

Séminaire
« Deleuze et la question du virtuel »
(David Lapoujade)

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne
U.F.R. Philosophie
17, rue de la Sorbonne
75231 Paris Cedex 05

Axel Schubert :

**La question de la métaphysique dans l'interprétation de
l'éternel retour nietzschéen par Deleuze**

16 mai 2002

mail[AT]axel-schubert[DOT]de

Abréviations

- FP F. Nietzsche, *Fragments posthumes* (des Œuvres philosophiques complètes), Gallimard, 1982, classés par ordre chronologique selon l'édition Colli-Montinari.
- EH *Ecce Homo*, éd Gallimard.
- GS *Le Gai Savoir*, ibidem.
- HTH *Humain, trop humain*, ibidem.
- Za *Ainsi parlait Zarathoustra*, ibidem.
- N G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962.
- DR G. Deleuze, *Différence et Répétition*, P.U.F., 1969.

Introduction

La métaphysique est mise en question – elle l’a toujours été. L’introduction du terme était déjà douteuse. « Métaphysique » pourrait indiquer simplement la position des livres aristotéliens *derrière* ceux de la physique est. Mais, la fondation de la discipline marque aussi le début d’une critique fondamentale des premières théories métaphysiques qui se développaient en Grèce antique. La critique accompagne la « philosophie première », comme l’a nommée Aristote dans ses livres métaphysiques, depuis l’époque sceptique jusqu’à aujourd’hui. Un représentant éminent de la tradition critique au XIX^{ème} siècle fut Friedrich Nietzsche.

La pensée nietzschéenne veut être non seulement antimétaphysique, mais aussi critique de la culture et des valeurs modernes. Nietzsche se présenta comme le « penseur au marteau ». Parallèlement à cette volonté destructrice, sa philosophie comporte des aspects constructifs : la volonté de puissance, le surhomme, l’éternel retour. Ce dernier était pour lui la pensée la plus importante. Grâce à elle, il pensait acquérir la connaissance la plus profonde des événements du monde. Malgré l’exigence nonmétaphysique de Nietzsche, la totalité de cette pensée est une première marque métaphysique. On peut voir que Nietzsche, en s’employant à l’éternel retour, rentre souvent dans le sillage de la métaphysique.

Gilles Deleuze fut un grand admirateur de la pensée nietzschéenne. Elle a eu une influence considérable sur sa propre philosophie. Mais, il n’adopta pas la position antimétaphysique. Sans se ranger explicitement dans une tradition précise de la métaphysique, il n’hésita pas à se consacrer aux questions concernant cette discipline. Rien d’étonnant, donc, à ce qu’il découvre un aspect métaphysique dans la pensée nietzschéenne. Cela dirige son interprétation de cette pensée et il explique l’attention qu’il a portée à ce penseur extraordinaire. L’éternel retour est un exemple éclatant de l’adaptation de la pensée nietzschéenne à celle de Deleuze.

La question centrale de ce travail sera donc de savoir ce qui se passe quand un philosophe métaphysique interprète la pensée d’un antimétaphysicien. Ce sera de montrer comment il est possible qu’une pensée sans être ambitieuse dans la discipline de la métaphysique puisse fonder une pensée évidemment métaphysique. L’éternel retour semble ainsi être une charnière importante entre les deux philosophies. Peut-être peut-elle éclaircir le passage entre ces deux positions contraires.

1. Qu'est-ce que l'éternel retour nietzschéen ?

Comme l'ensemble de la philosophie nietzschéenne, la pensée de l'éternel retour est publiée de différentes manières. On la trouve dans les ouvrages autorisés par Nietzsche et dans les fragments posthumes. Mais, cela ne veut pas dire que Nietzsche présente une argumentation claire et précise de cette pensée dans ses ouvrages autorisés, dont les notes des œuvres posthumes sont la préparation. Au contraire, ceux-là ne sont que de vagues indications présentées dans un style plus littéraire que philosophique. En revanche, dans les fragments posthumes, l'éternel retour se présente comme l'essai d'une fondation argumentative et scientifique. En tout état de cause, la recherche d'une définition de l' « éternel retour », parce qu'elle sera infructueuse, doit être abandonnée.

1.1 L'éternel retour dans les publications

Nietzsche décrit la pensée comme « grande » et « insondable » dans quelques rares passages de ses ouvrages. On trouve une esquisse de la notion dans la deuxième *Considération inactuelle* où il discute la valeur d'une cosmologie comparable à celle des pythagoriciens. A part cette indication et quelques mentions isolées dans *Par-delà bien et mal* et *Ecce Homo*, l'éternel retour est surtout présent dans *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*.¹

Au début du troisième livre du *Gai Savoir*, publié en 1882, Nietzsche propose une description du monde qui inclut un moment répétitif et éternel. Selon le titre de l'aphorisme n° 109 « *Mise en garde* », il désapprouve la plupart des énonciations qui d'habitude représentent la disposition cosmique. Parmi les termes en question, on trouve l' « organisme », la « machine », le « but », la « loi de nature », la « matière » ou « Dieu ». Nietzsche nous invite à éviter ce type de terminologie lorsque nous tentons d'expliquer le monde ou l'univers.

Ce qu'on peut dire en « dédivinisant » la nature, c'est qu'elle a un caractère chaotique en même temps qu'elle comporte une nécessité absolue. Tout ce qui apparaît comme ordre ou structure sont des exceptions. Ils ne forment pas de lois mais ils sont des règles (nécessaires) d'un jeu ou d'une horlogerie qui « répète éternellement son mode qui jamais ne saurait mériter le nom de mélodie » (GS, V, 138).

¹ Je cite l'édition Colli-Montinari : F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1982 (sigle, tome, page).

Plusieurs aphorismes plus tard – à la fin du quatrième livre – Nietzsche présente, de manière dramatique, la dimension éthique de la pensée. La conséquence d'une telle imagination pour chacun d'entre nous serait comme un « poids lourd » sur toutes nos actions. Chaque fois il nous faudrait nous poser la question : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois » (GS, V, 232), car chaque action se répèterait éternellement.

Deux réactions à une connaissance de l'éternel retour seraient imaginables pour Nietzsche. Soit on maudit ce discernement et le « démon » qui l'a apporté, soit on l'affirme et on idolâtre le messager de cette nouvelle effrayante. A l'époque du *Gai Savoir*, Nietzsche n'est pas sûr de la réaction idéale. Mais, la plupart des caractéristiques de cet aphorisme renforce l'impression qu'il s'agit plus d'une charge écrasante que d'un soulagement pour la vie quotidienne.

C'est la raison pour laquelle l'aphorisme suivant est intitulé « *incipit tragœdia* », ce qui signale de nouveau le caractère négatif que Nietzsche donne à son intuition. On le retrouve comme titre du dernier aphorisme de la première édition du *Gai Savoir*. Il est presque identique au premier prologue du *Zarathoustra*. Les deux se terminent par la signature « Ainsi commença le déclin de Zarathoustra » (GS, V, 233 et Za, VI, 22)². Le cinquième livre du *Gai Savoir* ne paraîtra qu'après *Zarathoustra* en 1887 dans une deuxième édition. Dans son prologue, Nietzsche relativise son point de vue. Ce qui était une tragédie, avant d'avoir publié *Zarathoustra*, peut donc être vue comme une parodie : « *Incipit parodia*, cela ne fait aucun doute... » (GS, V, 22). *Zarathoustra* confirme, une fois de plus, que même une pensée fondamentale et profonde, comme l'est celle de l'éternel retour, doit être perçue dépendamment de la perspective respective.

Ainsi parlait Zarathoustra est non seulement l'ouvrage principal de Nietzsche³ mais aussi celui dans lequel on peut trouver une véritable proclamation de la pensée de l'éternel retour. Ce qui transparaît à quelques reprises dans le scénario du déclin, surchargé de métaphores et d'allégories, est plus clairement exprimé dans les chapitres « *De la vision et de l'énigme* » et « *Le Convalescent* » où l'on peut mieux déchiffrer cette pensée.

Zarathoustra est présenté comme le prophète qui doit, entre autres, annoncer le « surhomme » et « l'éternel retour ». Synthétisant la langue des Évangélistes et des dithyrambes, Nietzsche décrit son protagoniste comme un prophète fragile et quel-

² Les traductions françaises se distinguent.

³ Cf. EH, VIII, 241.

que peu ignoré. Il souffre physiquement de la pensée de l'éternel retour. Chaque fois qu'il tente de l'annoncer, il tombe malade. C'est pourquoi il décide de raconter son secret infectieux sous la forme d'une énigme : « la vision du plus solitaire. » (Za, VI, 175)

Dans la première partie de l'énigme, Zarathoustra rapporte la façon dont il dominait l' « esprit de pesanteur » qui s'asseyait tel un nain sur son épaule. Il l'avait chassé de son épaule d'une voix forte et courageuse : « Nain, à nous deux ! » (Za, VI, 176) Le courage est le demi-frère fort de la volonté et figure un antidépresseur efficace contre le pessimisme déprimant de l'éternel retour. Puis Zarathoustra raconte au nain la parabole du « portique Instant » :

« Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout.

Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant – est une seconde éternité » (Za, VI, 177)

Le nain tire une conclusion de cette parabole : le temps est un cycle. Mais Zarathoustra ne donne pas son accord. Il est plus important que toutes les choses soient nouées, c'est-à-dire qu'entre elles règne une certaine causalité ou, plus précisément, une nécessité absolue comme cela est proclamé dans *Le Gai Savoir*. Ainsi, le temps n'est plus un cercle mais un chaos gigantesque de plusieurs cercles attachés.

La seconde partie de l'énigme montre le triomphe définitif sur l'aspect pessimiste et nihiliste de l'éternel retour. Cette fois, Zarathoustra raconte l'histoire d'un jeune berger qui risquait d'être étouffé par un serpent noir et lourd. Il suivit le conseil de Zarathoustra et arracha la tête du serpent. Tout à fait changé, le berger éclata de rire ce qui apparaît comme une catharsis complète. Voilà l'autre remède contre le pessimisme et nihilisme : le rire.

Jusqu'ici Nietzsche s'occupe surtout des aspects pathologiques et personnels de sa pensée insondable. Sans expliquer la teneur théorique et scientifique, il présente un prophète personnellement affecté d'une intuition sur la corrélation des choses et leur réapparition éternelle. Ainsi, avant de savoir ce qu'est l'éternel retour, le lecteur connaît déjà ses conséquences et des antidotes.

« *Le Convalescent* » est le chapitre-clef de l'explication zarathoustraienne concernant sa pensée de l'éternel retour. Il commence avec la crise la plus grave

depuis qu'il a attrapé cette pensée. Dans la première partie du chapitre, Zarathoustra essaye de l'annoncer. Néanmoins, il arrive à peine à se présenter comme le « porte-parole du cercle », qu'il s'effondre de nausée. Des tirets se substituent à la parole. En essayant d'exprimer une expérience individuelle, Nietzsche atteint la limite du langage conceptuel. Les tirets terminent cette première partie du chapitre.

Au début de la deuxième partie, Zarathoustra lutte avec la mort pendant sept jours. Commence alors l'articulation de la pensée – cela ni en termes conceptuels ni par Zarathoustra même. Les animaux, un aigle et un serpent, qui ont accompagné Zarathoustra depuis le début de son déclin savent déjà ce que leur ami n'ose pas dire. Leur discours allégorique et figuré expose la pensée de l'éternel retour :

« Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refleurit, à tout jamais court l'an de l'être.

Tout se brise, tout se remet en place ; éternellement se rebâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout à nouveau se salue ; éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être.

A chaque instant l'être commence ; autour de chaque ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité. » (Za, VI, 239)

La variabilité des métaphores du cercle confère au texte un rythme qui le fait entrer dans une atmosphère de musique : il s'agit là d'une chanson où la signification des mots laisse la place aux qualités musicales. L'éternel retour n'est toujours pas exprimé mais il est joué avec des objets linguistiques. Zarathoustra les interrompt. Il avertit qu'ils font une « rengaine » de sa pensée. L'éternel retour n'est pas une répétition monotone de toutes les choses ni de tous les hommes. L'idée d'une telle monotonie le déprime et le dégoûte.

Les animaux essayent une deuxième fois de se faire le porte-parole du prophète frêle. Ils parlent de la « grande année du devenir » (Za, VI, 242) dans lequel tout revient éternellement et dans lequel tout a toujours été. Même Zarathoustra serait un des « nœuds de causes » dans la nécessité absolue et éternelle du monde. Mais cette fois-ci encore, il ne donne pas son accord. Alors que son déclin se termine avec les derniers mots des animaux, il s'enferme dans son silence. Il donne ainsi un signe clair contre toute autre tentative d'objectivation de la pensée.

1.2 L'éternel retour dans les fragments posthumes

Parmi les ouvrages de l'auteur Friedrich Nietzsche, les fragments posthumes tiennent aujourd'hui la partie la plus volumineuse. Dans les notes des années quatre-vingts on trouve plusieurs passages concernant la « pensée des pensées » (FP, V, 365). En général ils datent de l'époque de l'inspiration en 1881 et des années après la publication d'*Ainsi parlait Zarathoustra* en 1885. Il s'agit d'un conglomérat de phrases singulières, parfois renvoyant les unes aux autres ou de passages cohérents et argumentatifs. Souvent ils se répètent en variant les mots.

Même si les publications donnent souvent l'impression d'avoir pour auteur un homme sans beaucoup de sympathie pour la science, Nietzsche offre dans ses notes quelques passages dans lesquels il s'essaye à une argumentation logique et scientifique. En fait, il avait, en secret, l'intention de vérifier sa pensée avec les méthodes de sciences positives et de la logique. Trois fois il détaille une liste de thèses et d'arguments qui doivent offrir une preuve de son intuition de l'éternel retour.

En Août 1881, au cours d'une promenade dans la montagne d'Oberengadin, Nietzsche note ses premières idées concernant l'éternel retour. Plus tard, dans la rétrospective de l'*Ecce homo*, il décrira ce moment comme celui d'une première inspiration extatique et infectieuse.⁴ Les premières associations sont celles qu'il reprend dans *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* : Des questions existentielles et personnelles se posent à tous ceux qui prennent la pensée au sérieux. La répétition éternelle de chaque action transforme la vie en un « poids lourd ».

Peu après, Nietzsche transcrit son intuition sur les questions physiques et cosmologiques. Il combine l'idée d'une répétition éternelle des choses avec quelques considérations concernant la constitution du monde d'un point de vue physique. La conception du monde nietzschéen dans ces notes se compose de trois éléments principaux : des quantités de *force* (1), d'un *chaos* sans ordre (2), d'une *nécessité* absolue (3).

1. Le monde de l'éternel retour est un monde de forces, le concept de force ayant une signification très vaste. Quand Nietzsche parle de force, il faut entendre les éléments du monde et le monde entier. Elles sont des grandeurs finies et du mouvement éternel du tout. Aussi, parle-t-il des « situations de force » que représentent ces situations cosmiques et qui, en tout, s'accumulent à une « force de Tout ». Tout

⁴ Cf. EH, VIII, 306-310.

cela est la construction théorique d'un monde endogène des forces. Puisque les forces singulières sont finies, ce monde de forces est, en premier lieu, quantitatif. La qualité n'est qu'un moment passant, remplacé constamment et complètement par un autre : « Il y a aussi peu de *formes* que de *qualités*. » (FP, V, 368)

2. Quant à l'organisation, Nietzsche fait une distinction entre le monde entier – ou l'univers – et les choses qui se constituent dans le monde. Cette fois-ci, il n'y a pas de parallélisme dans la description. Comme il l'exprime dans *Le Gai Savoir*, il déteste l'idée que le monde soit un « organisme ». Ce mot est exclusivement réservé pour ce qui se passe *dans* le monde. La société, par exemple, peut être un organisme et dans la société peuvent se former des organes. Mais, comme les qualités, les organismes ont un caractère éphémère. Et, dans la mesure où l'univers doit être éternel, il ne peut être un organisme. Au lieu de cela il est un chaos éternel des forces : « *Chaos sive natura* » (FP, V, 387). Tout mot définissant un ordre qualitatif, comme « organisme », « forme », « mécanisme » ou « machine », n'est pas utile pour expliquer hollistiquement le monde. Le monde tout entier est une relation chaotique des forces.

3. On serait loin du compte si l'on pensait que cette relation des forces correspond à une causalité. Nietzsche doute qu'il ait régné des lois mécaniques et d'une causalité totale et mesurable sur le monde, comme le suppose la physique moderne. Il lui semble plus probable que la mécanique moderne résulte d'une « irrégularité » ou d'une « stupidité originelle » (FP, V, 427) et qu'elle pourrait tout aussi bien être remplacée par une autre. Cette position critique provient d'une lecture sur la théorie du « déclenchement de forces » de Robert Julius Mayer. Selon celle-ci, les relations des causes et des effets ne sont pas forcément mesurables et peuvent être totalement asymétriques. Une cause minuscule peut avoir un effet énorme, ce que montre l'explosion de gaz détonnant. Par conséquent l'univers nietzschéen n'est pas fondé sur une loi mécanique mais sur une « nécessité absolue » (FP, V, 389). Le concept de la nécessité est un terme aussi général que la force. Elle s'étend sur tout : le monde considéré en gros et un détail.

