi, le monde et Dieu. Le Christ ne reviendra pas dans le cercle de Dionysos, l'ordre de l'antéchrist chasse l'autre. *Tout ce qui, fondé sur Dieu, fait de la disjonction un usage négatif ou exclusif, cela est nié, cela est exclu par l'éternel retour.* Tout cela est renvoyé à l'ordre de Dieu qui procède une fois pour toutes. Le phantasme de l'Être (éternel retour) ne fait revenir que les simulacres (volonté de puissance comme simulation). Cohérence qui ne laisse pas subsister la mienne, l'éternel retour est non-sens, mais non-sens qui distribue le sens aux séries divergentes sur tout le pourtour du cercle décentré (LS, 350).

Ce passage lie, dans l'éternel retour, les notions de syllogisme disjonctif, de sélection et de simulacre. Si l'éternel retour ne fait revenir que les séries disjointes et divergentes, il ne fait pas revenir l'identité, il ne fait revenir que le simulacre. Chez Kierkegaard, la répétition véritable était « une fois pour toutes » : ce qui était perdu était redonné à nouveau, mais une seule fois, une fois qui devait valoir pour toutes les fois possibles. Selon Deleuze, par exemple, Abraham donnait son fils en sacrifice sans espoir de le retrouver, mais il le reçoit à nouveau, « une fois pour toutes », pour toujours. Mais ce qu'il reçoit par cette répétition (ou reprise), c'est le même : il reçoit le même fils qu'il avait au départ. Pour Deleuze, procéder une fois pour toutes, c'est donc procéder selon le Même. La citation ci-haut offre une transition vers le thème de la prochaine section : le lien entre l'éternel retour et le *simulacre*, dans une tentative de renversement du platonisme. La caractérisation que j'ai donnée de l'ontologie deleuzienne s'est précisée à l'aide des notions d'intensité, de syllogisme disjonctif et de dissolution du moi, mais elle ne permet pas encore de comprendre comment l'illusion d'identité est produite par la différence. La notion de simulacre joue ce rôle.

3.3 L'éternel retour et le simulacre : le renversement du platonisme

Cette section poursuit l'exploration du fonctionnement de l'éternel retour d'un point de vue ontologique, dont l'enjeu demeure l'éthique de l'affirmation de la vie. Je tenterai de comprendre comment, selon Deleuze, l'être fait jaillir une illusion d'identité, à l'aide de la notion de *simulacre*. Deleuze dégage cette notion de son examen critique de la philosophie de Platon. Le texte décisif sur ce sujet est *Platon et le simulacre* (LS, 292), texte préalable à *Différence et répétition* repris en appendice dans *Logique du sens*. J'analyserai ce texte, puisqu'il explicite plus en détail la critique de Platon reprise dans *Différence et répétition*. Selon Deleuze, l'éternel retour de la différence est ce qu'on obtient lorsqu'on renverse le platonisme : il est ce que Platon tentait de cacher avec sa philosophie. On peut se demander

dès le départ si Deleuze est équitable envers Platon, mais cette question se pose difficilement. Comme c'est le cas de tout autre philosophe dont Deleuze parle, Platon n'est pas examiné de façon désintéressée afin de dégager sa « vérité ». Platon joue plutôt le rôle d'un personnage conceptuel, comme Nietzsche ou Kierkegaard : Deleuze s'intéresse à Platon seulement dans la mesure où il peut en tirer quelque chose pour son propre projet. Ainsi, le renversement du platonisme n'est pas tant une véritable critique du platonisme qu'une manière pour Deleuze d'extraire un concept de simulacre d'une certaine lecture de Platon, évidemment très sélective. Deleuze, en bon nietzschéen, se préoccupe moins d'interpréter en vue de la vérité que d'expérimenter en vue d'affirmer la vie. Son Platon est issu d'une « immaculée conception » : les propos qui lui sont attribués sont conformes aux textes, mais tordus dans le sens du projet deleuzien. Je ne tenterai donc pas de vérifier si Deleuze est fidèle à Platon : je me concentrerai plutôt sur l'importance du concept de simulacre pour le projet de Deleuze.

Deleuze accorde son projet à celui de Nietzsche : la tâche de sa philosophie est également le renversement du platonisme. Par contre, Deleuze comprend cette tâche autrement que Nietzsche. Le renversement semble vouloir dire, chez Nietzsche, « l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences » (*LS*, 292). Deleuze n'insiste pas sur cette signification classique, puisque pour lui, l'abolition des essences et des apparences n'est pas un projet nouveau, unique à Nietzsche : elle remonte à Kant et à Hegel. Le renversement du platonisme pour Deleuze est plutôt un autre nom du projet général qui découle de son intuition initiale : renverser la domination de l'identité sur la différence. Il s'agit de remettre le platonisme à l'endroit, d'inverser la hiérarchie de ses concepts et de le vaincre, de renverser sa « tyrannie ».

Pourquoi renverser le platonisme? Selon Deleuze, le platonisme marque un moment clé de l'histoire de la philosophie, le premier moment où un penseur a tenté de subordonner la différence à l'identité. Ce qu'il détecte, dans la philosophie de Platon, c'est une motivation cachée, celle de refouler la différence dans une profondeur, de la maintenir enchaînée, de l'empêcher de remonter à la surface. Platon voit la différence selon une perspective *morale* : la différence est mauvaise, démoniaque, et doit être tenue à l'écart ou sous le joug d'une autre instance, *l'identité*. Pour Deleuze, disciple de Nietzsche, une conception morale du monde vient toujours d'une haine de la vie, d'une volonté de nier la vie comme devenir,

donc différence. Deleuze présente un Platon tyrannique, qui fait peser une contrainte aliénante, écrasante, sur la différence, qui « l'empêche » d'être libre. Platon est un tyran qui ordonne la différence anarchique sous la contrainte presque « policière » de l'ordre. D'ailleurs, la section sur l'univocité de l'être montrera comment Deleuze est une sorte « d'anarchiste ontologique ». En bref, Platon pratique l'exclusion de la différence. Deleuze prend le rôle du libérateur de la différence : il veut la faire remonter à la surface, lui faire reprendre son rôle véritable, l'affirmation de la vie.

Comment Deleuze veut-il renverser le platonisme? Son coup de force est de dire que les ressources pour le renverser se trouvent déjà présentes à l'intérieur même de la philosophie de Platon. Le « renversement » n'est pas une façon de rejeter le platonisme, mais de saisir, à l'intérieur de celle-ci, ce qui permet de la subvertir. Dans sa tentative de maintenir la différence enchaînée, Platon n'a pas toujours réussi à la contenir : la différence déborde de partout, s'insinue partout : « le monde héraclitéen gronde dans le platonisme » (*DR*, 83), comme l'ordre de l'antéchrist rongait l'ordre de Dieu chez Klossowski. La différence est subversive, à chaque étape de la tentative de Platon pour la contenir. Pour renverser le platonisme, il s'agira donc d'examiner la méthode platonicienne, la dialectique, que Deleuze définit en tant que méthode de division (dont le fonctionnement est semblable à la disjonction opérée par le Dieu kantien), et de voir à chaque moment comment la différence la subvertit déjà. Pour Deleuze, pour qu'il y ait une différence à libérer dans l'être, et une différence à rejoindre dans l'action de l'individu, il faut qu'elle soit *déjà là*.

J'examinerai les détails de la critique de Platon : la sélection de la différence, l'instauration d'un cercle mythique et l'établissement d'une fondation, le fonctionnement du simulacre et la notion « d'effondement » et leur importance pour l'éternel retour deleuzien. L'examen de l'ontologie deleuzienne se fera toujours en parallèle avec l'examen de son éthique de l'affirmation de la vie.

3.3.1 La sélection de la différence

Le platonisme est caractérisé par Deleuze comme une pensée qui veut assurer la domination de l'identité sur la différence. Ce projet serait la « motivation » secrète du platonisme et le renversement consistera désormais à « traquer » cette motivation, à la subvertir pour libérer la différence. L'important selon Deleuze, dans le platonisme, n'est pas

la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible (celle que Nietzsche voulait clairement abolir), la distinction entre l'essence et l'apparence, l'Idée et l'image, l'original et la copie, mais plutôt la division que Platon fait entre deux sortes d'images, les copies « bien fondées » (dans l'identité) d'une part, et les simulacres sans fondement (donc construits sur une différence) d'autre part. On voit comment Deleuze lit Platon à partir de sa propre intuition, encore une fois : « Les *copies* sont possesseurs en second, prétendants bien fondés, garantis par la ressemblance; les *simulacres* sont comme les faux prétendants, construits sur une dissimilitude, impliquant une perversion, un détournement » (*LS*, 296). Platon accorde une qualité morale négative au simulacre, alors que pour Deleuze, le subversif, le chaotique, le pervers, a toujours une connotation positive : c'est la liberté, l'exubérance de la différence (donc de la vie) qui y est à l'oeuvre. Les connotations morales sont toutes ironiquement renversées chez Deleuze : on a vu dans la section précédente que Deleuze définit son système comme « démoniaque ».

Le problème n'est donc pas l'existence, chez Platon, d'un monde intelligible. En effet, Deleuze n'a rien contre une théorie des Idées : il en propose une dans *Différence et répétition*. Ce qu'il combat, c'est que cette théorie des Idées conçoit l'Idée selon le Même, l'identique, le semblable. Une telle caractérisation de Platon n'est probablement pas équitable, mais Deleuze a besoin pour son propos de dépeindre le platonisme comme la tyrannie du « même » : « (...) le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté d'une volonté de sélectionner, de trier. Il s'agit de faire la différence » (*LS*, 292). Le problème avec la théorie des Idées de Platon est donc sa motivation : il veut sélectionner, trier, mais surtout sélectionner le Même et rejeter le différent. Deleuze veut inverser cette façon de sélectionner : sélectionner le différent et rejeter le Même. De cette façon seulement, la vie pourra être affirmée et l'éthique pourra s'accomplir. L'éternel retour sera cette sélection inversée.

La méthode de Platon est une méthode de division, mais Deleuze veut la caractériser autrement que selon la compréhension classique d'une division du genre en espèces (venue plus tardivement, avec Aristote). « Le but de la division n'est donc pas du tout de diviser un genre en espèces, mais plus profondément de sélectionner des lignées : distinguer des prétendants, distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique. (...) Trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant des faux » (*LS*, 293). Ce qui est pur, authentique,

vrai, chez Platon, c'est l'image bien fondée, fondée dans le Même. Ce qui est mal fondé est le *simulacre*.

(...) il s'agit de sélectionner les prétendants, en distinguant les bonnes et les mauvaises copies, ou plutôt les copies toujours bien fondées, et les simulacres, toujours abîmés dans la dissemblance. Il s'agit d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond, de les empêcher de monter à la surface et de « s'insinuer » partout (LS, 296).

Chez Platon, les mauvaises copies, les simulacres, sont « abîmées » (détériorées, maudites), et il faut les tenir à l'écart. Ce que Deleuze dénonce ici, c'est une diabolisation de la différence dans le platonisme. Le platonisme serait un combat contre le « mal », contre les simulacres maléfiques qui insinuent de la différence diabolique partout dans le monde. Deleuze fait d'ailleurs une référence explicite au catéchisme chrétien (inspiré par le néoplatonisme) : « Dieu fit l'homme à son image et ressemblance mais, par le péché, l'homme a perdu la ressemblance tout en gardant l'image. Nous sommes devenus des simulacres, nous avons perdu l'existence morale pour entrer dans l'existence esthétique » (LS, 297). Le catéchisme est clair : une image sans ressemblance est démoniaque, le simulacre, c'est le mal. L'existence morale, c'est la ressemblance avec Dieu. Le mal consiste à ne ressembler à rien. Deleuze veut inverser cette idée, puisque l'affirmation de la vie comme créativité passe par cette absence de ressemblance avec quoi que ce soit. De plus, Deleuze ne voit pas de problème avec une « existence esthétique » : c'est exactement ce qu'il veut affirmer.

3.3.2 L'instauration d'un cercle mythique et l'établissement d'une fondation

Comment Platon réalise-t-il la sélection? En ayant recours à un mythe. « Le mythe, avec sa structure toujours circulaire, est bien le récit d'une fondation » (LS, 294). Deleuze associe ainsi le mythe à l'identité : la structure circulaire est l'un des aspects de la pensée du Même. Par exemple, l'éternel retour du Même est pensé comme un cercle. Le mythe sert de fondation, de « modèle immanent » pour le *prétendant* : chez Platon, toute chose est un prétendant, prétend être quelque chose (juste, bon, etc.) et ce prétendant est plus ou moins bien fondé, selon qu'il « participe » ou non au mythe fondateur. « Participer, c'est, au mieux, avoir en second. (...) Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement » (LS, 294). On peut noter que Deleuze parle d'une « épreuve du fondement », épreuve sélective qu'il reprendra à son compte en la

renversant. Il reprend également l'idée de « cercle » comme fondement, mais l'inverse en « cercle décentré », « cercle tortueux » de l'éternel retour, qui agit comme « effondement », ou absence de fondement, comme on le verra plus loin.

Pour pouvoir sélectionner selon le même et pour exclure la différence, Platon demande donc au prétendant (par exemple, celui qui se prétend juste) de se mesurer à un modèle immanent, un modèle intériorisé, une Idée, un mythe qui sert de fondement (par exemple, l'idée de Justice), de passer une épreuve pour voir s'il ressemble à ce fondement, s'il « participe » de la Justice, s'il reçoit de la Justice elle-même en tant qu'identité la qualité de juste, afin d'être semblable à elle et donc bien fondé. Une identité donne donc la ressemblance intérieure et spirituelle aux prétendants. La différence est exclue. On peut remarquer que chez Platon, comme c'était le cas chez Kierkegaard, l'identité comme modèle est quelque chose d'intérieur à l'individu. Deleuze s'oppose encore ici à la notion d'intériorité, mais plus radicalement encore, à la notion même de « modèle ».

La structure prétendant-fondement est hiérarchique et on peut y distinguer différents degrés, des prétendants de moins en moins bien fondés alors qu'ils s'éloignent du fondement; jusqu'à atteindre les *simulacres* et les contrefaçons, faux prétendants. « La malédiction pèse sur ces derniers; ils incarnent la mauvaise puissance du faux prétendant » (*LS*, 295). Ils sont faux, parce qu'ils paraissent ressembler au modèle (à l'Idée), mais au fond, ne sont pas intérieurement semblables à cette Idée, ils ne reçoivent rien du fondement, ils ne sont pas fondés : ils incarnent une « mauvaise puissance ». Selon Deleuze, c'est ce qui montre qu'il y a déjà l'intuition, chez Platon, d'une autre puissance que celle de l'Idée, la puissance de la différence, que Deleuze associe à la puissance du « faux » dont parle Nietzsche. La différence doit déjà ronger l'ordre de l'identité si on veut le subvertir.

Dans *Le sophiste*, Deleuze nous rappelle que Platon tente de traquer le faux prétendant lui-même : il tente de définir l'être (ou plutôt le non-être) du simulacre. « Le sophiste lui-même est l'être du simulacre, le satyre ou centaure, le Protée qui s'immisce et s'insinue partout » (*LS*, 295). Selon Deleuze, Platon lui-même aurait découvert que le simulacre n'est pas simplement une fausse copie, mais qu'il *remet en question les notions mêmes de copie et de modèle*, autrement dit, le simulacre compromet entièrement le projet de rechercher un fondement authentique pour distinguer les vrais prétendants des faux; le simulacre

compromet le projet d'établir le Même comme juge de la Différence. Comme si « Platon le premier indiquât cette direction du renversement du platonisme » (*LS*, 295), en détectant cette « mauvaise puissance » subversive qu'est le non-être du simulacre, pour aussitôt la refouler.

Deleuze nomme les bonnes copies des « copies-icônes » et les mauvaises des « simulacres-phantasmes ». Le simulacre est donc également une image. Qu'est-ce qui le différencie de la copie-icône? « (...) ce à quoi ils prétendent, l'objet, la qualité, etc., ils y prétendent par en dessous, à la faveur d'une agression, d'une insinuation, d'une subversion, « contre le père », et sans passer par l'Idée. Prétention non fondée, qui recouvre une dissemblance comme un déséquilibre interne » (*LS*, 296). Le simulacre fait « semblant » d'être ce qu'il est, mais il ne renferme que la différence en soi. Nous reconnaissons dans ce passage l'imagerie nietzschéenne et dionysiaque : la différence est souterraine, violente, elle est subversive (elle est contre l'ordre établi; donc positive, libre, libératrice), elle entre clandestinement même si on tente de la refouler, elle se déguise, elle « fait semblant ». La prétention du simulacre recouvre une différence, une dissemblance, un déséquilibre : tous des concepts de la différence, hautement positifs et libérateurs pour Deleuze.

Le simulacre, pour Deleuze, n'est pas simplement une copie dégradée, une copie de copie. Il y a une différence de nature entre le simulacre et la copie. Le simulacre produit un *effet* de ressemblance :

(...) mais c'est un effet d'ensemble, tout extérieur, et produit par des moyens tout différents de ceux qui sont à l'oeuvre dans le modèle. Le simulacre est construit sur une disparité, sur une différence, il intériorise une dissimilitude. C'est pourquoi nous ne pouvons même plus le définir par rapport au modèle du Même dont dérive la ressemblance des copies. Si le simulacre a encore un modèle, c'est un autre modèle, un modèle de l'Autre dont découle une dissemblance intériorisée » (*LS*, 297).

Le « modèle » du simulacre n'est pas le Même, c'est l'Autre, la dissemblance intériorisée, autrement dit la différence intérieure, la différence en elle-même. Le simulacre est différent de lui-même, puisqu'il est bâti sur une différence. Il n'est pas ce qu'il semble être extérieurement. Il produit son image comme un effet optique, extérieur, venu d'un mouvement interne préalable. Chez Platon déjà, « L'Autre (...) n'est pas seulement un défaut qui affecte les images : il apparaît lui-même comme un modèle possible, qui s'oppose au bon modèle du Même » (*LS*, 297). Les termes sont clairs : le bon modèle, pour

Platon, c'est le Même. Le mauvais modèle, c'est l'Autre, la différence. Le simulacre, c'est celui qui prend la différence comme modèle : concept paradoxal, parce que la différence n'est pas une forme fixe, mais mouvement de différenciation. Le simulacre est donc fondé sur un mouvement, un changement, un devenir, plutôt que sur un modèle fixe. Plus encore, il est ce mouvement lui-même, et produit une identité seulement comme effet illusoire.

Le passage suivant résume bien la position de Deleuze :

Bref, il y a dans le simulacre un devenir-fou, un devenir illimité (...), un devenir toujours autre, un devenir subversif des profondeurs, habile à esquiver l'égal, la limite, le Même ou le Semblable : toujours plus et moins à la fois, mais jamais égal. Imposer une limite à ce devenir, l'ordonner au même, le rendre semblable – et, pour la part qui resterait rebelle, la refouler le plus profond possible, l'enfermer dans une caverne au fond de l'Océan : tel est le but du platonisme dans sa volonté de faire triompher les icônes sur les simulacres (*LS*, 298).

Ce qu'il y a « dans » le simulacre, c'est le contenu de l'intuition centrale de Deleuze, celle de l'éternel retour ou de la répétition de la différence : ce mouvement de différer de soi, cette subversion des idées et pouvoirs établis, ce qui esquivé tous les concepts du Même, le devenir-fou. Le simulacre est une manifestation de cette « puissance » intérieure de la différence. La seconde phrase caractérise le fonctionnement de l'ennemi philosophique de Deleuze : celui qui impose du dessus un ordre, une limite, à un devenir libre et sauvage. Le lyrisme de ce passage accentue le côté dominateur et totalitaire de la pensée du Même. Elle emprisonne, refoule, cache, enferme. D'un côté, la différence souterraine et première est libre : totale positivité, affirmation de la vie, et de l'autre, le Même posé comme originaire est totalitaire, totale négativité, pur nihilisme. Il y a chez Deleuze un fond anarchiste jusque dans sa logique du même et de l'autre, jusque dans son ontologie; comme on le verra plus loin. On peut constater que l'ontologie de Deleuze semble présupposer toute une conception de la vie sociale et politique forte : tout ordre imposé du dessus est par définition tyrannique, toute rébellion qui cherche la nouveauté est par définition libératrice et positive. Deleuze semble bâtir son ontologie en vue d'affirmer une éthique anarchiste et esthétique, axée sur la création.

3.3.3 Le fonctionnement du simulacre et « l'effondement »

Je monterai à présent comment fonctionne le simulacre. Pour Deleuze, Platon est celui qui inaugure l'ordre de la représentation. Le renversement du platonisme consiste en une

subversion de cet ordre : faire monter les simulacres à la surface et affirmer leurs « droits » contre les icônes ou les copies. Puisque la différence est « refoulée », cachée sous les identités, les identités ne sont que la surface mince d'une différence profonde. L'idée centrale, pour Deleuze, est : « le simulacre n'est pas une copie dégradée, il recèle une puissance positive qui nie *et l'original et la copie, et le modèle et la reproduction* » (*LS*, 302).

Cette idée a plusieurs conséquences : par exemple, en éthique, il n'est plus possible pour l'individu de chercher sa propre vérité sous la forme d'une authenticité qui serait fixe, par exemple de tenter de se rapprocher d'un idéal intérieur comme si c'était un modèle original auquel il faudrait ressembler. Au contraire, l'intériorité de l'individu n'est plus que divergence et différence : dissolution du moi. En ontologie, il n'y a plus de hiérarchie dans l'être : il n'y a plus de possesseurs en second (ou troisième, quatrième, etc.) d'une identité octroyée par un fondement. Tous les étants existent également, de la même façon, au même « niveau ». Aucun étant ne peut exister « davantage » ou « mieux » qu'un autre, il n'y a pas de privilège ontologique. Ce qui faisait du simulacre un « moindre être », dans la pensée de la représentation, n'a plus cours. Cette « égalité » dans l'être sera détaillée dans la prochaine section, à propos de l'univocité de l'être, mais on peut noter déjà qu'elle découle directement de l'idée du simulacre.

La ressemblance et l'identité subsistent chez Deleuze, mais changent de sens. Elles sont produites comme effets extérieurs. Deleuze intériorise la différence, et repousse toute ressemblance et identité au dehors, à l'extérieur, comme effet. La pensée de l'identité au contraire, pense l'identité comme intérieure, conformité à un modèle intériorisé, et la différence comme extérieure, secondaire. « L'identité subsiste, mais elle est produite comme la loi qui complique toutes les séries, et les fait toutes revenir en chacune au cours du mouvement forcé » (*LS*, 303). L'éternel retour est la façon dont Deleuze conçoit l'identité, l'unité de la réalité : une loi paradoxale qui « fait diverger » (ou répéter) au lieu de faire « converger » dans un résultat identique. Les séries « reviennent » parce qu'elles « diffèrent » à nouveau, sans cesse. Ce qui revient n'est que la différence. « Dans le renversement du platonisme, c'est la ressemblance qui se dit de la différence intériorisée, et l'identité, du Différent comme puissance première » (*LS*, 303). Cette formulation est importante pour Deleuze : il veut changer la signification des termes ressemblance et

identité. Ils se disent encore, mais parlent désormais de la différence, afin d'affirmer la différence, comme je l'ai souligné à propos du devenir, du multiple, du hasard et du chaos.

Deleuze conçoit le simulacre comme « une machine dionysiaque » (*LS*, 303). Le même et la ressemblance sont à présent simulés, le résultat du fonctionnement du simulacre. Deleuze dit que l'identité :

(...) se trouve nécessairement projetée, ou plutôt réjetée sur la différence originarie, et qu'une ressemblance se trouve intériorisée dans les séries divergentes. De cette identité, de cette ressemblance, nous devons dire qu'elles sont « simulées » : elles sont produites dans le système qui rapporte le différent au différent par la différence (ce pourquoi un tel système est lui-même un simulacre). Le même, le semblable sont des fictions engendrées par l'éternel retour. Il y a là, cette fois, non plus une erreur mais une illusion : illusion inévitable (...) (*DR*, 165).

Le simulacre, c'est ce qui « simule », ce qui produit une illusion, mais illusion *inévitable*, qui ne peut faire autrement qu'advenir, car la différence se répète elle-même, et en se répétant, produit un « effet » d'identité. Le simulacre, c'est la différence qui, en se répétant, ne peut faire autrement que « réprojeter » (projeter par la suite, sur ce qui précède) l'identité sur la différence. Voilà comment Deleuze explique la présence de l'identité dans la représentation, voilà pourquoi notre pensée est toujours coincée dans l'illusion. Est-ce que cela signifie que nous devons nous libérer du simulacre, puisque son fonctionnement est responsable de notre mystification? Ce n'est pas le cas : au contraire, c'est en sachant que l'être fonctionne comme un simulacre que nous avons la possibilité de comprendre que la représentation est illusoire. Deleuze croit que l'éternel retour, ou le simulacre, est à la fois ce qui nous enchaîne dans l'illusion et ce qui peut nous en libérer. Il faut être prudent, par contre, avec l'usage du terme « illusion » chez Deleuze : il ne signifie pas « irréel », mais « en devenir », « non fixe ».