Au milieu des thèses qui portent sur la force, le chaos et la nécessité, Nietzsche note une argumentation qui doit démontrer scientifiquement sa théorie des forces. Cette argumentation réapparaîtra dans les fragments posthumes quelques années plus tard. Dans les notes du printemps de l'année 1885, on trouve un long paragra-

phe qui la reprend, mettant l'accent sur quelques-uns de ses points.⁵ Finalement en 1888 Nietzsche développe une argumentation semblable, mais plus détaillée qui s'intitule « *La nouvelle conception du monde* ». Il y rediscute ses arguments afin de prévenir les objections possibles.⁶

Dans les trois passages, des conditions semblables mènent à une même conclusion : l'éternel retour. Des prémisses que la somme des forces, la « force de Tout », est définie et que le temps est infini, Nietzsche tire la conclusion que toute combinaison des forces, toute « situation de force », se répète éternellement. Même si, de temps en temps, ce syllogisme a été mis en doute,⁷ on peut montrer, avec une certaine dépense argumentative, qu'il est scientifiquement et logiquement valide.⁸ Dès lors, il reste à résoudre les problèmes concernant l'infinité du temps et l'infinie divisibilité des nombres entiers. Nietzsche connaissait quelques-unes des critiques qui menaçaient sa théorie des forces. Mais, à l'exception des commentaires polémiques, il ne s'intéressait pas à les résoudre. Certes, dans ses notes, Nietzsche donne des intuitions scientifiques considérables. Mais, celles-là ne sauraient suffire à être une preuve rigoureusement scientifique. C'est la raison pour laquelle elles ne resteront que des fragments inédits. Nietzsche était imbu de la validité de sa pensée sans avoir de preuve scientifique. Aussi, se contentait-il d'un travail littéraire en pesant la valeur éthique et existentielle de sa pensée.

De temps en temps, Nietzsche s'inscrit dans un discours métaphysique quand, par exemple, il décrit la pensée et la doctrine de l'éternel retour. Dans le chapitre « *Le Convalescent* » les animaux de Zarathoustra chantent la « roue de l'être », l'« an de l'être », la « maison de l'être » et l'« anneau de l'être ». Les métaphores circulaires et généralisantes doivent préciser l'« être » et le joindre à l'éternel retour. Il y a une multitude de possibilités pour le symboliser. Mais, puisque Zarathoustra n'acquiesce pas à cette « rengaine », les animaux corrigent leurs mots. L'« an de l'être » devient la « grande année du devenir ». De toutes les métaphores reste celle

⁵ Cf. FP, XI, 287-288.

⁶ Cf. FP, XIV, 149-150.

⁷ Deux critiques très connus sont ceux de Georg Simmel et d'Arthur Danto. Cf. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche, Gesamtausgabe*, Suhrkamp, 1995, tome X, pp. 396-397 et A. Danto, *Nietzsche as philosopher*, Macmillan, 1967, pp. 200-213.

⁸ Oskar Becker était le premier à apporter la preuve scientifique de l'éternel retour. Cf. O. Becker, « *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr* », dans les *Blätter für Deutsche Philosophie IX* (1935/36) pp. 368-387. La recherche la plus profonde est celle de Günther Abel. Cf. G. Abel, *Nietzsche*, Walter de Gruyter, 1998, pp. 187-246, 377-438

du temps. L'Être rigide se transforme en devenir dynamique. Zarathoustra se tait après cette correction. Peut-être est-il content.

Ces indications d'une réflexion métaphysique s'éclairent dans les fragments posthumes mentionnés. Dès les premières notes concernant l'éternel retour, Nietzsche examine quelle est la conclusion qu'il peut tirer quant à la relation entre être et devenir. Il doute que l'éternel retour puisse être une pensée de l'être. Il préfère comprendre tout comme en devenir. Ses convictions fondamentales, la *mort de Dieu* et l'*infinité du temps*, interdisent de parler de l'être. Si Dieu est mort, il n'y a plus de créateur du monde. Par conséquent il n'y a plus de moment initial depuis lequel le monde *est* quelque chose : « *Le cours circulaire n'est rien du devenu* » (FP, V, 371). Ce que Nietzsche appelle l'infinité du temps « passé » signifie la même chose : S'il n'y a pas de début au temps, il n'y a pas de moment à partir duquel le monde est devenu quelque chose, chose qu'il *est* encore.

L'infinité du temps, aussi, contredit toute conception téléologique. Nietzsche passe en revue le même argument avec, toutefois, quelques variations :

« Si le monde avait un *but*, il devrait être atteint : s'il avait pour le monde un (non intentionnel) *état final*, il devrait être également atteint. Si le monde était absolument capable de persistance et jusqu'à se figer, et qu'il n'y eût dans son cours qu'un seul instant d' « être » au sens rigoureux, il ne pourrait plus y avoir de devenir, donc non plus de pensée ni d'observation aucune d'un devenir. » (FP, V, 419)

En 1885, il reprend cette note de l'année 1881 presque mot à mot. Encore met-il l'Être entre guillemets. Quand il reprend cet argument en 1888, le discours métaphysique s'efface même entre parenthèses :

« Si le monde pouvait se figer, se dessécher, dépérir, devenir *Néant*, ou s'il pouvait atteindre un état d'équilibre, ou s'il avait un quelconque but qui puisse inclure la durée, l'immuabilité, l'« une-fois-pour-toutes » (bref, en termes de métaphysique : si le devenir *pouvait* déboucher dans l'être ou dans le néant), cet état devrait être atteint. » (FP, XIV, 149-150)

Il est inimaginable que le monde ait un début. L'idée qu'il y ait une fin est également extrêmement douteuse. Comment doit-il devenir quelque chose ? Après l'éternité du temps qui est déjà passé, il avait toute possibilité à le devenir. Il bouge et change encore. Donc, il devient encore. Il reste à savoir si Nietzsche parle de la métaphysique classique dont l'heure de naissance remonte à la Grèce antique quand il parle de l'Être et du devenir. Le fait qu'il mette l'Être entre guillemets ou entre

parenthèses fait supposer qu'il s'agit d'une réserve et que les signes lexicographiques ont une signification particulière pour le maniement nietzschéen de la métaphysique.

2. L'interprétation deleuzienne de l'éternel retour

L'influence de la philosophie nietzschéenne fut au moins aussi importante pour la pensée deleuzienne que celle de Bergson ou Spinoza. *Nietzsche et la philosophie* fut un des premiers livres de Deleuze. Les conquêtes de cette étude font leurs entrées dans son premier grand livre : *Différence et répétition*.⁹ Même si, avec le temps, le nom de Nietzsche disparaît des textes deleuziens, sa pensée est toujours présente. Pour la « philosophie de la différence »¹⁰, sa pensée précoce, comme la dénomme Deleuze lui-même, l'éternel retour est de grande importance. Le titre de *Différence et répétition* le fait pressentir. Mais déjà dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze développe les résultats les plus importantes de son interprétation de l'éternel retour nietzschéen.

2.1 L'éternel retour et la répétition

Quand Nietzsche met sa digression métaphysique entre parenthèses ou entre guillemets pour la séparer de l'autre discours, Deleuze la met, lui, au centre de l'attention. En se mettant à interpréter l'éternel retour, Deleuze se sert dès le début du vocabulaire douteux. Dans les premiers chapitres de *Nietzsche et la philosophie*, il a en vue de scruter la grande importance que Nietzsche attache au devenir. L'histoire de ce concept ramène à Héraclite qui est l'auteur que Nietzsche accepte comme ancêtre du Zarathoustra, le « maître de l'éternel retour ».¹¹

Les deux pensées décisives d'Héraclite sont : « L'être n'est pas, tout est en devenir » et « l'être est l'être du devenir en tant que tel » (N, 27). Elles sont inséparables, elles ne forment qu'une seule pensée : elles sont en fait deux dimensions de la même idée. Le devenir est le seul mode, le mode propre au monde. S'il y a un Être,

⁹ Je cite les éditions P.U.F. de *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition* (sigle, page).

¹⁰ C'est très fréquent dans DR. Cf. par exemple p. 44.

¹¹ Cf. EH, VIII, 288.

c'est l'être du devenir. L'Être n'est pas au-delà du devenir. Au contraire, le devenir est au-delà de l'Être.

Or, le processus de devenir est un conflit entre naître et mourir. Il y a une répétition périodique de ces deux antagonismes. Ce qui naît doit mourir, et ce qui meurt doit naître. Car il n'y a pas d'au-delà, pas de négation qui pourrait contenir le mort, il va aussi se renverser. Deleuze préfère ainsi parler de « revenir ». L'être du devenir, l'être de ce qui est en devenir est, en fait, en revenir. Voilà la liaison directe à l'éternel retour. S'il y a un être, il serait revenir:

« *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. » (N, 28)

En ce sens, Héraclite est un des penseurs les plus proches de Nietzsche. Aucun autre ne pensa, en même temps, le devenir et le chaos, c'est-à-dire aucun autre ne pensa le devenir sans le soumettre à une loi. Le Fleuve et le Feu servent également de métaphores à la raison de l'univers. L'éternel retour est exactement cette noncausalité qui fonde le monde sans être une loi.

Après avoir souligné l'origine pré-socratique de l'éternel retour, Deleuze entre dans les deux aspects centraux de cette pensée : l'aspect *cosmique et physique* (1) et l'aspect *éthique et sélectif* (2). Le premier traite du monde des forces dont résulte le deuxième.