L'aspect le plus important et le plus difficile à propos du simulacre se situe ici. La simulation (l'identité) n'est pas pour autant une « apparence » irréelle qui cache une essence stable réelle. C'est la subtilité du concept de simulacre de détruire cette dualité apparence-essence, en étant *à la fois* l'identité simulée et la différence sous-jacente qui la produit. La simulation (l'identité simulée) et le simulacre (la différence sous-jacente qui simule) sont la même chose pour Deleuze. L'un n'est pas plus réel que l'autre, leur « teneur » ontologique est la même : la différence sous-jacente est devenir, la simulation de l'identité, l'apparence

de l'identité, n'est que devenir aussi. Seul le devenir est réel. La représentation est « illusoire » au sens où elle apparaît stable, mais ne l'est pas; mais elle n'est pas « illusoire » au sens où elle n'existe pas. Elle existe, mais comme devenir. La simulation ne cache aucune identité derrière elle, elle n'a pas à être niée ou dépréciée, elle est aussi réelle que la différence sous-jacente : mais cela revient à dire que le seul réel est le devenir. Il n'y a rien de stable, ni dans la représentation, ni en deçà. Si le simulacre n'a pas d'identité fixe, c'est aussi qu'il n'est pas « autre chose » que son identité simulée, que ce qui apparaît comme identité à la surface. L'identité simulée est le produit de la différence intérieure, mais la différence n'est pas autre chose que son produit : autrement dit, l'identité simulée *est* la différence elle-même. L'identité devient pour Deleuze l'expression de la différence, mais la différence n'est pas ailleurs que dans son expression. La différence est sous-jacente seulement au sens de *mouvement sous-jacent*, et non d'identité sous-jacente.

La simulation est la puissance de produire un *effet*, mais Deleuze indique qu'il ne s'agit pas d'effet au sens causal, autrement dit l'effet d'identité n'est pas produit par la suite, selon une causalité située dans le temps, mais simultanément : la différence est toujours déjà masquée par une « surface » d'identité. La simulation est effet surtout au sens de *signe*, tel que sa théorie du signe le définit : l'identité *signale* une différence sous-jacente. C'est aussi un effet au sens de masque, « exprimant un processus de déguisement où, derrière chaque masque, un autre encore... » (LS, 304). Aucune identité derrière l'identité simulée, que de la différence, donc d'autres identités simulées, d'autres masques. « Il s'agit du faux comme puissance, *Pseudos*, au sens où Nietzsche dit : la plus haute puissance du faux » (LS, 303). Le faux comme puissance, que Deleuze appelle aussi le phantasme, est la puissance qu'a la différence de produire de l'identité, de simuler l'identité, donc aussi une puissance esthétique créative.

Deleuze subvertit également la notion de fondement platonicien. Il n'y a plus de modèle, pas même de l'Autre (l'Autre comme modèle détruit l'idée de modèle comme quelque chose de fixe, qu'on pourrait imiter) : la pensée de la différence engloutit, empêche tout fondement de l'être et de la pensée. Il n'y a plus de socle solide, de *grund* : tout s'ouvre et s'effondre. C'est ce que Deleuze appelle l'*effondement*, néologisme basé sur « absence de fondement » et « effondrement ». Deleuze insiste que cette disparition du fondement est un événement positif et joyeux : il s'agit d'une libération du joug du Même, toujours

contraignant et étouffant, car pour Deleuze la vie est une créativité qui ne doit être limitée d'aucune façon. L'effondement joue le même rôle structurel qu'un fondement dans la philosophie de Deleuze, puisqu'il est l'origine de tout, mais comme cette origine n'est pas stable, mais en mouvement, cela revient à dire qu'il n'y a pas d'origine à l'origine, il n'y a pas de commencement, il n'y a que différenciation toujours déjà commencée. Le concept d'effondement sape toute idée de fondement comme identité.

3.3.4 Éternel retour et simulacre

Le concept de simulacre aboutit finalement à l'éternel retour. Pour Deleuze, les deux concepts sont liés : l'éternel retour est « le phantasme unique pour tous les simulacres (l'être pour tous les étants). Il est puissance d'affirmer la divergence et le décentrement. Il en fait l'objet d'une affirmation supérieure » (LS, 306). Le terme de « phantasme » signifie donc la totalité de tous les simulacres qui constituent la réalité, une sorte d'immense machinerie dionysiaque. Penser l'éternel retour, c'est considérer l'univers entier comme un gigantesque simulacre, mais un tel « tout » n'a pas le caractère d'une totalité close, au contraire. Dire que tout est simulacre, c'est dire qu'il n'y a que la différence en ce monde.

Selon Deleuze, l'éternel retour est le concept décisif qui opère le renversement du platonisme, donc la subversion du monde représentatif. Ici, Deleuze distingue un contenu latent de l'éternel retour d'un contenu manifeste, pour expliquer que Nietzsche n'a jamais explicitement caractérisé l'éternel retour comme simulacre. Le contenu manifeste de l'éternel retour, c'est l'éternel retour selon l'identité, conforme au platonisme : l'éternel retour du Même.

(...) il représente alors la manière dont le chaos est organisé sous l'action du démiurge, et sur le modèle de l'Idée qui lui impose le même et le semblable. L'éternel retour en ce sens est le devenir-fou maîtrisé, monocentré, déterminé à copier l'éternel. Et c'est de cette façon qu'il apparaît dans le mythe fondateur. Il instaure la copie dans l'image, il subordonne l'image à la ressemblance (LS, 304).

Il s'agit de l'idée du cycle, selon laquelle il n'y a jamais aucune nouveauté et tout ne fait que se répéter. Deleuze dénonce cette compréhension de l'éternel retour comme étant une idéologie : l'iconologie ou le platonisme, le dogme du Même. Cette pensée aurait perdu le secret d'une vérité plus ancienne. L'éternel retour du Même est une pensée qui s'est dévoyée.

Deleuze dit qu'il faut croire Nietzsche quand il fait de l'éternel retour sa propre idée, « qui ne s'alimente qu'à des sources dionysiaques ésotériques, ignorées ou refoulées par le platonisme » (*LS*, 305). Deleuze suggère implicitement que le contenu latent (et véritable) de l'éternel retour remonte à des traditions perdues. Ainsi, il veut suggérer que l'idée d'un éternel retour du différent n'est pas une invention nouvelle, mais la véritable signification cachée, de tout temps, de l'éternel retour. Il est intéressant de voir que, bien que l'éternel retour du différent soit l'intuition personnelle de Deleuze, il ne veut pas s'en attribuer la paternité. Deleuze l'attribue surtout à Nietzsche, qui aurait dû la redécouvrir dans des sources dionysiaques ésotériques, et ce, malgré que Nietzsche lui-même n'a jamais donné explicitement le contenu latent de l'éternel retour comme répétition de la différence et n'est resté qu'au contenu manifeste de l'éternel retour du « Même qui fait revenir le semblable » (*LS*, 305). L'argument qui permet à Deleuze de dire que l'éternel retour nietzschéen n'était pas le retour du Même repose sur la maladie de Zarathoustra : Zarathoustra n'aurait pas ressenti un tel choc devant une « plate vérité naturelle, qui ne dépasse pas un ordre généralisé des saisons » (*LS*, 305). L'éternel retour du Même est trop banal et plat pour susciter tant d'émoi, à la fois chez Zarathoustra et chez Nietzsche. De plus, Zarathoustra le réfute deux fois, en reprochant à ses animaux de transformer en rengaine « ce qui est d'une autre musique, en simplicité circulaire ce qui est autrement tortueux » (*LS*, 305). Selon Deleuze, l'éternel retour doit donc être autre chose, un contenu latent situé bien plus profond que le contenu manifeste : l'éternel retour du différent, donc l'inverse de l'éternel retour du Même. Au lieu de « il n'y a jamais de nouveauté », « tout est toujours absolument nouveau ». Plutôt que le Même qui fait revenir le semblable, le Différent qui fait revenir le Différent. Autrement dit, rien d'identique ne revient jamais.

Deleuze fait donc de l'éternel retour son propre concept. « Le secret de l'éternel retour, c'est qu'il n'exprime nullement un ordre qui s'oppose au chaos, et qui le soumette. Au contraire, il n'est pas autre chose que le chaos, puissance d'affirmer le chaos. (...) À la cohérence de la représentation, l'éternel retour substitue tout autre chose, sa propre chao-errance » (*LS*, 305). Le néologisme « chao-errance » lie la cohérence, le chaos et l'errance (l'absence de finalité, l'expérimentation créatrice) de l'éternel retour. Le monde a tout de même une certaine unité, mais une unité venue de la différence. L'éternel retour prend des dimensions cosmiques, et devient une pensée de l'être comme nature-simulacre, production incessante de nouveauté.

L'éternel retour comme simulacre détourne également l'idée de sélection présente dans le platonisme. Il ne s'agit plus de sélectionner les vrais prétendants et d'éliminer les faux. Le simulacre a fait en sorte que la sélection du vrai prétendant n'est plus possible : il n'y a plus que des faux prétendants, les identités ne sont que des masques qui cachent d'autres masques, à l'infini. L'éternel retour, le simulacre étendu à l'univers entier, est sélectif, il « fait la différence » (LS, 306), mais tout autrement.

Ce qu'il sélectionne, c'est tous les procédés qui s'opposent à la sélection. Ce qu'il exclut, ce qu'il *ne fait pas revenir*, c'est ce qui présuppose le Même et le Semblable, ce qui prétend corriger la divergence, recentrer les cercles ou ordonner le chaos, donner un modèle et faire une copie. Si longue que soit son histoire, le platonisme n'arrive qu'une fois, et Socrate tombe sous le couperet. Car le Même et le Semblable deviennent de simples illusions, précisément dès qu'ils cessent d'être simulés (LS, 306).

La pensée de l'éternel retour donne le coup de grâce au platonisme. Elle est capable d'*éliminer* le platonisme et de l'empêcher de ressurgir : « Il rend impossible et l'ordre des participations, et la fixité de la distribution, et la détermination de la hiérarchie. » (LS, 303). Grâce au simulacre, il n'y a plus de modèle mais que de la différence qui produit une illusion d'identité : ainsi, l'idée d'un modèle et la hiérarchies de la participation ne tiennent plus la route. Tous les prétendants sont égaux : ils ne sont que des simulacres, et ce qui revient, ce n'est que le simulacre. Selon Deleuze, la seule façon de penser le Même et le Semblable correctement, c'est de les penser comme simulés. Autrement, ils ne sont que des illusions d'essence fixes derrière les apparences, et ces essences n'existent tout simplement pas.

Pour clore cette section, on peut voir comment il est important pour Deleuze de dire que le monde en son entier est *simulacre* : de cette façon, son ontologie explique comment l'identité est produite, et donne aussi le contenu de la pensée qui permet de se dégager de l'illusion de l'identité, donc d'accomplir l'éthique de l'affirmation de la vie. Penser que toute chose est simulacre, c'est se dire que la surface d'identité qu'elle nous présente n'est qu'un masque, le signe d'une différence sous-jacente. Ainsi nous sommes capables de comprendre le monde autrement, de le « lire » ou même le « ressentir » d'une autre façon : les représentations qui semblent être des identités sont comprises et même vécues comme des simulations : la « teneur » ontologique des choses est évanescence malgré leur apparence de solidité. On ne serait plus berné par la machinerie dionysiaque à l'œuvre dans

les choses. Selon Deleuze, réussir à penser les choses de cette façon aurait un effet positif sur le comportement de l'individu.

Deleuze caractérise également le platonisme et sa propre philosophie comme deux modes de destruction, deux nihilismes : celui du factice (la copie de copie) et celui du simulacre (qui remet en question le modèle et la copie).

Car il y a une grande différence entre détruire pour conserver et perpétuer l'ordre établi des représentations, des modèles et des copies, et détruire les modèles et les copies pour instaurer le chaos qui crée, qui fait marcher les simulacres et lever un phantasme – la plus innocente de toutes les destructions, celle du platonisme (*LS*, 307).

Dans ce passage, on voit que Deleuze s'identifie sans problème au nihilisme affirmateur nietzschéen qui doit détruire pour permettre la création nouvelle. La pensée du simulacre, qui permet la pensée de l'éternel retour, est donc à la fois la pensée la plus nihiliste (la plus destructrice, celle qui détruit les identités comme premières) mais également celle qui permet de dépasser le nihilisme et d'enfin affirmer la vie. Penser l'éternel retour consiste une fois de plus sortir de la pensée de l'identité pour rejoindre l'être, cette fois-ci comme simulacre, afin de pouvoir accomplir l'éthique deleuzienne de l'affirmation de la vie, et retrouver une certaine « innocence ». Je passerai maintenant à l'examen du cœur de l'ontologie deleuzienne, l'univocité de l'être.

3.4 L'éternel retour et l'univocité de l'être

Cette section poursuit l'exploration de l'ontologie deleuzienne : l'univocité de l'être est la façon dont Deleuze définit le plus explicitement son ontologie. Celle-ci sera une nouvelle fois examinée dans le but de préciser comment elle permet l'accomplissement de l'éthique de l'affirmation de la vie, à l'aide du concept d'éternel retour. Comment Deleuze conçoit-il l'Être, d'après son intuition principale? Il suffit de le citer : « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être » (*LS*, 210), « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque » (*DR*, 52).

On peut faire deux remarques à partir de ces citations. D'abord, ces propositions ressortent du texte par leur ton extrêmement affirmatif, voire autoritaire. Pourtant, la plupart des assertions de Deleuze, dans *Différence et répétition*, ont un caractère interrogatif ou hypothétique. L'univocité de l'être n'est pas formulée ainsi : elle est toujours une affirmation

tranchante. Il n'y a pas d'autre alternative : il n'y a qu'une seule ontologie valable, toutes les autres sont rejetées d'emblée. Cela montre que cette idée est axiomatique, un point de départ absolu pour Deleuze. Le seul autre concept aussi nettement affirmé est l'éternel retour : indice que ce sont les deux concepts les plus importants de sa philosophie à cette époque. Deuxièmement, Deleuze affirme que la philosophie pour lui *est* l'ontologie : la question de l'univocité de l'être concerne l'enjeu central de la philosophie deleuzienne. L'affirmation de la vie, le but éthique de Deleuze, ne peut s'accomplir qu'en passant par l'ontologie, car elle s'accomplit par une *pensée* qui est aussi pensée de l'être, la pensée de l'éternel retour.

L'univocité de l'être, puisqu'elle est une autre formulation de l'intuition principale de Deleuze, aboutit aussi à l'éternel retour, comme je le montrerai dans cette section. J'examinerai d'abord ce qu'est l'univocité de l'être pour Deleuze, puis ses conséquences à propos des problèmes de la distribution et de la hiérarchie dans l'être, et finalement je présenterai l'histoire de l'univocité de l'être et comment elle culmine avec le concept d'éternel retour de la différence.

3.4.1 L'univocité de l'être

Que signifie « l'univocité de l'être »? Voici la définition la plus succincte que Deleuze en donne :

L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même être : au contraire, les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents, *membra disjuncta*. L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même « sens » de tout ce dont il se dit (*LS*, 210).

Deleuze dit aussi, en termes plus poétiques, « Une seule voix fait la clameur de l'être » (*DR*, 52), « Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants » (*DR*, 389). On peut comprendre les mots « voix » et « dire » comme « expression » ou « déploiement ». Cette affirmation s'oppose à Aristote, qui pense l'être comme équivoque : pour lui, l'être se dit en plusieurs sens, selon plusieurs catégories. Autrement dit, pour Aristote il y a différentes façons d'être, d'exister plus ou moins. Une pierre n'est pas de la même façon qu'un animal ou un humain, ou un dieu. Deleuze n'accepte pas cela. Pour lui il s'agit d'une vision théologique de l'être, et non pas philosophique, puisqu'elle introduit une

hiérarchie qu'il juge inacceptable : il y a des étants qui possèdent plus d'être que d'autres, donc des étants qui dérivent une supériorité du seul fait qu'ils appartiennent à telle ou telle catégorie figée; notamment, l'homme est supérieur à l'animal, les dieux supérieurs aux hommes, etc. Pour Deleuze au contraire, il n'y a qu'une seule « façon » d'être, le mot « être » doit être appliqué à tous les étants de façon égale, selon le même sens. « Être » signifie toujours la même chose, selon Deleuze. On remarque dès le départ une certaine visée éthique égalitaire dans la façon dont Deleuze conçoit l'être.

S'il peut y avoir plusieurs sens, lorsqu'on parle des étants, c'est seulement de façon « formelle » (non réelle, mais seulement conceptuelle, pensée), pas de façon ontologique : « L'important, c'est qu'on puisse concevoir plusieurs sens formellement distincts, mais qui se rapportent à l'être comme à un seul désigné, ontologiquement un » (*DR*, 53). L'être est le désigné, ce qui s'exprime dans les propositions : c'est toujours le même être qui parle, qui s'exprime à travers les choses, mais comme Deleuze le remarquait plus haut, ce n'est pas un être conçu comme « un seul et même », comme une unité fixe, une « chose ». C'est plutôt une seule « voix » (« uni-vocité ») : il donne un seul et même sens à tous les étants, numériquement distincts. L'être est une voix, un *mouvement* qui donne le sens. Deleuze maintient donc à la fois que l'être est ontologiquement le même (un « même » particulier qui n'est pas une unité numérique, une identité), et le sens est ontologiquement le même, en même temps que les étants sont différents les uns les autres et ont des sens différents; mais ces sens différents ne sont pas « ontologiques », ce sont des sens « formels ». Formellement, une pierre est différente d'un être humain, mais ontologiquement, les deux « sont » selon le même sens. Aucun étant n'a de privilège.

Pour comprendre l'ontologie de Deleuze, il faut clarifier le contenu de ce fameux « sens » ontologique qui est toujours le même pour tous les étants. Il s'agit de l'intuition centrale de Deleuze : l'être est la répétition de la différence. Pour la comprendre, il faut aussi distinguer deux « niveaux » dans l'être, les choses actuelles, constituées, qu'on peut distinguer « formellement », par exemple les objets et les individus du monde (les identités, les représentations), et ce qui est sous-jacent, les mouvements de différenciation qui se dissimulent en dessous, c'est-à-dire la véritable réalité pour Deleuze. Le concept de simulacre a montré que les êtres « actuels », constitués, ne sont que des effets de surface de cette différence sous-jacente : ils sont perçus et pensés comme des identités, mais

ontologiquement, ce sont des différences. Les choses actuelles sont effectivement différentes les unes des autres, donc ont des sens formels différents, mais le sens ontologique véritable qui s'applique à toutes, c'est qu'elles sont en vérité des « mouvements de différenciation », ou éternel retour de la différence.

Le passage suivant souligne cette distinction entre les choses constituées et la différence sous-jacente :

(...) quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuants, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du principe d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un « individu » à un autre, circulant et communiquant sous les formes et les matières. (...) l'individuation précède en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué (*DR*, 56).

Autrement dit, l'univocité de l'être se rapporte directement à la *différence* sous-jacente (ce principe transcendantal, plastique), pas à des identités de surface. L'univocité de l'être, ce qui est en un seul et même sens, c'est ce principe caché qui crée et détruit les individus, qui circule d'un individu à un autre selon l'idée de la synthèse disjonctive, bref, c'est le monde de la différence créative situé « sous » les êtres constitués. Ces différences individuantes précèdent dans l'être toutes les identités : il existe un « champ préalable d'individuation dans l'être [qui] conditionne et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles » (*DR*, 57). Les différences individuantes jouent donc le même rôle que les singularités et les multiplicités, pour Deleuze : elles permettent au monde de la différence de ne pas être indifférencié et homogène, de contenir des « zones » uniques et singulières de différences, non équivalentes à d'autres sans être des identités, qui permettent de générer les individus. Dans tout cela, il faut garder à l'esprit que l'être univoque est la différence et se situe à un niveau « sous-jacent ».

Deleuze dit : « l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est « égal » pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales » (*DR*, 53). Les « différences individuantes ou modalités intrinsèques » sont une autre façon de parler des mouvements de différenciation sous-jacents (les intensités ou les simulacres).

Les choses (actuelles) elles-mêmes *ne sont pas égales*, elles sont toutes différentes, parce qu'elles recèlent dans leur fond une différence constituante, elles sont « disjointes et divergentes ». Le monde est multiple. Mais au cœur de ce monde multiple, se cache un « moteur », une « machine dionysiaque » qui produit de la différence (la synthèse disjonctive et le simulacre sont des façons de décrire ce fonctionnement), et ce moteur, lui, est toujours le « même » : il fonctionne de la même façon, *de façon égale*, en différenciant. Pour Deleuze, ce mouvement est l'essence de ce qui est. Ce qui *est*, en un seul sens, dans toutes les différences individuantes ou mouvements de différenciation, c'est justement le fonctionnement de cette différenciation. L'Être se dit en un seul sens, mais ce sens n'est pas une identité, c'est la différence elle-même, la différence productrice. « L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même » (*DR*, 53). En termes simples : la seule chose qui *est*, c'est la différence. On voit ici que l'ontologie de Deleuze est paradoxale : le seul sens qu'on puisse donner à « être », le sens qu'il faut toujours lui donner dans tous les cas, c'est celui de *mouvement*, donc de *devenir*. L'être, c'est le devenir : Deleuze retrouve une fois de plus Héraclite. Le mot « être » signifiant habituellement, en philosophie, ce qui est stable et permanent, penser l'univocité de l'être jusqu'au bout revient, en un certain sens, à détruire l'ontologie traditionnelle. Lorsque Deleuze dit que la philosophie se confond avec l'ontologie, il s'agit peut-être d'une remarque ironique visant à dire que la philosophie véritable, la sienne, détruit les anciennes ontologies de l'identité.

À propos de ce paradoxe d'une ontologie qui détruit l'ontologie traditionnelle, Deleuze dit :

(...) l'être univoque est bien commun, dans la mesure où les différences (individuantes) « ne sont pas » et n'ont pas à être. Sans doute verrons-nous qu'elles ne sont pas, en un sens très particulier : si elles ne sont pas, c'est parce qu'elles dépendent, dans l'être univoque, d'un non-être sans négation. Mais il apparaît déjà, dans l'univocité, que ce ne sont pas les différences qui sont et ont à être. C'est l'Être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. Et ce n'est pas nous qui sommes univoques pour un Être qui ne l'est pas; c'est nous, c'est notre individualité qui reste équivoque dans un Être, pour un Être univoque (*DR*, 57).

Une grande prudence s'impose avec ce paragraphe : subitement, Deleuze semble dire que ce qui *est* réellement pour lui, la différence, « n'est pas ». Mais il veut seulement dire qu'elle n'est pas une identité, qu'elle n'est pas selon la façon traditionnelle de concevoir l'être en tant que stable, fixe. Le « non-être sans négation », c'est une autre façon de parler de la différence créatrice, positive. Elle est « non-être » au sens où elle n'est pas fixe, et elle est devenir, et elle sans négation, puisque c'est une différence positive, créatrice, différence en

soi qui n'est pas différence avec autre chose, qui n'a pas à nier autre chose pour être différente. Au niveau profond, au niveau de l'être lui-même, tout est différence positive. Notre individualité a plusieurs sens, est équivoque (dans le monde actuel, constitué, monde de la surface), mais au niveau profond de l'être, nous sommes toujours à la fois détruits et créés, nous ne sommes que mouvement de différenciation. En résumé, ce qui n'est pas, pour Deleuze, c'est toujours l'identité (en tant que posée comme préalable), ce qui *est* véritablement, c'est toujours la différence pure (créatrice, mouvement de différenciation qui produit une identité, certes, mais comme simple effet illusoire).

3.4.2 Distribution nomade et anarchie couronnée

Je tenterai de voir à présent les conséquences de cette pensée de l'univocité de l'être. Comment permet-elle de dépasser la pensée de l'identité? Dire que l'être se dit selon plusieurs catégories, en plusieurs sens, comme le fait Aristote, c'est inévitablement penser l'être selon des identités préalables. On suppose que les étants doivent être classés selon des catégories abstraites préexistantes : les genres, les espèces. On arrive à une façon de penser l'être qui est hiérarchique : certains êtres sont supérieurs à d'autres, ont plus ou moins d'existence que d'autres. Plus un être est « stable » (identique ou semblable à un modèle divin), meilleur il est : il s'agit d'une conception morale de la réalité. C'est ce qui est inacceptable pour Deleuze dans la pensée de l'identité : elle revient à penser que les identités stables sont supérieures, et les étants différents, qui n'entrent pas facilement dans les catégories, sont inférieurs ou « démoniaques », doivent être tenus à l'écart ou éliminés. Pourtant, pour Deleuze, comme la vie crée sans cesse de nouvelles formes, ces étants qui n'entrent pas dans les catégories sont loin d'être maléfiques, mais sont au contraire les plus positifs, ceux qui expriment le mieux la créativité foisonnante de la vie au lieu de se conformer à des catégories toutes faites. Plus encore, tous les étants sont de tels monstres pour Deleuze : aucun ne peut entrer dans une catégorie fixe. Ces préoccupations presque « politiques » se trouvent transposées au niveau de l'ontologie, dans les problèmes de la *distribution* et de la *hiérarchie*. On peut noter que l'ontologie de Deleuze semble déjà tendre vers une conception particulière de l'éthique : une éthique qui valorise la différence, la dissidence, la créativité artistique, etc.