1. La pensée nietzschéenne des forces et leurs rapports est d'abord une pensée de quantités. Cela n'exclue pas qu'il y ait aussi des qualités ce que Deleuze voit très clairement quand il interprète cette pensée. Le concept de la force est celui d'un rapport d'une force à une autre. Cela exige qu'elle soit plurielle : Il n'y a non pas une seule force mais plusieurs. Parmi elles, il y a les dominantes et les dominées.¹² La différence de quantité cause le partage en forces dominantes et forces dominées. Donc, chacune comporte un élément différentiel. Chacune se distingue de l'autre avec laquelle elle est en rapport. Soit elle la domine, soit elle est dominée par elle. Les forces se rapportent aussi quantitativement que différemment.

La différence quantitative correspond à la qualité des forces. Quand deux forces se distinguent au sujet de leur quantité, cette distinction leur attribue à cha-

¹² L'espèce de l'homme, par exemple, est pour Nietzsche une « pluralité de forces » parmi lesquelles il y a des « commandants » et des « obéissants ». Cf. FP, XI, 190.

cune leur qualité. Quantité, en ce sens, est toujours différence de quantité : La différence quantitative d'une force est sa qualité. Ce qui est important pour Deleuze c'est que la quantité n'est ni réductible à la qualité ni à l'égalité. Il faut envisager les deux faces de la médaille : différence quantitative *et* qualité. Elles n'existent ni l'une sans l'autre et réciproquement. L'égalité, pourtant, abandonne en même temps la différence quantitative qu'elle fait disparaître la qualité.

En ce qui concerne la qualité, la pluralité des forces se limite à un rapport bilatéral : « actif et réactif sont les qualités des forces. » (N, 48) En général, Deleuze caractérise les forces actives comme dominantes mêmes si elles sont imperceptibles. Ce sont les forces réactives – celles qui obéissent et qui restent passives – qui permettent de découvrir que les forces se rapportent les unes aux autres : Elles permettent de découvrir l'existence des forces en générale. En régulant les impulsions provoquées par les forces actives, elles ne perdent point leur qualité. Elles conservent et complètent les mécanismes que l'on observe entre les différentes forces.

L'élément différentiel de la force est le point de départ de l'aspect cosmique et physique de l'éternel retour souligné par Deleuze. En effet, l'éternel retour est, d'abord, un refus de la physique des identités et de la stabilité. Il ne se contente ni de la thermodynamique ni d'une théorie mécaniste puisque ces deux théories posent l'identité au centre de sa conception : la première la plaçant dans l'état final, la seconde entre l'état initial et l'état final. Dans les deux cas, le devenir est interrompu par un être, chose impensable selon la doctrine de l'éternel retour.

Deleuze avance ici l'argument métaphysique si bien caché entre parenthèses par Nietzsche : Ces deux conceptions de la science de la nature retombent toutes deux dans l'Être tandis que l'éternel retour persiste dans le devenir pur et réclame ainsi un principe nouveau : celui « de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence. » (N, 52) L'éternel retour est une conception antistable, antifinaliste et nonéquilibrée. Toute identité, tout être, le stabiliserait, lui donnerait une fin et l'équilibrerait.

Le nouveau principe nous force à penser le devenir comme « instant qui passe ». Il n'a pas pu commencer et il ne peut pas finir de devenir. En ce sens, l'éternel retour doit être pensé comme une « synthèse du temps » (N, 55). Les dimensions du temps sont les fondements du devenir retournant. Comme toutes les choses sont liées (« nouées ») dans la nécessité absolue, les dimensions du temps le sont dans l'éternel retour. Passé, présent et avenir coexistent dans l'instant, ce qui

rend possible qu'il passe et qu'il fasse place à un autre instant. Dans l'instant, le présent est présent et déjà passé ; dans l'instant, il est présent et encore à venir. De cette manière, l'éternité s'actualise – comme éternel retour. C'est pourquoi Zarathoustra parle au nain du « portique Instant » dans son énigme : Devant et derrière la porte remonte l'éternité. Voilà pourquoi la porte devient aussi éternité : Elle est le moment synthétisant le temps.

L'éternel retour explique le problème du passage de l'instant et, par conséquent, celui de la dynamique des forces. L'élément différentiel du temps est lié directement à l'élément différentiel de la force. Le devenir est le mouvement du temps aussi bien que le devenir actif ou passif des forces. L'éternel retour est la synthèse du temps et, par conséquent, des forces.

En effet, la dimension qualitative des forces ne s'exprime pas comme devenir actif et réactif. Le mot « devenir » est accentué unilatéralement : « le devenir des forces apparaît comme un devenir-réactif. » (N, 72) La dynamique des forces est dominée par un devenir-réactif. Mais, l'utilisation du terme « dynamique » ne saurait exprimer le devenir-réactif. Il s'agit plutôt d'un empêchement mutuel des forces réactives, « les unes empêchent les autres d'être agies » (N, 130). De cette manière, les forces réactives bloquent les forces actives, elles triomphent en les séparant de leur pouvoir. Elles soustraient des forces actives ce qu'elles peuvent, leur qualité d'être actives. On ne peut donc pas simplement définir la force active comme dominante et la force passive comme dominée : les forces passives peuvent être dominantes.

L'objection à une telle conception est évidente : Comment les forces réactives peuvent-elles être dominantes si, au fond, elles sont dominées ? Même si la domination des forces passives est plus un empêchement qu'une transformation, le problème reste de savoir pourquoi, après tout, il existe des forces actives. Un autre complément à la théorie nietzschéenne répond à cette question : la volonté de puissance.

Jusqu'ici tout rapport entre les forces était potentiel. La capacité des forces à être actives – ou passives – était une possibilité qui demandait un intérêt et un engagement interne. « La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut. » (N, 57) Si l'éternel retour est la synthèse des forces et du temps, la volonté de puissance est son principe. Elle est la genèse interne des forces qui distribue leurs différences quantitatives et leur qualité. L'action et la réaction sont des « moyens ou ins-

truments de la volonté de puissance qui affirme et qui nie » (N, 61). L'affirmation et la négation correspondent, donc, aux forces actives et passives. En utilisant les forces actives ou passives, la volonté de puissance devient affirmation ou négation. Si active et passive sont des qualités de la force, affirmative et négative sont celles de la volonté de puissance.

Même quant à l'asymétrie des qualités, on peut mettre la force et la volonté de puissance en parallèle; en effet, en sens inverse. L'affirmation sait maintenant s'imposer : Tandis que la négation nie ce qui diffère, l'affirmation affirme sa différence :

« Au lieu de s'affirmer soi-même, et de nier par simple conséquence, les forces réactives commencent par nier ce qui est différent d'elles, elles s'opposent d'abord à ce qui ne fait pas partie d'elles-mêmes. » (N, 63)

Du fait que la négation ne s'adresse qu'à ce qui se diffère, c'est-à-dire à l'affirmation, elle est toujours secondaire par rapport à l'affirmation. Celle-là, d'abord, s'affirme elle-même, c'est-à-dire qu'elle commence par elle-même et affirme qu'elle se diffère de la négation. De cette façon, elle établit constamment sa qualité différentielle tandis que la négation oppose cette qualité. On verra que c'est ainsi que les forces réactives peuvent être dominées. Quand la volonté de puissance est affirmative, elle est un devenir-actif qui agit sur les forces réactives. Quand elle est négative, elle est un devenir réactif, empêchant et bloquant.

On peut appeler le devenir-réactif un devenir nihiliste. Ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique : voilà des figures nihilistes qui représentent la victoire du réactif. Elles sont des formes de la négation qui « qualifie la volonté de puissance comme nihilisme ou volonté de néant. » (N, 72-73) En même temps, elles représentent la condition humaine de l'époque où vécut Nietzsche. Pour lui, elles fondent et constituent l'humanité dans l'homme. Il prend conscience d'un devenir de plus en plus nihiliste de l'histoire humaine. Ses observations du présent et de l'histoire le font douter de cette condition humaine. Zarathoustra la présente comme écœurante. Deleuze, d'un point de vue plus logique, va même plus loin : L'homme réactif met une contradiction dans l'éternel retour (N, 74).

2. Cela s'explique grâce au deuxième aspect de l'éternel retour, l'aspect *éthique et sélectif*. L'éternel retour est une pensée éthique parce qu'elle donne à la volonté une règle rigoureuse. Elle fait de la volonté une « synthèse pratique », c'est-à-

dire elle exige que tout ce qui est voulu se doit d'être voulu éternellement. La volonté ne doit pas seulement vouloir cette fois-ci, une seule fois. Elle la doit vouloir encore plusieurs fois dans l'avenir, répétée infiniment. De cette manière, l'éternel retour opère une double-sélection. La première fait revenir tout ce qui est voulu et élimine « tout ce qui tombe hors de l'éternel retour, elle fait du vouloir une création » (N, 78). L'éternel retour fait vouloir chaque action non seulement au présent, qui disparaît au fur et à mesure dans le passé, mais aussi éternellement dans l'avenir. En voulant l'action aussi dans le futur, le vouloir devient vouloir entier et les « demi-vouloirs » sont éliminés.