Deleuze distingue deux distributions possible des étants dans l'être : d'abord, celle de la pensée de la représentation, selon laquelle il y a un « partage du distribué » (*DR*, 53).

Un tel type de distribution procède par déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des « propriétés » ou des territoires limités dans la représentation. (...) Même parmi les dieux, chacun a son domaine, sa catégorie, ses attributs, et tous distribuent aux mortels des limites et des lots conformes au destin (*DR*, 54).

Cette façon de distribuer les étants dans l'être procède d'une façon que Deleuze compare à la « question agraire », à la vie sédentaire. La terre est partagée en lots limités avant que les bêtes puissent y entrer : de la même façon, la représentation pense le monde selon des catégories fixes et limitées au préalable, pour ensuite y faire entrer les étants existants dans le monde. L'identité existe avant la différence, tout est rigide et fixe, pas de place pour le devenir ni pour la complexité réelle du monde.

À cette distribution sédentaire, conforme à l'équivocité de l'être d'Aristote, Deleuze oppose une *distribution nomade*, conforme à l'univocité de l'être. Cette distribution nomadique fonctionne « sans propriété, sans enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui *se* distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises » (*DR*, 54). Cette idée vient de l'organisation nomade des troupeaux d'animaux : « il ne s'agit pas de distribuer la terre aux bêtes, mais au contraire de les distribuer elles-mêmes, de les répartir ça et là dans un espace illimité, forêt ou flanc de montagne » (*DR*, 54). Rien n'appartient à quiconque, mais les étants se répartissent d'eux-mêmes afin de couvrir le plus d'espace possible. « Remplir un espace, se partager en lui, est différent de partager l'espace » (*DR*, 54), c'est-à-dire, en termes ontologiques : « Ce n'est pas l'être qui se partage d'après les exigences de la représentation, mais toutes choses qui se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout) » (*DR*, 54). Autrement dit, ce que Deleuze reproche à la représentation, c'est de découper au préalable l'espace, donc le monde, selon des concepts identiques dictés par une « image de la pensée », une lecture de la réalité non-questionnée, arbitraire et nihiliste, alors que lui conçoit plutôt le monde comme un espace illimité où les choses se répartissent elles-mêmes, sans catégories préalables pour les classer, sans lot de terre délimité à remplir. Les choses sont libres de toute contrainte, foisonnent librement et créent leur propre domaine, comme des nomades qui se répartissent dans un désert vide. Deleuze utilise les termes de « jeu », « d'errance » et de « délire » pour décrire une telle distribution; termes à connotation positive, en lien avec la créativité de la vie. La vie est jeu, errance, délire : et ce jeu à une valeur égale (est univoque), peu importe le « domaine de l'être » (les étants constitués) où se répartit

l'être. Pour Deleuze, l'être est jeu avec lui-même, comme s'il était expérimentation esthétique.

Deleuze dit également que cette distribution est démoniaque (plutôt que divine, comme l'est la représentation), rejoignant le « système de l'antéchrist » dont j'ai parlé précédemment : « la particularité des démons, c'est d'opérer dans les intervalles entre les champs d'action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés » (*DR*, 54). Autrement dit, la créativité du réel, puisqu'elle crée toujours du nouveau, créera toujours des démons, des monstres, des étants qui n'entreront pas dans les catégories toutes faites de la représentation et qui les bouleverseront. La distribution sédentaire essaie d'empêcher cette prolifération créatrice, mais elle ne peut pas y arriver. Deleuze montre encore que la différence est déjà là, sous l'identité, prête à la subvertir. Ainsi, il sera possible pour l'éthique de rejoindre l'être et d'affirmer la vie.

Le second problème à traiter est celui de la hiérarchie dans l'être. Avec l'équivocité d'Aristote, des êtres existent plus ou moins. « Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe » (*DR*, 55). On reconnaît aisément dans cette description le platonisme, tel que nous l'avons défini : le prétendant plus ou moins bien fondé, selon qu'il reçoit une certaine qualité à partir du fondement. Pour la pensée de la représentation, plus un prétendant est bien fondé, plus il est semblable au modèle, plus il occupe une position supérieure dans la hiérarchie de l'être. De plus, la hiérarchie fonctionne en voyant les étants comme rigoureusement délimités.

À cette façon de penser la hiérarchie, Deleuze oppose : « une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance : il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être « saute » éventuellement, c'est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut, quel qu'en soit le degré » (*DR*, 55). On reconnaît dans ce passage l'inspiration spinoziste et nietzschéenne : un être est puissant s'il va jusqu'au bout de ce qu'il peut, s'il n'est pas séparé de ce qu'il peut; la puissance ne signifie pas puissance sur quelqu'un d'autre, mais expression de sa propre puissance. La notion de limite, qui sépare les choses dans la représentation et les maintient sous une loi, n'est plus pensée de cette façon : la limite est quelque chose à dépasser.

Deleuze parle de l'hybris (la démesure) et de l'anarchie des êtres : bref, selon sa façon de concevoir la hiérarchie, les choses sont toutes mues par un mouvement de dépassement de leurs propres limites. C'est une autre façon de comprendre le mouvement de différenciation : les choses sont en métamorphoses, elles ne restent pas fixées à des formes constituées. Il s'agit de ce que Deleuze appelle *l'anarchie couronnée* : plutôt qu'une hiérarchie où un maître, un roi (l'identité) exerce sa puissance pour soumettre la différence, Deleuze pense l'être comme anarchie couronnée : tous les êtres sont *égaux*, ce qui ne veut pas dire que tous sont pareils (au contraire, ils sont tous différents), mais veut dire que tous « portent la couronne », tous sont également « maîtres », puisque toute chose est puissante en tant qu'elle va jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Il n'y a plus de soumission à une loi, un principe, une autorité intériorisée. On voit donc une transposition de l'anarchie politique (« sans Dieu ni maître ») jusque dans l'ontologie, chez Deleuze. En ce sens, son ontologie est déjà « politisée », elle porte déjà en elle l'éthique qui en sortira comme conséquence. On voit bien ici que la pensée de Deleuze forme un cercle : l'ontologie est créée afin de soutenir une certaine éthique, l'éthique vise à affirmer une certaine ontologie comprise comme vérité sur la réalité.

Résultat de la distribution nomade et de l'anarchie couronnée :

Alors les mots « Tout est égal » peuvent retentir, mais comme des mots joyeux, à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal dans cet Être égal univoque : l'être égal est immédiatement présent à toutes choses, sans intermédiaire ni médiation, bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal. Mais toutes sont dans une proximité absolue, là où l'hybris les porte, et, grande ou petite, inférieure ou supérieure, aucune ne participe à l'être plus ou moins, ou ne le reçoit par analogie. L'univocité de l'être signifie donc aussi l'égalité de l'être (*DR*, 55).

Les points importants à retenir : cette égalité est positive, car elle est une libération du joug de l'identité dans la hiérarchie de l'être. Les choses sont égales quant à l'être (elles sont toutes mouvement de différenciation de façon égale au niveau sous-jacent), mais ces choses mêmes sont différentes en tant qu'actuelles, donc inégales formellement, au niveau de la représentation. L'être égal, le mouvement de différenciation, est immédiatement présent à tout moment en toutes choses, il n'y a pas de médiation, de processus qui nécessiterait un temps de développement : les choses sont immédiatement en devenir à chaque moment, elles se tiennent déjà dans le devenir. Elles changent différemment en baignant dans une différence qui est toujours la même. Dire que cet être, cette différence, soit « proximité absolue », c'est dire en même temps que les choses ne sont pas autre chose que cette

différence (comme on l'a vu pour le simulacre). Les choses sont toujours en étant d'hybris, de démesure, elle tendent vers le dépassement d'elles-mêmes, vers la métamorphose. Aucune chose n'est supérieure à une autre selon des degrés de participation comme dans le platonisme.

3.4.3 L'histoire de l'univocité et l'éternel retour

Pour Deleuze, on peut situer, dans l'histoire de la philosophie, trois moments principaux dans l'élaboration du concept d'univocité de l'être : l'univocité *pensée* chez Duns Scot, l'univocité *affirmée* chez Spinoza et l'univocité *réalisée* chez Nietzsche. J'examinerai les deux premières étapes brièvement, mais j'analyserai plus en détail le troisième moment, puisque Deleuze affirme que c'est le concept d'éternel retour qui est l'univocité enfin réalisée : non seulement pensée et affirmée, mais poussée jusqu'à ses dernières conséquences.

Duns Scot pense l'univocité de l'être comme *neutre*, « indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incréé » (DR, 57). Puisque cet être est neutre (et non créateur) et qu'il est indifférent (plutôt qu'être la différence elle-même), Deleuze reproche à Duns Scot d'en être resté à une pensée abstraite de l'univocité. La cause de cet empêchement de penser l'univocité jusqu'au bout est que Duns Scot était chrétien : il ne voulait pas aboutir au panthéisme, opposé au christianisme. En effet, si l'être est partout égal, qu'aucun être n'existe plus qu'un autre et qu'on tente de penser la divinité, celle-ci sera également partout présente : tout est Dieu, formule du panthéisme. Spinoza, le second penseur de l'univocité, n'aura pas de tels scrupules et affirmera le panthéisme.

Selon Deleuze, Spinoza accomplit un progrès par rapport à Duns Scot : « Au lieu de penser l'être univoque comme neutre ou indifférent, il en fait un objet d'affirmation pure. L'être univoque se confond avec la substance unique, universelle, infinie : il est posé comme *Deus sive Natura* » (DR, 58), c'est-à-dire, « Dieu, ou la nature ». Chez Spinoza se retrouve l'idée que les choses (dans son cas, les attributs) peuvent avoir des sens distincts, mais se rapporter à un être unique, qui n'a qu'un seul sens. Chez lui se retrouve également l'idée que les modes qui expriment la substance sont comme « des facteurs individuants ou des degrés intrinsèques intenses » (DR, 59), donc ne sont pas des identités, mais déjà des différences. Le mode est compris comme un « degré de puissance » dont la seule obligation est d'aller

au bout de ce qu'il peut, idée que Deleuze reprend pour décrire les « facteurs individuants » (la différence sous-jacente), comme on l'a vu. Chez Spinoza, « toute hiérarchie, toute éminence est niée, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance » (*DR*, 59). Il n'y a pas d'être qui existe plus qu'un autre. En bref, l'important est que chez Spinoza, l'être n'est plus neutralisé (improductif) comme chez Duns Scot, mais devient expressif (productif), « devient une véritable proposition expressive affirmative » (*DR*, 59). Par contre, Spinoza n'a pas encore atteint la pleine pensée de l'univocité de l'être, qui consiste à la penser à partir de la différence. Il demeure encore une identité préalable. « Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt un objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, *c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition dans l'éternel retour* » (*DR*, 388). Pour que l'univocité de l'être (l'intuition ontologique de Deleuze) devienne affirmation pure (réalisation de l'éthique, libération, création), il faut faire tourner la substance (l'identité) autour des modes (la différenciation). C'est ce que réalise l'éternel retour.

Pour accomplir l'ontologie, il faut ce que Deleuze appelle un « renversement catégorique » ou une autre « révolution copernicienne » dans la pensée, c'est-à-dire ce mouvement de dépasser la pensée de l'identité, d'après laquelle « l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc. » (*DR*, 59) :

Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe *devenu*; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé comme identique (*DR*, 59).

Une telle révolution a un effet important :

Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « répétition ». Aussi bien la répétition dans l'éternel retour consiste-t-elle à penser le même à partir du différent. Mais cette pensée n'est plus du tout une représentation théorique : elle opère pratiquement une sélection des différences d'après leur capacité de revenir ou de supporter l'épreuve de l'éternel retour (*DR*, 60).