La deuxième sélection se consacre à la volonté nihiliste : Que se passe-t-il quand la volonté veut les forces réactives ? C'est cette volonté qui accable Zarathoustra dans la « la vision du plus solitaire », et c'est la deuxième sélection qui est finalement l'aspect salubre de la pensée lourde. Deleuze souligne que pour Nietzsche l'éternel retour fait partie du nihilisme. Il est sa « forme outrancière » parce qu'il le complète en même temps qu'il le détruit. La volonté nihiliste est le devenir-réactif universel, c'est-à-dire qu'elle conserve les forces réactives : la vie faible, l'homme petit, le ressentiment, même l'idéal ascétique.

Or, quand cette volonté est mise en relation avec l'éternel retour, elle devient destructrice « *parce qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes.* » (N, 79) Le devenir-réactif s'est appliqué à lui-même et a donc subi une transmutation. Les forces négatives, conduites au néant, deviennent des forces actives. Le processus d' « auto-destruction » est une destruction active des forces réactives. Voilà la deuxième sélection : « l'éternel retour produit le devenir-actif. » (N, 80) Lors de la négation la plus profonde, l'éternel retour la transmue en affirmation d'elle-même. C'est pourquoi Deleuze parle d'une contradiction dans l'éternel retour : Il est affirmation de la négation et convalescence par auto-destruction.

Finalement, Deleuze, là aussi, retrouve le langage métaphysique. Même s'il utilisait dans la digression concernant le monde des forces une autre terminologie, la sélection effectuée par l'éternel retour peut, elle, être reformulée dans le discours métaphysique. Quand l'éternel retour fait du devenir-réactif un devenir-actif, c'est à cause d'une contradiction ontologique. Deleuze définissait l'éternel retour comme l'être du devenir. Néanmoins le seul devenir qui peut avoir un être est le devenir-actif. C'est la « volonté de néant » qui voulait devenir réactif. Mais, il serait contradictoire de dire qu'il a un être : Le néant n'est pas.

L'être, mais également le devenir sont mono-directionnels. Dire que le devenir-réactif reçoit de l'être ou qu'il devient devenir-actif revient à la même chose. L'éternel retour « en tant qu'ontologie sélective [...] affirme cet être du devenir comme « s'affirmant » du devenir-actif. » (N, 81) La récursivité de l'éternel retour correspond à la récursivité de l'affirmation du devenir-actif. La négation du devenir-réactif, en tant que rapport externe, est toujours secondaire, – et donc éliminé.

2.2 L'éternel retour et la différence

Le chapitre précédent a laissé ouvert un aspect qui pourrait sembler contradictoire s'il restait sans explication. Deleuze montre que Nietzsche, dans sa conception du monde physique, refuse l'identité. Pour lui, l'identité signifie l'Être. Tous les deux concepts, cependant, symbolisent un état d'équilibre et d'arrêt. Or, pourquoi Deleuze affirme-t-il que l'éternel retour est l'*être* du devenir ? Qu'est-ce que l'être du devenir, sauf une contradiction de la pensée nietzschéenne ? Dans le passage susmentionné concernant l'argument anti-identique, cette proposition est apparue à côté d'une autre : L'éternel retour est la (re)production du divers, la répétition de la différence. Le rapport entre ces propositions s'explique par le rapport entre l'éternel retour et la volonté de puissance.

Rappelons-nous : La volonté de puissance utilise la différence des forces comme moyen pour l'affirmation et la négation. La différence des forces est en même temps qualité. Etant donné la différence quantitative, les forces peuvent être actives ou passives. La différence quantitative et la qualité sont distribuées par la volonté de puissance et (re)produites par l'éternel retour.

Or, c'est en vertu de la différence des forces que la volonté de puissance se différencie aussi. Elle peut être affirmation ou négation. Mais, sous l'influence de l'éternel retour, elle ne diffère que d'elle-même. Elle est aussi excluant qu'universelle. Puisque la différence n'est pas subordonnée à l'identique, elle est une « différence sans négation » et, en tant que telle, une « différence pure » (DR, 2). Puisqu'elle n'est pas une opposition ou une contradiction, elle est purement positive, c'est-à-dire affirmative. Elle est toujours en rapport avec d'autres différences : elle est différence de différence. La différence est donc un concept très universel : Tout est différence ou, comme le dit Deleuze, « tout baigne dans sa différence » (DR, 313). Il y a d'ailleurs un lien immédiat entre différence et affirmation.

Cette relation entre différence et affirmation est, selon Deleuze, un côté du caractère double-sélectif de l'éternel retour. Il ne fait réapparaître que le différent. L'identité est écartée. De même, en étant inhérent à l'affirmation de volonté de puissance, la sélection élimine la négation. Il reste que l'affirmation comme « affirmation de différence » (DR, 343). L'affirmation dispose d'une profondeur que la négation ne pourra jamais atteindre. On peut dire que la négation se meut horizontalement, vers l'affirmation, tandis que l'affirmation se meut verticalement, en elle-même. Mais la puissance de l'affirmation transforme la profondeur en hauteur. L'affirmation fait grandir et monter ; la négation fait petit et décliner. C'est pourquoi l'affirmation peut surmonter la négation et que Deleuze constate :

« Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence. » (DR, 74)¹³

Compte tenu de cette transcription deleuzienne de la théorie nietzschéenne – une transcription selon laquelle il n'y plus d'identité –, le lien entre différence et affirmation est un lien direct et donc *différentiel*.

En premier lieu, donc, il n'y a qu'un rapport affirmatif des différences. Ce rapport fait d'abord apparaître la qualité de la force ; puis il permet de vaincre les négations. Ce n'est qu'en vertu des différences quantitatives que des qualités pourront être réactives. Pourtant, le passage de la dimension quantitative à la dimension qualitative n'est pas un processus chronologique mais une évolution synchrone. Il ne s'agit pas non plus d'un événement empirique. Quand bien même il est un premier pas vers le monde sensible. Quant à la théorie des forces, Deleuze ne parle que du pré-sensible. La différence est le concept-clef du monde sous-phénoménal. Elle est cependant le plus proche possible du phénomène. Si la différence signifie le pré-sensible et le divers signifie le sensible, la différence entre les deux est que la première fonde le second.

En d'autres termes, pour que les qualités fassent apparaître des phénomènes sensibles, il faut un fondement différentiel : « la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence il n'y a rien. » (DR, 80) Mais, ce monde derrière les choses n'est pas éloigné d'elles. C'est sous la forme d'intensités que les différences parviennent dans le monde sensible. L'intensité joue le rôle de médiateur entre la différence et la sensibilité. Mais, cela ne saurait vouloir signifier autre chose qu'il s'agit

¹³ Cf. aussi N, 216.

d'une liaison immédiate dans la mesure où l'expression « différence d'intensité », pour Deleuze, est une tautologie (DR, 287). Le monde des différences est exclusivement un monde d'intensités.

Le rapport qui joint la différence et l'intensité est comparable à celui entre quantité et qualité. L'un explique l'autre. L'intensité est la forme de la différence ; la différence est le fond sans forme de l'intensité. Les intensités sont des états infiniment dédoublés derrière tout ce qui apparaît. Donc elles sont des intensités différentielles. Du côté des choses, elles sont des éclaires qui brillent des différences invisibles. Du côté des différences, elles se décomposent dans un chaos sans forme.

La difformité de la différence n'est-elle pas d'autant l'origine de l'éternel retour ? Deleuze a raison : Zarathoustra n'est pas d'accord avec le nain quant à l'interprétation de son énigme. L'éternel retour n'est pas un cercle. Cela serait non seulement une description trop équilibrée mais aussi une forme trop précise. Si l'éternel retour était un cercle, ce serait un « cercle tortueux » (DR, 80) : un cercle sans une forme précise.

Mais, l'éternel retour montre néanmoins un moment créateur. Il est la synthèse du temps et des forces, le complément de la volonté, la sélection de l'affirmation. C'est son fond et son milieu qui doit être entendu comme informe. Voilà ce que l'éternel retour et l'intensité ont de commun : Ils s'élaborent dans un fond sans forme, un fond de la différence pure. D'où l'analogie entre l'éternel retour et l'intensité :

« L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif. C'est-à-dire : il se dit de la différence. » (DR, 313)

Il s'agit de la même analogie qui existe entre l'éternel retour et la volonté de puissance. La volonté de puissance était la distribution des différences ; l'éternel retour était la synthèse et la règle. La première est le monde des différences informelles ; le deuxième est le moment formant et réglant de ce monde. L'éternel retour est la seule identité qui s'en élève ; il est « l'être de ce monde » (DR, 313). Cela reconduit à la question initiale de l'être du devenir.