Faire l'expérience de pensée de l'éternel retour a un effet *pratique, éthique*, qui nous permet de sélectionner ce qui est issu de la différence, et d'exclure les identités pensées comme préalables. La pensée de l'éternel retour est une épreuve qui permet donc de dépasser la pensée de l'identité. Ce qu'il voit chez Nietzsche, c'est que :

(...) ce qui revient, ce n'est pas le Tout, le Même ou l'identité préalable en général. (...) Seules reviennent les formes extrêmes – celles qui, petites ou grandes, se déploient dans la limite et vont jusqu'au bout de la puissance, se transformant et passant les unes dans les autres. Seul revient ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique. C'est pourquoi l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi (*DR*, 60).

Autrement dit, ce qui revient ne revient pas au niveau superficiel des représentations, mais à un autre niveau. Ce qui revient, ce sont « les formes extrêmes », autrement dit, ce qui se passe en deçà de la représentation, dans ce monde où il n'y a pas d'identité, mais seulement des mouvements. Ces mouvements de différenciation sont toujours extrêmes, violents, excessifs (d'où l'appellation de « devenir-fou »), parce qu'ils ne se stabilisent pas en formes fixes, ils changent tellement qu'ils passent par toutes les formes possibles : c'est la synthèse disjonctive. Ces mouvements de différenciation sont extrêmes, aussi, parce qu'ils vont toujours jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent : la différence pure est une puissance toujours réalisée. La puissance, pour Deleuze, consiste à « pouvoir différer », « pouvoir changer » : or, au niveau sous-jacent les choses sont toujours en changement, donc toujours à un degré maximum de puissance. Le monde est « rempli » par les étants nomades qui se distribuent dans cet espace ouvert. Autrement dit, la forme extrême de ce qui est, la puissance la plus élevée (la « nième puissance ») n'a pas à advenir dans le futur, mais est toujours déjà présente en deçà de la représentation. Conséquence pour l'éthique : il n'y a pas lieu d'attendre l'avènement d'une utopie future, c'est ici et maintenant que nous devons aller chercher la créativité et la positivité.

À propos de l'univocité de l'être et de ce monde d'intensité, Deleuze dit : « L'éternel retour, le revenir, exprime l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés. C'est l'être-égal de tout ce qui est inégal, et qui a su réaliser pleinement son inégalité. Tout ce qui est extrême devenant le même communique dans un être égal et commun qui en détermine le retour » (*DR*, 60). L'éternel retour est l'univocité *réalisée*, c'est-à-dire réelle et accomplie. Le monde sous-jacent de la différence est le monde « extrême », le monde où les degrés de puissance sont réalisés : la différence est à son maximum, à tout moment. Ce monde possède un être commun, le mouvement de différenciation, le fait que la différence se répète. Cet être est la seule chose égale, dans un monde de totale différence : monde qui « a su réaliser pleinement son inégalité » dans le monde actuel (là où les choses ne sont pas égales). Ce monde extrême produit le même

comme effet (« devenant le même »), et toutes les différences communiquent entre elles par résonance, dans une sorte « d'élément » de différence qui revient grâce à cette résonance (grâce au fait que la différence, en se répétant, produit elle-même de la différence en même temps que l'illusion de l'identité, qui n'est, en elle-même, que différence).

Pour résumer toutes ces thèses, Deleuze dit : « L'Être se dit en un seul et même sens, mais ce sens est celui de l'éternel retour, comme retour ou répétition de ce dont il se dit. La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition » (*DR*, 61). Le sens unique de l'être, c'est le retour incessant de « ce dont il se dit », c'est-à-dire du monde sous-jacent des différences intensives. L'univocité de l'être, c'est dire que l'être n'a qu'un sens : il est différence. Il est devenir. La différence créatrice produit sa propre répétition à partir de sa propre puissance (elle est elle-même mouvement de différenciation), et cette répétition est un mouvement qui sélectionne le différent, ne répète que le différent, et exclut l'identité comme origine : l'identité, comme tout le reste, est évanescence et ne vient qu'une fois. Deleuze conçoit l'être comme une sorte de machine à produire la répétition de la différence.

Je tenterai finalement de voir les conséquences éthiques de l'ontologie l'univocité de l'être, en revenant à la question posée dans la section à propos de Kierkegaard et Nietzsche : comment répéter? Comment se libérer de la répétition mécanique, nihiliste? L'hybris serait la réponse. Deleuze dit que chez Nietzsche, l'hybris (la démesure) est le véritable problème des esprits libres, la pierre de touche des héraclitéens. Deleuze formule cela ainsi : « c'est dans l'hybris que chacun trouve l'être qui le fait revenir, et aussi cette sorte d'anarchie couronnée, cette hiérarchie renversée qui, pour assurer la sélection de la différence, commence par subordonner l'identité au différent » (*DR*, 60).

Ce passage exige une attention soutenue, d'abord parce que Deleuze dit que par elle, « l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité » (*DR*, 60), c'est-à-dire que l'ontologie enfin réalisée permet d'accomplir l'éthique d'affirmation de la vie, refermant le cercle de la philosophie deleuzienne. Ce passage est également important parce qu'il contient l'une des rares indications claires à propos de l'éthique de Deleuze, une réponse à la question « que devons-nous faire? », qu'il formule ainsi : comment se libérer des mauvaises répétitions nihilistes pour accéder à la répétition

libératrice? Pour Deleuze, il faut passer par l'hybris : c'est par la démesure que chacun d'entre nous peut trouver « *l'être qui le fait revenir* », autrement dit, c'est ainsi que nous pouvons enfin retrouver l'intensité véritable de la première fois. Il ne s'agit pas, évidemment, de revenir en tant que même, mais de répéter ce qui est le plus intense, le plus créatif, le plus « vivant » dans la vie. Il s'agit d'échapper au nihilisme et à la négation de la vie. Pour « revenir », pour « répéter » (au sens où nous disions, dans la section sur Kierkegaard, que la répétition est un acte, la plus haute action de la liberté, car elle nous libère de la pensée de l'identité), il faut *sélectionner la différence*, car elle seule permet de créer, de se plonger dans les courants créatifs de la vie. Pour sélectionner cette différence, il faut penser quelque chose de très précis, accomplir un acte de pensée, un coup de force : il faut « commencer par subordonner l'identique au différent ». Il faut forcer notre pensée à faire l'inverse de ce qu'elle fait traditionnellement, c'est-à-dire subordonner le différent à l'identique. Il faut inverser notre pensée, renverser notre propre platonisme, opérer une sorte de révolution copernicienne, de conversion (ou une transmutation, pour parler comme Nietzsche), qui agit aussi comme une sélection. Voilà ce qu'est la pensée de l'éternel retour, pour Deleuze : une pensée qui renverse notre pensée et nous plonge dans l'être du devenir.

Cette pensée extrême est une forme « d'hybris », de démesure, parce qu'elle implique qu'on se plonge dans la différence, qu'on cesse de penser à partir de l'identité (la mesure, le stable, l'harmonieux), qu'on abandonne et même détruit toute identité dans notre pensée ; ce qui revient à cesser de penser, à dépasser la pensée. Une telle « plongée » est peut-être très difficile à accomplir, mais selon Deleuze aucune véritable création ne peut se faire sans elle. Sans cette « plongée » dans la différence, on est assuré de rester au domaine de la représentation, de la répétition mécanique, donc du nihilisme. Grâce à cette inversion (que Deleuze nomme aussi « la hiérarchie renversée ») que nous opérons dans la pensée, nous atteignons « l'anarchie couronnée », la possibilité de vivre et de penser selon laquelle toutes les choses sont joyeusement égales, joyeusement affirmées comme issue de la différence créative. Ainsi, la pensée de l'identité est détruite, le nihilisme est vaincu, la vie est affirmée et devient véritablement créative et positive. La philosophie doit opérer elle-même ce changement en nous. Penser véritablement la philosophie de Deleuze, selon lui, la vivre comme une épreuve et pas seulement la comprendre, devrait pouvoir nous changer, nous libérer du nihilisme, nous permettre d'affirmer la vie et de devenir créatifs.

Deleuze dit que « (...) l'éternel retour ne surgit pas en second, ou ne vient pas après, mais est déjà présent dans toute métamorphose, contemporain de ce qu'il fait revenir » (*DR*, 78). L'éternel retour a toujours lieu, à chaque moment : à chaque moment de l'existence, la différence revient et crée, même si nous ne voyons devant nous que des identités. L'éthique deleuzienne signifie qu'il nous appartient de trouver un accès vers cette différence, par l'hybris, autre façon de nommer la pensée de l'éternel retour. Ce passage vers la différence peut s'effectuer également sans la pensée, par ce que Deleuze nomme « l'empirisme transcendantal ». Je terminerai cette section en détaillant ce concept.

L'empirisme transcendantal consiste à appréhender « directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif » (*DR*, 80). Il s'agit de faire *l'expérience des conditions de possibilité de l'expérience elle-même*, et comme chez Deleuze le transcendantal (la condition de possibilité de l'expérience) est la différence, il faut faire *l'expérience de la différence*. Dans le sensible, cette différence ne peut être que *sentie*, elle ne peut pas être représentée, puisque la représentation est toujours le domaine de l'identité. Le monde intense des différences est la « raison » des qualités dans le sensible, ce qui les produit. Il ne s'agit donc pas de faire l'expérience de qualités particulières dans le sensible, mais du *changement lui-même*. Selon Deleuze, en faisant cette expérience immédiate de la différence, en étant attentif au changement pur dans le sensible, nous apprenons ce qu'est le véritable fondement de la réalité : nous le saisissons comme devenir, multiple, hasard, chaos. Surtout, nous apprenons la plus grande vérité, selon Deleuze : « la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence il n'y a rien » (*DR*, 80). Une éthique de l'affirmation de la vie ne peut s'accomplir concrètement que si nous avons une expérience de l'*être* même de la vie, de la différence. L'empirisme transcendantal est cette expérience. C'est par elle que Deleuze croit qu'on peut *éprouver* ou *ressentir* la vérité de son ontologie, et donc comprendre la nécessité de son éthique, car on aura ainsi *sentie* que la vie véritable, la vie intense, la vie qui vaut la peine d'être vécue, est différence.

Je conclurai le développement de ce mémoire en disant que penser l'éternel retour, passer à travers son épreuve, faire l'expérience du transcendantal, faire le vrai mouvement, c'est la même chose que *répéter* véritablement, pour Deleuze. La Répétition est l'accomplissement

de l'éthique deleuzienne, c'est l'acte qui nous permet de sortir de la représentation parce qu'il se calque sur le mouvement que la réalité accomplit déjà. Autrement dit, *l'éternel retour*, la *différence* et la *répétition* font tous référence à la même chose, en mettant l'accent sur des éléments différents. Parler de la « différence en elle-même », c'est mettre l'accent sur l'ontologie, sur le fait qu'il s'agit de l'être tel qu'il est sous la représentation de l'identique : monde de différences pures en mouvement perpétuel, devenir, multiple, chaos, intensité. Parler de « la répétition pour elle-même », c'est insister sur le fait que ce monde sous-jacent, contrairement à la pensée, contient le vrai mouvement, un mouvement de répétition qui sélectionne la différence et fait jaillir une illusion d'identité; c'est aussi parler du mouvement éthique que nous pouvons accomplir pour sortir du domaine de la représentation et plonger dans la différence sous-jacente : répéter comme ultime acte de libération, d'affirmation, de création. L'éternel retour, c'est également la répétition de la différence, mais en tant que « pensée » libératrice. L'acte de répétition est au fond une *pensée*, la plus haute pensée, pensée qui n'est pas représentation théorique mais qui a un effet pratique, éthique, immédiat : elle détruit notre identité et celle du monde, détruit les illusions, nous fait oublier la négativité et produit le véritable mouvement qui nous permet de créer. L'éternel retour met l'accent sur la notion d'épreuve et sur la notion de sélection, sur la capacité de la différence d'expulser l'identité conçue comme origine et donc ce qui nie la vie, dans l'être ou dans la pensée. Ces notions sont des développements de l'intuition centrale de Deleuze : *le monde est vivant*, la vie est différence positive, répétition, devenir, multiple, hasard, chaos joyeux et innocent.

4. Conclusion

Arrivé au terme de mon exploration de la philosophie de Deleuze, je peux maintenant faire un bilan critique en revenant à ma problématique de départ. Avant de débiter, je voudrais répéter que ce mémoire visait à montrer que l'éternel retour de la différence est un concept original de Deleuze, qui répond à ses préoccupations propres, bien qu'il tire des influences de plusieurs penseurs. Nietzsche est le principal, mais d'autres philosophes sont également importants : Kierkegaard et Klossowski comme influences positives; Platon et Aristote comme influences négatives; il serait possible d'inclure également Hume, Bergson, Freud et quantité d'autres penseurs non mentionnés dans ce mémoire. Il est clair maintenant que l'éternel retour deleuzien n'est pas une simple interprétation de Nietzsche : ce qui est en jeu, c'est le cœur même de la philosophie de Deleuze, son éthique et son ontologie.