Quand Deleuze affirme qu'il y a un être du devenir, il faut aussi comprendre que c'est une conséquence du lien resserré de la différence et l'affirmation. Dans son discours vaste des analogies *différentielles*, Deleuze arrive à un dernier point de contact. Ce lien entre différence et affirmation est, en même temps, une liaison onto-

logique. Quand l'éternel retour est l'être du devenir, quand le devenir est le revenir de la différence, et quand le revenir de la différence est l'affirmation, c'est parce que ce cercle conceptuel se ferme autant que l'affirmation est aussi l'Être :

« L'affirmation elle-même est l'être, l'être est seulement l'affirmation dans toute sa puissance. »

(N, 213)¹⁴

Voilà la clôture de l'interprétation systématique de Deleuze. Tous les concepts sont enchaînés. Chacun d'eux permet d'expliquer l'éternel retour : Tous ensemble, ils forment un cercle explicatif qui, de plus, le symbolise. L'interprétation deleuzienne est un tout des références conceptuelles, déterminée de la pensée de l'éternel retour. De cette manière, Deleuze parvient à expliquer le rapport entre être et devenir, qui rapport d'une grande importance également chez Nietzsche. Ce dernier, même s'il a défini l'éternel retour le « plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation.* » (FP, XII, 302), il ne s'est pas efforcé d'éclairer ce rapprochement.

En établissant l'être du devenir, Deleuze a fait de l'éternel retour le revenir de la différence. En outre, la différence est devenue un élément essentiel au cours de son interprétation : Elle est l'élément fondateur de la pensée deleuzienne. Quant au rapport entre l'Être et la différence, la différence est à la fois origine et principe ; elle est élément et rapport. Par ailleurs, Deleuze précise ce rapport comme liaison singulière d'un sujet à un objet. L'être apparaît comme voix mystérieuse qui est dit ; mais, il s'agit d'une articulation passive sur laquelle il n'y point d'influence :

« 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)¹⁵

Jamais, Deleuze ne parle de la différence en tant que sujet actif qui annonce l'Être. Ainsi, il accentue le fait que l'Être est secondaire, qu'il est effet. Mais, surtout il parvient à distinguer l'Être (même) et *ce dont* il se dit. Même si le sens en lequel il se dit est unique (« seul et même »), le sens ce dont il se dit est différent. Il existe une différence d'essence entre l'Être et la différence. Mais, cela n'est qu'une indication de la profondeur et la prééminence de la différence.

¹⁴ Cf. aussi DR, 74.

¹⁵ Cf. aussi DR, 388.

Cela élucide, une fois de plus, pourquoi l'éternel retour doit être pensé comme le revenir de la différence et comme l'être du devenir. L'Être se dit perpétuellement de la différence, c'est-à-dire chaque fois il se dit de la même façon : comme l'être du différent. Tant qu'il y a la différence, il y a une seule et même façon dans laquelle elle est. Jamais elle s'arrête : elle revient. C'est parce que l'Être revient de la différence, comme répétition et retour, que pour chaque différence le revenir est l'Être. Cela s'exprime dans l'analogie des deux citations susmentionnées : Non seulement l'Être se dit de la différence, mais aussi l'éternel retour parce que l'un correspond à l'autre. Mais, au fond, il n'y a pas d'identité. Le fait qu'il n'y ait que la différence, en tant que processus affirmatif de la différence, est le seul être possible.

En termes linguistiques, on pourrait dire que la différence est le prédicat de chaque sujet énoncé. Ce n'est pourtant pas le sujet qui porte l'identité. Le fait que tout énoncé (différent) répète le même prédicat – d'être différent – mène à l'identité, à l'unité de l'Être. Mais, il est impératif de prendre en considération qu'il n'y aurait qu'un seul prédicat dans la linguistique deleuzienne. Une pluralité de prédicats produirait l'identité et détruirait la différence. Pour Deleuze, le prédicat est un élément essentiel, un « carcan » du monde de la représentation – monde d'identité et de la soumission de la différence.

3. L'interprétation deleuzienne est-elle convenable ?

Jusqu'ici ce travail se chargeait de présenter la pensée de l'éternel retour d'une part aux vues proche des passages originaux nietzschéennes, d'autre part aux vues de l'interprétation deleuzienne. Ce qui était frappant, c'est que Deleuze inscrit son interprétation continuellement dans un discours métaphysique. Or il n'est pas un secret qu'il se sentait métaphysicien.¹⁶ Il reste pourtant manifeste qu'il est occasionnellement besoin d'explications pour comprendre les explications métaphysiques de Deleuze. On peut donc se poser la question de savoir si, en interprétant Nietzsche de telle manière, il lui a rendu justice. Même si on peut résoudre des petites contradictions, il reste l'impression qu'il se heurtent deux positions différentes en ce qui concerne la question de la métaphysique.

¹⁶ Cf. A. Villani, *La guêpe et l'orchidée, Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999, p. 35.

3.1 La critique de la métaphysique de Nietzsche

Au rebours des interprétations, aussi contraires soient-elles, Nietzsche lui-même, se donna de la peine pour apparaître comme critique de la métaphysique. Ce qu'il entend par métaphysique correspond à ce que Martin Heidegger appellera de manière dévalorisante l'« usage reçu et commun »¹⁷. La signification reste proche de la traduction du grec. Métaphysique, dans cette mesure, attire l'attention sur un monde derrière celui-ci de l'expérience immédiate.

Au début du *Zarathoustra*, Nietzsche réunit sa position par rapport à la métaphysique sous le titre « *De ceux des arrière-mondes* » (Za, VI, 42-44). Il contrecarre le vocabulaire des métaphysiciens qu'il appelle « ceux des arrière-mondes » avec un discours sur la terre et le corps où il met l'accent sur les pronoms démonstratifs et possessifs : C'est *ce monde-ci* et *leur* corps qui est d'intérêt. Le chapitre suivant est intitulé « *Des contempteurs du corps* » où Nietzsche se sert de la « grande raison du corps » contre celle de l'esprit et de la connaissance. (Za, VI, 45-46) Sans les appeler métaphysiciens, il s'attaque à ceux qui méprisent leur propre corps et qui y placent leurs mauvais concepts – l'âme, la raison, l'esprit et le sens – au-dessus de lui.

Dans d'autres textes, Nietzsche est plus clair. En stylisant sa pensée différente, il se dit non seulement « nihiliste » et « athée » mais également « antimétaphysicien » (GS, V, 240). Quand il prend ses distances à l'égard de la métaphysique, c'est parce qu'il l'estime, comme le sont les valeurs sociales et la foi en Dieu, à dépasser. Dès le début de *Humain, trop humain* il s'attaque aux valeurs sociales et scientifiques. De la manière que la société se trompe de religion et de valeurs, la métaphysique est l'erreur de la philosophie et de la science.

En premier lieu, c'est de la pensée rationnelle et logique dont Nietzsche parle quand il use du terme de métaphysique. Ce sont des vérités logiques et mathématiques dont il exige le dépassement par l'homme avec le « plus intense effort de réflexion » (HTH, III, 47). On découvre dans ces passages de *Humain, trop humain* le même scepticisme et la même critique de la science qu'on trouvait autour des argumentations sur la doctrine de l'éternel retour. Nietzsche n'accepte pas les idées courantes de la causalité et les vérités fondamentales de la mathématique. Il les considère aussi généalogiques que la vérité des syllogismes et l'idée de l'identité. (HTH,

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, 1998, tome I, p. 403. [*je traduis de l'allemand*]

III, 42-46) C'est donc la manière critique de voir les sciences et la rationalité établie, qui représente tantôt l'antimétaphysique, tantôt la condition de la doctrine de l'éternel retour.

La critique nietzschéenne présente une double-approche de la métaphysique : une de *destruction* et une de *construction*. La première est le résultat d'une mise en question universelle de la science et de la philosophie : de la culture moderne en général. Mais, comme le montre *Zarathoustra*, il s'agit plutôt d'une « destruction du langage métaphysique »¹⁸. Nietzsche démasque les locutions métaphysiques comme « ventriloquies » que l'homme a inventé et qu'il se raconte. (Za, VI, 43) Quand le métaphysicien parle de l'Être, il ne parle pas de ce monde-*là* au-delà de celui-*ci* mais de son propre corps et de la terre. Les concepts métaphysiques sont aussi historiquement relatifs que tout le langage. Ils sont fondés sur l'idée fausse que ces vérités *trouvées* sont des vérités éternelles.

L'approche constructive à la métaphysique fait penser à un nouvel appel au retour à la nature. Nietzsche essaye de remettre l'homme à l'état immanent dans lequel il baignerait complètement dans la nature. Nietzsche, parce qu'il veut « replonger » l'homme dans l'état de nature de toute chose, peut être appelé, malgré sa critique d'un concept sentimentale de nature, le « Rousseau du XIXème siècle »¹⁹. Il a une idée de l'homme et de son rapport à la nature qui est assez proche du naturalisme de cette époque. La nature, pour Nietzsche, est la réponse au positivisme naïve et à l'isolation de toutes les questions que se pose l'homme. Elle est une nouvelle totalité en dehors de la métaphysique.

D'où l'appel à cette vie-ci qui est aussi l'impératif de l'éternel retour : « Cette vie-ci – ta vie éternelle ! » (FP, V, 380) Cette pensée est la proposition de rendre justice à une intuition d'une intégrité *et* au scepticisme par rapport à la métaphysique. Nietzsche cherche une solution pour joindre une nouvelle expérience ontologique à une critique de la tradition métaphysique. Il la trouve en identifiant l'Être et la vie :

« L' « être » – nous n'en avons pas d'autre représentation que « vivre ». – Comment quelque chose de mort peut-il donc « être » ? » (FP, XII, 153)

¹⁸ M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p. 64.