Tout au long de ce mémoire, j'ai voulu montrer de quelle façon le développement de l'intuition principale de Deleuze, la vie comme éternelle répétition de la différence, conduit à un concept qui permet d'accomplir le but éthique de sa philosophie, l'affirmation de la vie et l'élimination du nihilisme. Je commencerai mon bilan en reprenant ma première question, posée dans l'introduction : sur quelle intuition ontologique Deleuze se basait-il afin de déployer son concept d'éternel retour? Nous avons vu que son intuition principale a été développée de plusieurs façons, comme ontologie d'un monde sous-jacent de la différence pure et de l'intensité où les identités du moi, du monde et de Dieu sont dissoutes, monde de la synthèse disjonctive, monde du simulacre et de « l'effondement », monde des séries divergentes, des distributions nomades et des anarchies couronnées, et finalement, monde sélectif de l'éternel retour. Deleuze nomme son ontologie « l'univocité de l'être ».

On peut constater que ces différentes façons de décrire¹⁶ le monde de la différence, donc la réalité elle-même selon Deleuze, fonctionnent toujours selon le même schéma : le monde de Deleuze a deux « étages », celui sous-jacent ou subreprésentatif de la différence, qui est le monde le plus « réel » et celui, ajouté par-dessus, de l'identité, monde « illusoire » et anthropomorphique. Les deux aspects les plus importants de ce portrait, à mon sens, sont

¹⁶ Deleuze est pleinement conscient que la démarche descriptive est le noyau de l'entreprise phénoménologique, mais il n'emprunte pas cette voie, voulant présenter une autre façon de décrire l'expérience.

les suivants : d'abord, le monde de la différence produit (ou simule) « inévitablement » une illusion d'identité, qui n'est pas séparée « ontologiquement » de la différence, mais seulement « formellement » (c'est l'aspect sur lequel insiste Deleuze en décrivant l'ontologie comme simulacre ou phantasme), et ensuite, cette identité illusoire ne revient pas, elle ne vient qu'une fois, puis est chassée à tout jamais (c'est l'aspect sur lequel il insiste en décrivant l'ontologie comme éternel retour). Deleuze veut accomplir de cette façon une ontologie du devenir, où l'existence d'identités dans la représentation est expliquée en même temps que la notion d'être existant comme « fixe » est détruite, c'est-à-dire dénoncée comme illusoire. L'Être conçu comme différence, devenir et vie, l'Être sélectif qui *produit et détruit* l'illusion de l'identité à la fois, telle est la réalité pour Deleuze. Cette ontologie n'est pas obtenue par dialectique, par argumentation avec d'autres penseurs au terme d'une recherche neutre, mais elle est préalable à toute pensée chez lui : elle est expression de son intuition de base, le moteur même de toute sa philosophie. On a pu voir tout au long de ce mémoire comment cette intuition détermine toujours la pensée de Deleuze : la différence est toujours préalable à l'identité, en toutes circonstances. Cette structure dans son ensemble détermine ce qu'est l'éternel retour de la différence pour Deleuze.

L'ontologie de Deleuze se veut une subversion subtile du platonisme, où se superposaient également deux « étages » : le monde des apparences et le monde des essences. Dans cette ontologie classique, les essences fixes produisent des apparences illusoires, qui ne reviennent pas, et seul le même « revient » ou plutôt demeure, éternellement fixe, dans des Idées conçues comme hors du monde, transcendantes et éternelles. Le monde est perçu comme devenir, mais ce devenir est illusoire et triste, source de souffrance : on tente de le nier en posant un arrière-monde métaphysique stable. Cette façon de penser est nihiliste, selon Deleuze, car la croyance en cet arrière-monde nous conduit à nier la vie. Le point précis où Deleuze fait diverger cette idée, comme je l'ai montré à propos du problème de la souffrance et du sens de la vie, se situe dans l'idée selon laquelle le monde perçu comme devenir doit être nié parce qu'il est source de souffrance. Comme Nietzsche, Deleuze conteste cette idée : non seulement le devenir pour lui n'est pas triste, mais le monde tel qu'on le perçoit, le monde des sujets et des objets, le monde de la représentation, *n'est pas le véritable monde du devenir*. Bien que les choses changent et bougent, dans la représentation, ces changements et ces mouvements ne sont pas les vrais mouvements. La

véritable différence n'est pas dans le monde de la représentation, qui n'a lieu que dans la pensée. C'est l'idée la plus intéressante de Deleuze : le vrai mouvement est beaucoup plus violent, et est situé en deçà, dans le monde subreprésentatif (impossible à représenter, mais qu'on peut *sentir*, lorsqu'on perçoit le changement lui-même dans le sensible, l'être *du* sensible). En deçà, le devenir est si extrême que toute identité est abolie : les choses « sont » des différences en elles-mêmes, elles ne *sont* pas elles-mêmes, mais éternellement autres, et comme chacune est autre, chacune « passe » par toutes par les autres, et vice-versa. En fait, dans ce monde, il n'y a pas de « choses » comme telles, mais chaos, mouvement, métamorphoses. Selon Deleuze, ce monde n'est pas du tout homogène, indifférencié comme le serait le monde éternel et fixe de l'identique. Il est différencié à l'extrême, *différenciant*, mouvement de différenciation. Ici, on touche le plus grand problème de l'ontologie deleuzienne : est-ce qu'un monde de chaos total *peut véritablement être différencié*, c'est-à-dire, non-homogène? Ou une telle chose serait-elle une fiction? Si c'est le cas, la totalité de la philosophie de Deleuze s'écroule-t-elle?

En effet, je crois que les entités dont Deleuze parle pour décrire son monde de la différence et montrer qu'il est bien différencié, c'est-à-dire les singularités, les multiplicités, les intensités, etc., sont *spéculatives*. Deleuze pose leur existence car il a besoin d'une ontologie de la différence pour que son éthique soit valide, mais rien ne peut nous prouver que ces entités existent. Deleuze tente de penser ce qui se situe à l'extérieur de la pensée, hors de la représentation, mais comme il se veut tout de même philosophe, il ne peut que parler de ces entités selon des concepts. Malheureusement, ces concepts demeurent vagues. Une telle stratégie était nécessaire, selon lui, afin de ne pas « enfermer » les concepts de la différence dans des identités fixes. Il semble que Deleuze se contente de *dire* que les intensités ne sont pas des identités : il n'y a donc aucun moyen de les penser autrement que comme des « choses qui changent sans arrêt », du seul fait que la pensée fonctionne par concepts. Autrement dit, la limite de la philosophie de Deleuze est qu'il ne peut que *suggérer* ce que seraient des entités différenciées, non homogènes, hors de la représentation mais tout de même en mouvement, car les décrire plus précisément serait en faire des « identités ». La tentative de créer un système du chaos, effort qui n'était pas étranger à Hegel, semble se limiter pour Deleuze à dire que ce système existe, sans le définir plus en détail. Deleuze multiplie les termes différents pour indiquer ce que *serait* ce monde d'intensités, mais il ne peut jamais vraiment le décrire, autrement qu'en disant « il diffère, il

se répète ». Deleuze use d'un vocabulaire conceptuel de philosophe pour parler de quelque chose qui échappe à la pensée : par moments, on peut se demander si Deleuze n'est pas plutôt un poète qui se déguise en philosophe afin d'« évoquer » un monde chaotique invisible et ineffable. Je crois, par contre, que Deleuze est conscient des limites de sa philosophie, lorsqu'il dit dans l'introduction de *Différence et répétition* qu'« un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction » (DR, 3). Deleuze revendique donc clairement l'aspect « fictif » de sa philosophie. Il est nietzschéen, donc plutôt indifférent à la question de savoir si son système est « prouvable ». Sa philosophie est une expérimentation qui essaie de créer, à partir d'une intuition de la réalité, un système conceptuel qui doit surtout permettre de soutenir une éthique particulière.

Par contre, pour un philosophe qui cherche la *vérité*, accepter la philosophie de Deleuze consiste en ceci : accepter que le monde de différences pures qu'il dépeint est non seulement possible, mais *existe* véritablement. Or, les entités spéculatives que Deleuze utilise pour prouver que son monde chaotique n'est pas indifférencié ne peuvent pas tout à fait convaincre. Mais un problème plus grave encore pour la réussite de la philosophie de Deleuze peut être soulevé : si la différence absolue mène à un chaos indifférencié, *alors rien ne la distingue d'une identité fixe*. Aucun tiers ne permet de trancher. Un lieu de différence infinie pourrait devenir identique à un lieu de différence nulle : imaginons une image où chaque point change de couleur sans arrêt, à une vitesse presque infinie. Cette image nous paraîtra totalement uniforme : il est même possible de dire qu'il n'y aura aucune différence entre elle et une image uniforme. Grave problème pour Deleuze : est-ce que la différence absolue (le changement total, incessant, à vitesse infinie) n'est pas la même chose que l'identité absolue, c'est-à-dire, l'homogène, l'indifférencié? Qu'est-ce qui permettrait alors de distinguer l'identité absolue de la différence absolue? Dans ce cas, la philosophie de Deleuze se confondrait avec ce qu'elle veut critiquer, le platonisme. On pourrait penser que le platonisme renversé ressemble finalement au platonisme comme une image en miroir. Au fond, c'est le fait que l'expérience soit toujours déjà conceptualisée qui rend difficile la distinction entre l'identité absolue et la différence absolue. Pour Deleuze, ce qui permet de trancher, c'est l'*expérience*.

Une façon de décrire la différence entre le platonisme et le deleuzisme serait de dire que pour le Platon de Deleuze, la représentation est trop changeante, trop en devenir : il vit ce devenir comme déchirement, source de souffrance. Pour Deleuze, la représentation est *trop fixe*, et croire qu'en elle se jouent de véritables luttes, c'est se faire bernier par l'illusion, ce qui est aussi source de souffrance. Nous arrivons donc à une conclusion paradoxale : pour Platon comme pour Deleuze, le monde de la représentation, le monde *où nous vivons le plus souvent*, le monde de notre vie et de notre pensée quotidienne, est monde de *souffrance* et *d'illusion*. Ce monde est souffrant et illusoire pour Platon, parce qu'il est devenir et non pas identité éternelle et stable, et pour Deleuze, parce qu'il est trop identique, pas assez en devenir, pas assez chaotique, multiple, divergent. Le platonicien remontera vers un principe unique, il cherchera la réconciliation, le deleuzien cherchera la dissolution dans la différence absolue. D'un côté comme de l'autre, la représentation est vécue comme un « ennemi ». Comme nous venons de soupçonner que la différence absolue de Deleuze est peut-être équivalente à l'identité absolue, nous touchons un problème grave. Deleuze est-il plus platonicien qu'il ne le croit, son renversement du platonisme revient-il au même? L'ontologie de Deleuze est-elle aussi fictive que le platonisme le serait, produit-elle un « sous-monde » comme le platonisme produit un « arrière-monde »? En effet, si une identité absolue est une abstraction métaphysique, la différence absolue ne le serait-elle pas elle aussi? La dissolution dans la différence doit nous apporter la joie exactement comme la réconciliation dans l'unité : n'est-ce pas la même chose? Dans les deux cas, n'est-ce pas la joie qui est visée?

Pour répondre à ces questions, je ferai un bilan de l'éthique deleuzienne. Même si Deleuze semble croire véritablement que son ontologie de la différence représente ce qu'est la réalité, nous pouvons aborder cette question autrement. L'important pour Deleuze, en bon nietzschéen, n'est pas de savoir si son ontologie est *vraie* ou non. La fiction pour lui n'a pas de connotation négative. L'important est de se demander quels seront ses effets pour la *vie*, ses effets éthiques (chez Nietzsche également, la *vie* est la valeur la plus importante, plus importante même que la *vérité*). Comme je l'ai mentionné, le problème majeur avec le platonisme, selon Deleuze, est que poser un arrière-monde stable conduit à nier le devenir, donc la vie. Le problème grave, ce n'est pas que le platonisme soit « faux » ou « métaphysique » (qu'il croit dans des illusions), c'est que la croyance en ces illusions a des effets dommageables pour l'existence, et conduisent à *nier la vie*. Le platonisme recherche

une réconciliation hors du monde, hors de la vie. Le platonisme conduit à se détourner de cette vie, à la nier. C'est la forme de vie réactive qui découle du platonisme que Deleuze récuse. C'est pourquoi Deleuze cherche à renverser le platonisme à l'aide de sa pensée de l'éternel retour. Que cette pensée soit « fictive », et son ontologie spéculative, importe peu à Deleuze, parce qu'il s'inspire avant tout d'une expérience ou d'une intuition sur la nature de la réalité : l'être du sensible *est* différence, selon lui.