¹⁹ K. Löwith, *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*, Hachette, 1998, p. 228.

De cette manière, il tient à distance ce qu'il considère être le concept traditionnel de l'Être : une chose morte, rigide et négative. C'est la même distance qui se trouve entre l'Être et le devenir et qu'il essaye de diminuer en développant la doctrine de l'éternel retour. C'est la même antinomie à laquelle une telle « ontologie de la vie » et l'éternel retour sont confrontées : Approcher du Tout d'un monde sans Tout – trouver l'unité d'un monde sans unité.

3.2 L'univocité de l'être

Malgré tout, on ne peut pas dire, qu'il y a chez Nietzsche une théorie positive de l'Être : En fait, il n'y a aucun programme philosophique « positif » chez lui.²⁰ L'éternel retour montre que sa philosophie évite de proposer une théorie systématique et fermée. Toute pensée doit faire ses preuves selon la loi du perspectivisme. Deleuze ne s'étonne donc pas qu'il n'y ait pas d'analyse « de l'être pour lui-même » (N, 213). En revanche, il trouve plusieurs moments dispersés dans les textes de Nietzsche qui reviennent sur ce point. C'est certainement la raison pour laquelle il développe un concept de l'Être d'où découle la multiplicité. Bien que la systématisation de la pensée nietzschéenne soit sans doute l'un de ses mérites, elle ne parvient pas à produire un concept unique et précis de l'Être. Mais, ce n'est certainement pas par embarras qu'il en parle de manière ambiguë. Si l'explication de l'Être apparaît sous plusieurs facettes, c'est parce qu'elle fait partie d'une adoption de la philosophie nietzschéenne les éléments essentiels de laquelle sont la diversité et la multiplicité. Que l'Être se dit de la différence, cela ne veut dire rien d'autre. Cet héritage de la diversité se trouvait déjà dans les aphorismes nietzschéens.

L'interprétation de l'éternel retour culminait dans une double-définition. Elle engendrait la conviction qu'il est d'un côté l'être du devenir et d'un autre la répétition de la différence. En même temps elle se présentait comme la référence des concepts qui rendait possible le passage quasi analytique d'une proposition à l'autre. On peut donc dire que Deleuze n'hésite pas à interpréter l'éternel retour comme élément central d'une doctrine métaphysique. L'éternel retour et la différence sont les mots-vedette de cette doctrine qu'il parachève. La méthode deleuzienne consistant à passer d'un concept à l'autre en évaluant un lien immanent entre eux n'est que

²⁰ Mihailo Djurić constat, que les pensées les plus valables – celles d'une interprétation en perspective et d'une justification esthétique du monde – restaient des « germes ». Cf. M. Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Walter de Gruyter, 1985, p. 15.

la conséquence d'une mise en œuvre de ces concepts. Ce serait imprévoyant de s'accrocher uniquement à ces deux mots quand, au fond, ils expriment des concepts contraires : la répétition du divers, le retour du différent, le revenir de la multiplicité.

Quand l'éternel retour est, dans la métaphysique deleuzienne, l'Être qui se dit de la différence, il s'agit non seulement d'un événement mystérieusement vocal, mais aussi d'un passage d'un extrême à un autre : le plus singulier devient (est) le plus universel. Le multiple et le pluriel qui s'expriment de la différence sont aussi bien l'Un qu l'univoque ; l'éternel retour est « l'un *du* multiple » (DR, 165). Mais, qu'il ne faudrait pas négliger un de ces deux côtés :

« L'originalité de Deleuze est au contraire de ne céder ni sur l'un ni sur le multiple, de tenir ferme sur les deux à la fois ... *de faire sortir l'affirmation du multiple, comme différent non soumis à l'identique, de la prise en compte sérieuse d'une univocité de l'être.* »²¹

Il y a un alinéa dans le premier chapitre de *Différence et Répétition* qui montre la bicéphalité de la théorie de l'univocité de l'être. Dans la première phrase de cet alinéa, excluant toute ambiguïté, Deleuze proclame sa proposition ontologique : « l'Être est univoque » (DR, 52). C'est la seule proposition imaginable. Toute l'importance est attachée à l'aspect de l'univocité et de la validité absolue. Mais, au bout de ce même alinéa la rigueur de cette proposition vient à se dissoudre en faveur d'une « circulation dans la proposition ontologique » (DR, 53). C'est la même intention qui amène Deleuze à encadrer cet alinéa d'un début austère et d'une fin mouvante et qui l'incite à mettre en italique le « du » dans « l'un *du* multiple ». Même si un alinéa peut étirer ces deux conditions fondamentales de la métaphysique deleuzienne, elles restent reliées immanentes.

La synthèse de l'Un et du multiple correspond à la réunion du discours de la physique et de la métaphysique. La physique, parlant des structures idéales des corps, des forces et des mécanismes, tente de rester le plus proche possible des corps matériels. La métaphysique deleuzienne, elle, se concentrant sur l'Être, le devenir et la répétition, veut inscrire la matérialité dans le discours de l'incorporel : « La métaphysique met la physis, la physique en cercle. » (DR, 374) L'idée d'un rapport de forces est le point de départ d'une fondation du monde corporel dans l'incorporel ; non point une substance ni même idée. La différence et la répétition sont derrière toute chose ; mais c'est juste l'autre bout de la chose. Les forces qui s'entrechoquent

²¹ A. Villani, *op. cit.*, p. 40.

et qui sont en première ligne des quantités opèrent comme des corps. Mais, on ne sait pas qui du corporel ou de l'incorporel a été le premier. Toute chose est la répétition de la différence en guise de la répétition d'une identité : Elle répète sa différence ce que forme son identité.

L'univocité de l'être est la seule proposition ontologique, la seule ontologie possible mais, « la répétition, c'est la seule Ontologie réalisée » (DR, 387). Il faut tenir compte du fait que l'éternel retour est cet être. Il est aussi proche de la différence pré-sensible que des intensités singulières, début de toute sensibilité. C'est en ce sens que les corps sensibles viennent de l'insensible. De même, l'Être n'est pas la copie d'un original, mais, au mieux, la copie d'une copie. Le corps sensible est juste une copie du corps de l'insensible. La pensée de la répétition de la différence fait penser l'absence de l'origine comme origine concrète et identique. Elle le remplace du simulacre et de l'illusion.

La métaphysique deleuzienne résiste à la critique de Nietzsche d'autant plus qu'elle fait le grand écart entre l'intuition ontologique, à laquelle correspond l'éternel retour, et l'exigence de « replonger » l'homme dans un état immanent. De cette façon, elle n'est pas la « métaphysique » que Nietzsche désapprouve. Bien sûr : Deleuze parle d'un monde « derrière tout chose ». Mais, il ne s'agit pas d'un autre monde ce que Nietzsche allègue dans sa théorie des forces. Ce monde est sous-phénoménal, de différentes quantités de force, c'est-à-dire de différences d'intensité et donc lié immanemment à celui des apparences sensibles. Deleuze accord beaucoup d'importance à l'immanence absolue de la pensée au monde d'expérience. Il refuse, comme Nietzsche, toute forme de pensée qui transcenderait les choses dans une forme surnaturelle. En ce sens, la pensée deleuzienne est une *métaphysique d'immanence*.

Or, Deleuze ne parle pas beaucoup de la question de la métaphysique. Sans prendre ses distances avec elle, il ne tient pas à être ranger dans aucune tradition spécifique. Comme Nietzsche et Kierkegaard il est de l'avis qu'il faut « mettre la métaphysique en mouvement, en activité. » (DR, 16) C'est ce qu'il réalise en accentuant le retour, le revenir et la répétition. Cela fait de sa pensée une « nouvelle ellipse métaphysique »²². Parallèlement, il accepte de « définir la métaphysique par le platonisme » (DR, 340). Mais, comme Nietzsche, Deleuze est convaincu qu'il faut dépasser Platon. Non seulement parce qu'il n'accepte pas un monde des idées der-

²² M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, tome II, p. 80.

rière le monde des apparences mais aussi parce qu'il refuse la soumission de la copie à l'original, c'est-à-dire la soumission du simulacre à l'idée.

Dans la pensée métaphysique platonicienne, l'Un est opposé du multiple. L'idée est la partie originale des simulacres, les ombres sur le mur. Elle est l'Un identique auquel les phénomènes ont part. Au sommet, il y a l'idée du bon qui distribue sa bonté sur les autres idées et, puis, sur les phénomènes. En ce sens Deleuze, avec Nietzsche, crée une nouvelle totalité dans laquelle la hiérarchie verticale n'est plus prédominante. L'éternel retour comme règle éthique exige que tout soit immédiatement replongé dans l'idée du bon. Tout doit être également voulu. Tout doit être nécessaire ; ou exclu. Au rebours de Platon, Deleuze fait de l'Un un effet du multiple.

Même si Deleuze refuse l'idéalisme platonicien, il n'hésite pas à s'inscrire sans fard dans un discours ontologique. Il accepte même de mettre la philosophie sur le même plan que l'ontologie : « La philosophie se confond avec l'ontologie » ; bien entendu, il s'agit d'une ontologie qui « se confond avec l'univocité de l'être »²³ et qui se distingue nettement d'une pensée platonicienne.²⁴ Deleuze réduit l'Être en un minimum de quelque chose, au premier lieu, neutre qui est extérieur de ce qu'il est l'être. Il est neutre en ce qu'il n'est ni actif ni passif. Le fait d'être actif ou passif répond de la qualité des forces, c'est la différence de la quantité qui porte un autre nom. Mais l'univocité de l'être est le neutre qui se dit de l'actif *et* du passif, le « seul et même » qui se dit du différent. Elle est la voix neutre qui *est* dite. Elle est extérieure parce qu'elle est extraite de ce qu'elle se dit, c'est-à-dire qu'elle se distingue de ce qu'elle se dit et d'où elle survient.

Mais l'Être n'est pas univoque parce qu'il représente chaque chose sous la forme d'une analogie. Il est univoque parce qu'il se répète éternellement. L'Être n'est pas distribué aux choses ; les choses sont distribuées dans l'univocité de l'être. Chaque fois que la différence s'affirme comme différence, chaque fois qu'elle se reproduit, l'Être s'attribue en sens unique. Ce ne sont pas les différences qui sont ; c'est l'Être qui se différencie et qui se répète. L'égalité de l'Être – l'Être univoque – n'est pas l'égalité entre l'Être et celui duquel il est l'Être ; c'est l'égalité de l'Être et la répétition de l'Être : « l'éternel retour est l'univocité de l'être » (DR, 60).

²³ *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 210.

²⁴ Deleuze exige, comme Nietzsche, la considération du devenir dans toute pensée de l'être. Cf. N, 53-54.

Sous tous ces aspects, la pensée deleuzienne et son interprétation de l'éternel retour sont non seulement une métaphysique immanente mais aussi une *ontologie d'ici-bas*. L'éternel retour produit non seulement un contact immédiat entre le sensible et l'insensible mais également entre l'Être et l'Étant. Deleuze réalise, sous la forme d'une ontologie, ce que Nietzsche définissait comme le « sommet de la contemplation » mais sur lequel il osait à peine s'étendre. Il établit le rapprochement du devenir à l'Être ; il pense l'éternel retour comme nouvelle ontologie.

Conclusion

L'histoire de la métaphysique est aussi celle d'un conflit entre ceux qui l'approuvent et ceux qui la critiquent. Quant à la question de la métaphysique, le différend entre Nietzsche et Deleuze est particulier. Il ne s'agit pas, à proprement dit, d'un véritable conflit. Ces deux auteurs ne sont pas les adversaires d'un débat quelconque : Deleuze profite de la philosophie nietzschéenne bien plus qu'il ne la critique.

Le différend entre Nietzsche et Deleuze se limite au fait que le premier se déclare « antimétaphysicien » tandis que le second se dit « métaphysicien ». Cette attribution contradictoire nous permet-elle de remettre en question l'existence de la métaphysique ? En tout état de cause, elle peut être considérée comme pierre de l'achoppement pour la recherche d'un tel sujet. Mais, les attitudes, aux vues de la métaphysique, se différencient aussi bien que les interprétations de l'intuition de l'éternel retour.

Comme Nietzsche, Deleuze y attache une grande importance. Bien qu'elle ne soit pas, pour lui, la « pensée des pensées », il l'examine sous les mêmes aspects que Nietzsche : les aspects éthique, physique et métaphysique. Il renverse, en effet, la hiérarchie que Nietzsche avait déterminée. Il met l'aspect métaphysique en premier pendant que l'aspect éthique devient secondaire. Ainsi, pendant que le concept de l'affirmation est pour Nietzsche le remède au long calvaire et la conséquence éthique contre le danger nihiliste, il est, chez Deleuze, une qualité des forces et, de plus, un élément important dans la batterie des concepts immanents qui fait circuler une nouvelle ontologie de la différence pure.

L'éternel retour aussi devient un moment central de cette ontologie même si *Nietzsche et la Philosophie* se consacre aux textes de Nietzsche qui portent sur cette pensée. Dans ce livre Deleuze s'attache plus aux fragments posthumes qu'aux ouvrages ce qui est un autre renversement de la hiérarchie. Ce que Nietzsche ne publiait pas est pour Deleuze d'une importance supérieure. C'est là une raison de l'effacement de l'aspect éthique par rapport aux questions physiques dont Nietzsche ne discute que dans ses carnets privés.

L'attitude de Nietzsche à l'égard de la métaphysique est ambivalente. D'un côté il s'efforce, à maintes reprises, de la remettre en question. D'un autre côté il utilise le discours métaphysique pour expliquer l'éternel retour. Il a beau recommander une ontologie de la vie plutôt qu'une pensée de l'au-delà, il ne réussit pas à intégrer l'intuition de l'éternel retour dans une telle ontologie. Deleuze profite de ce moment d'hésitation pour faire de l'aspect métaphysique un élément permanent dans son interprétation, et cela depuis le début. Il s'associe à la tentative pathétique de Nietzsche de développer une ontologie de la vie et en fait une nouvelle ontologie au centre de laquelle se trouve l'éternel retour.

L'originalité de Deleuze est donc de combiner la pensée de l'éternel retour avec celle de la différence. Il réussit ainsi à développer une métaphysique du devenir, chose que Nietzsche avait envisagée sans jamais parvenir à sa réalisation. La différence donne à la pensée des concepts, la dynamique que Nietzsche avait cherchée. Elle renverse aussi une hiérarchie qui fait partie de l'héritage platonicien et à laquelle s'attaquait Nietzsche : Dans la pensée de la différence, le multiple devient premier et l'Un secondaire. La philosophie nietzschéenne est un exemple éclatant de la pensée du multiple. La présentation de l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra* est plein de variations et de nouvelles tentatives d'exprimer cette pensée. Deleuze reconnaît la valeur du multiple. Il en fait une catégorie métaphysique et le fondement de son système ontologique. Si la métaphysique a en général toujours été la recherche des principes premiers, Deleuze propose un nouveau principe : l'éternel retour de la différence, l'Un du multiple, l'être de devenir.

Au fur et à mesure donc, Deleuze remplit la philosophie nietzschéenne d'un discours et d'un système métaphysique. Sans ambages, il renverse les directives de Nietzsche. Pour Nietzsche, par exemple, l'immanence est un concept qui indique l'idéal d'un état de nature, pour Deleuze elle devient le caractère principal de la métaphysique : Elle est juste un autre synonyme de l'Être. Chez Nietzsche, l'attitude

antimétaphysique et la pensée de l'éternel retour résultent d'un scepticisme à l'égard des sciences. Deleuze fonde justement sa métaphysique sur ce scepticisme. Les alternatives vagues que Nietzsche a proposées lui permettent de systématiser la théorie des forces et de développer, finalement, sa nouvelle métaphysique.

Pour Nietzsche, penser l'éternel retour a toujours été insupportable. Il ne réussissait ni à surmonter les difficultés liées à l'éthique ni celles concernant la science naturelle. Zarathoustra, le « porte-parole » de la pensée, ne confirme pas sa dernière formulation des animaux. Les preuves scientifiques restent des fragments dans les notes inédites. Par ailleurs, Deleuze ignore la peur et l'écœurement que Nietzsche avait pour sa plus grande pensée. Pour Deleuze, la métaphysique résulte des difficultés de Nietzsche. Il sait qu'on ne peut pas expliquer les phénomènes par les phénomènes-mêmes ni le sensible par lui-même. La philosophie est donc toujours métaphysique. Nietzsche doutait et relativisait tout système et tout dogmatisme ; même son propre programme critique. Peut-être se sera-t-il aperçu, finalement, qu'il n'y a pas de point de vue en dehors de la métaphysique. Deleuze donne à la pensée de l'éternel retour une précision systématique. En l'inscrivant dans une nouvelle métaphysique, il la rend supportable à penser.

Bibliographie

ABEL Günther, *Nietzsche*, Walter de Gruyter, 1998

BECKER Oskar, « *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr* », dans les *Blätter für Deutsche Philosophie IX* (1935/36)

DANTO Arthur, *Nietzsche as philosopher*, Macmillan, 1967

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962

DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Minuit, 1968

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Minuit, 1969

DJURIC Mihailo, *Nietzsche und die Metaphysik*, Walter de Gruyter, 1985

FOUCAULT Michel, *Theatrum philosophicum*, in *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, tome II

HAAR Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Neske, 1998, tome I

LÖWITH Karl, *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*, Hachette, 1998

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1982

SIMMEL Georg, *Schopenhauer und Nietzsche, Gesamtausgabe*, Suhrkamp, 1995, tome X

VILLANI Arnaud, *La guêpe et l'orchidée, Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999