Deleuze, contrairement à la pensée de l'identité, cherche à affirmer la vie et à nier ce qui la nie, à nier le nihilisme. Il s'agit de la réponse à la seconde question que je posais dans l'introduction de ce mémoire : quel est le but de l'éternel retour deleuzien? J'ai tenté de montrer tout au long de ce mémoire que Deleuze traque une « motivation » nihiliste dans la pensée de l'identité et veut la remplacer par une motivation affirmative. L'éternel retour est le concept qui a cette fonction pratique chez Deleuze : il permet à la fois l'affirmation de la vie comme créativité foisonnante et le dépassement du nihilisme. Il est à la fois la pensée sélective et l'être sélectif, c'est-à-dire le mouvement de l'être comme répétition de la différence. L'éternel retour apparaît donc, en fin de parcours, semblable à une « fiction » infraphysique, qu'il faudrait penser afin d'affirmer la vie, contre la « fiction » des essences métaphysiques platonicienne. Deleuze semble suggérer que le plus important n'est pas la vérité, mais l'affirmation de la vie. Pour ma part, je crois que la possibilité de penser correctement l'éternel retour tel que Deleuze l'expose, nécessite de « croire » en son ontologie; il faut croire que le monde est véritablement tel que Deleuze le décrit : différence en soi, chaos, etc. Autrement, la fiction reste spéculative et ne peut avoir aucune influence réelle sur notre vie. C'est la faiblesse de la pensée de Deleuze : elle ne peut finalement convaincre que des gens qui croient déjà que le monde est devenir, mais surtout que l'identité est *totalitaire*. En effet, toute l'argumentation de Deleuze à propos de son ontologie repose sur un argument : *l'identité ne peut pas produire la différence*. L'identité est « morte », elle ne produit rien. Seule la différence peut produire de la différence, et produire un effet illusoire d'identité. Pourtant, d'autres philosophies (le néoplatonisme, par exemple) ont conçu l'identité (l'Un) comme productrice, donc devaient sûrement la penser autrement que comme « fixe ». Le néoplatonisme ne concevait-il pas l'Un comme une fontaine jaillissante, pas du tout comme une identité simple et stérile, mais plutôt une unité débordante, dont tout émane? L'ennemi philosophique de Deleuze, « l'identité », est-il aussi nihiliste et totalitaire qu'il le dit? Ou est-ce une fiction qu'il invente, un homme de paille

facile à attaquer et utile pour affirmer une conception de la vie particulière, *anarchiste* et *esthétique*? Il faudrait pouvoir comparer la philosophie de Deleuze à la tradition qu'il combat, afin de voir si sa subversion est véritablement justifiée, mais d'après moi, l'usage « subversif » que Deleuze fait de tous les philosophes dont il parle conduit à penser que c'est surtout l'affirmation de son éthique qui compte pour lui. Par contre, cette éthique, selon Deleuze, est bel et bien fondée sur une expérience de la réalité telle qu'elle est vraiment : la réalité est *devenir*.

Pour déterminer si la philosophie de Deleuze nous convient ou non (donc si son ontologie nous convainc et nous permet d'accepter son éthique), il faut se demander si son intuition de la réalité s'accorde avec notre expérience. Avons-nous, nous aussi, l'intuition que la réalité est dans son essence même, différence et surtout, que cette différence est *positive*, *affirmative*, *créatrice*? La seule chose pouvant possiblement nous convaincre, c'est ce que Deleuze appelle l'empirisme transcendantal : pouvons-nous véritablement faire l'expérience, dans le sensible, de l'être *du* sensible, de la différence en elle-même? Cette expérience peut-elle avoir valeur de révélation sur la vérité ontologique du monde, et ainsi, en nous permettant de croire à une ontologie de la différence, nous permettre aussi de penser l'éternel retour comme affirmation de cette ontologie, et donc de traverser son épreuve et de l'accomplir comme acte éthique? On n'est pas loin de la mystique ici, c'est-à-dire d'une expérience de la vérité de la réalité qui échappe au langage. Autrement dit, ce n'est pas la philosophie de Deleuze qui pourrait nous convaincre de la vérité de son ontologie, mais l'expérience elle-même. Sans cette expérience, l'acceptation de son éthique est un choix individuel, mais si cette expérience est la nôtre également, son éthique s'impose de façon incontournable.

Finalement, il est possible d'examiner la valeur de l'éthique deleuzienne. Est-elle suffisante pour guider l'action humaine? L'éthique de Deleuze est centrée sur une notion unique : le plus important pour la vie, au niveau de l'être comme au niveau de l'individu, est la *créativité*. Deleuze est indifférent à la question du bien et du mal ou plutôt, il associe le « bien » à l'identité totalitaire et nihiliste qui tente de contenir la différence créative de la vie. À l'inverse, la différence aurait été comprise, dans l'histoire, comme injustement maléfique. Pour cette raison, Deleuze décrit intentionnellement et avec ironie sa philosophie comme « diabolique », système de l'antéchrist, etc. La plus haute valeur pour

Deleuze n'est pas le bien, mais la *vie*, comme ce qui crée sans cesse de la *nouveauté*. Pour Deleuze, ce qui enchaîne la vie est toujours mauvais, la vie libérée de ses entraves est toujours bonne. Deleuze présuppose qu'une vie libérée créera toujours de la nouveauté, même si celle-ci est triviale, et que cette nouveauté sera toujours bonne ou du moins meilleure que la stagnation dans le même. La conservation est conçue comme toujours mauvaise : on peut se demander si la philosophie de Deleuze ne vise pas avant tout une sorte d'*esthétisation de la nouveauté*. Comme *Différence et répétition* fut publié en 1968, on peut croire que cette philosophie est datée : notre monde capitaliste ne fonctionne-t-il pas justement grâce à l'attrait de la nouveauté? La nouveauté n'est plus perçue ou thématifiée de façon subversive, aujourd'hui. Autre lacune possible : Deleuze conçoit la liberté exclusivement comme « libération du joug de la pensée de l'identité », ce qui inclut également toute forme de pouvoir établi. Deleuze est anarchiste : il refuse toute autorité transcendante, que ce soit dans l'être, dans la pensée ou dans le monde social. Son éthique semble suggérer que se libérer de toute forme d'autorité est nécessaire pour produire la joie et l'affirmation de la vie. Avant tout, l'éthique de Deleuze semble être une éthique pour *artistes*. Il dit d'ailleurs que pour lui, la vie n'est pas un phénomène moral ou religieux, mais *esthétique*. Deleuze glorifie l'ivresse et la perte de l'identité personnelle car cela favorise la créativité. La frénésie de la nouveauté subversive comme valeur suprême est conforme à l'art d'avant-garde du siècle précédent, qui tentait avant toute chose d'innover à tout prix, mais ces avant-gardes tournent désormais à vide. On pense par exemple au fameux « carré blanc sur fond blanc » de Malevich : comment continuer de subvertir la peinture, après une telle tentative? Le changement dans l'existence que l'éternel retour veut effectuer réussirait surtout à nous rendre créatifs, mais ne répond pas à la question classique de l'éthique en tant que « vie bonne » : être créatif n'est pas nécessairement suffisant pour bien vivre. L'éthique deleuzienne aura surtout une valeur pour les créateurs artistiques, philosophiques ou scientifiques qui désirent sortir des sentiers battus et innover, mais elle semble plutôt limitée pour l'individu qui cherche des règles de conduites précises, puisqu'elle ignore complètement le problème du bien et du mal. L'éthique deleuzienne n'a que peu à dire face au problème de la violence ou contre les dérives du capitalisme : elle se contenterait de dénoncer tout ce qui est négatif dans la vie en disant que le joug de l'identité est responsable. Deleuze ne donne aucune indication des changements réels que pourrait produire sa philosophie, sinon que notre vie sera « plus créative » et « plus joyeuse ». En

fin de parcours, la recherche d'une éthique deleuzienne peut s'avérer décevante : elle semble insuffisante comme guide de l'action humaine.

Pourtant, l'éthique de Deleuze me semble tout de même importante, et ce pour une raison précise : sa philosophie vise à nous rappeler que le monde qui nous entoure est *toujours nouveau*. L'être humain, coincé dans sa pensée abstraite la plupart du temps, a tendance à perdre de vue cette vérité. Je crois finalement que l'intuition de la réalité de Deleuze, l'expérience de l'être *du* sensible qui sert de fondement à la fois à son éthique et à son ontologie, n'est pas quelque chose de mystique ou de mystérieux, mais s'accorde avec une expérience que nous pouvons tous faire à certains moments de nos vies, lorsque nous sentons que *quelque chose a changé*. Le changement est ressenti comme quelque chose de positif, de libérateur : on croyait que tout resterait identique, mais tout peut changer encore. C'est la révélation que chaque moment de notre vie est entièrement différent des moments qui précèdent. Chaque moment est un nouveau commencement. Croire que nos actes sont répétitifs, monotones, c'est être bernés par la pensée abstraite de l'identité : en réalité, rien ne se répète, sinon la différence. Autrement dit, l'identité ne vient qu'une fois et ne revient plus jamais. Je crois que cette idée, si elle est comprise et *ressentie* pleinement, peut véritablement donner de la joie : ce qui nous rend malheureux dans la vie, les idées fixes douloureuses, les mauvaises habitudes, les mauvais souvenirs, ne sont pas « réels », ne sont que des illusions d'identité. Ce qui semble lourd, fermé, oppressif dans la vie est, ontologiquement, évanescant, fuyant, illusoire. On peut s'en dégager. Faire l'expérience du *nouveau* dans le sensible ou penser l'éternel retour, c'est voir que la vie est toujours ouverte, jamais close et déterminée entièrement. Rien n'est définitif et ne le sera jamais. L'éthique de Deleuze, finalement, n'est peut-être pas tant une éthique *pour* artistes qu'une façon d'esthétiser l'éthique, de créer une philosophie pratique où l'éthique se joint à l'esthétique. La créativité ne serait pas seulement créer des œuvres, mais se créer soi-même également : faire de sa vie une œuvre d'art, c'est-à-dire devenir ouvert au fait que le monde est toujours nouveau, apprécier sa propre vie avec l'intensité d'une « première fois ». Deleuze ne vise pas à nous dire *comment agir*, mais suggère une voie vers une action plus ouverte, attentive au fait que l'expérience est toujours nouvelle.

En ce sens, le but éthique de la philosophie de Deleuze est véritablement libérateur. Comme Nietzsche, il se veut l'annonciateur d'une bonne nouvelle, qu'il résume ainsi : « Tout est

égal! », « Tout revient! » (*DR*, 388). Bien sûr, si on comprend bien la pensée de Deleuze, on voit l'ironie de ces formules : tout est égal signifie que tout est toujours différent; tout revient signifie que tout ce qui revient, c'est la différence, et jamais l'identité, qui est abolie à jamais. « Tout est toujours nouveau », « Tout est devenir et rien d'identique ne revient jamais » sont également des formulations justes de la bonne nouvelle deleuzienne. Selon Deleuze, voilà ce qu'est la réalité, la vie véritablement affirmée, la victoire sur le nihilisme : l'ontologie et l'éthique à la fois, l'éternel retour de la différence. À nous d'accepter ou non cette bonne nouvelle.

Bibliographie

Oeuvres de Deleuze

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

Deleuze Gilles, *Proust et les signes*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002.

Oeuvres de Nietzsche

Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Garnier Flammarion, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971.

Nietzsche, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974.

Nietzsche, Friedrich, *L'antéchrist suivi de Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1990.

Autres œuvres philosophiques

Kierkegaard, Sören, *La Reprise*, traduction de Nelly Vialanex, GF Flammarion, Paris, 1990.

Commentaires

Badiou, Alain, *Deleuze, La clameur de l'Être*, Paris, Hachette Littératures, 1997.

Bouaniche, Arnaud, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007.

Colloque de Royaumont, *Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

DeLanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, London, Continuum, 2002.

Gualandi, Alberto, *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 1998.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze, An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Williams, James, *Gilles Deleuze's difference and repetition, a critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh university press, 2003.

Zouravichbili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.