

**PORTRAIT DE NIETZSCHE EN ANTI-HEGELIEN :
RETOUR SUR LE NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE DE GILLES DELEUZE**

Olivier Tinland (Université Paul Valéry – Montpellier III)

« Il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas [...]. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître ».

G.D., Entretien avec Jeannette Colombel¹

Il y a un art de la guerre deleuzien. Si la pensée de Gilles Deleuze se veut une philosophie de la positivité – positivité du désir, de la singularisation, de la création – cela n'empêche aucunement, bien au contraire, qu'elle fasse droit à un bellicisme incisif à l'égard de ce qui en menace la libre expansion : guerre à la fascination cartésienne pour la « lumière naturelle », aux menaces polymorphes de la bêtise, aux évidences trompeuses de « l'image de la pensée » léguée par la tradition philosophique, à la tutelle écrasante du platonisme, à la rigidité fastidieuse de l'universalisme abstrait... Longue serait la liste des bêtes noires de cet insatiable praticien de l'*agôn* que fut Deleuze, adepte d'une lutte philosophique dans laquelle l'élimination des prétendants constitue le pendant naturel de l'innovation conceptuelle².

Parmi les ennemis objectifs de la pensée deleuzienne, le hégélianisme figure en fort bonne place, au point que Deleuze va consacrer un livre entier à en démontrer l'absolue nocivité. Paru en 1962 au terme d'une longue période de maturation silencieuse, *Nietzsche et la philosophie* est tout sauf une étude raisonnée de la pensée de Nietzsche. Livre de combat, polémique en diable, où la fidélité philologique et la cohérence herméneutique cèdent souvent le pas à ce qu'il faut bien appeler une véritable *propagande* philosophante mobilisant à loisir slogans dévastateurs et diatribes enjouées, le *Nietzsche* de Deleuze se présente comme un objet philosophique éminemment singulier, alliant une saisissante virtuosité interprétative à un talent pamphlétaire

¹ Reproduit dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002 [ID], p.200.

² Sur ce thème (hérité notamment de l'essai du jeune Nietzsche sur « La joute homérique »), voir l'introduction à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991 [QP] et « Platon, les Grecs », in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993 [CC].

indéniable. Nietzsche y apparaît moins pour lui-même que comme l'annonciateur exemplaire d'un « crépuscule de la dialectique », authentique « personnage conceptuel » par le truchement duquel Deleuze entend régler ses comptes avec les ambiguïtés du paysage philosophique de son époque, tout en jetant les bases d'une refonte radicale du problème ontologique de la différence qui va se donner libre cours quelques années plus tard dans ce traité d'« anti-hégélianisme généralisé³ » que sera *Différence et répétition*.

Reconstituer ce « portrait conceptuel⁴ » de Nietzsche en anti-hégélien revient à se pencher sur la genèse d'un deleuzianisme qui ne s'affirme pas encore comme tel : l'« endo-consistance » des concepts deleuziens doit encore présupposer comme sa condition d'intelligibilité leur « exo-consistance⁵ » négative vis-à-vis des rejets conceptuels de la pensée *dialectique*. Dans les pages qui suivent, j'aimerais reconstruire quelques jalons de cet itinéraire au cours duquel Deleuze échafaude *négativement* ou « en creux⁶ » les contours de son rapport à l'ontologie⁷. Négativement, c'est-à-dire en faisant l'épreuve du négatif – celui qui est à l'œuvre dans la polémique, dans la critique, dans l'épreuve agonistique de l'adversité philosophique – sans pour autant tomber dans le piège de sa *dialectisation*. Interroger la possibilité de construire un concept d'affirmation qui ne doive plus rien au négatif, qui prospère en marge de la figure tutélaire de la dialectique et de ses faux-semblants, tel nous semble être l'enjeu décisif du Nietzsche de Deleuze : de cette possibilité dépend non seulement la pertinence de l'élaboration d'une ontologie de la différence pure, mais aussi, plus modestement, la mise en évidence d'un nouveau style de *positionnement* philosophique, libéré du modèle dialectique de l'identité spéculative des opposés, restitué à l'immanence hasardeuse des rencontres (nécessaires parce que contingentes⁸) et des croisements

³ *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 [DR], p. 1.

⁴ Sur l'histoire de la philosophie comme art du portrait, voir notamment *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990 [P], p. 185-186 : « L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline particulièrement réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. Ce sont des portraits mentaux, conceptuels ». Voir aussi *QP*, p.55.

⁵ Sur la signification de ces deux expressions, voir *QP*, *op. cit.*, p. 25.

⁶ Je reprends ici une suggestion d'Arnaud Bouaniche, qui évoque, à propos de la recension par Deleuze de l'ouvrage de Jean Hyppolite *Logique et existence* dont il va être question ci-après, la formation d'une « ontologie deleuzienne en creux » (*Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 19).

⁷ Nous n'aborderons pas ici la difficile question de savoir dans quelle mesure Deleuze a ou non élaboré une « ontologie » en bonne et due forme. Si la recherche d'une ontologie est un thème omniprésent dans le livre sur *Le bergsonisme* (Paris, PUF, 1966), si l'analyse de la « logique » et de « l'ontologie » de la différence demeure centrale dans *Différence et répétition* (*op. cit.*), il semble qu'à partir de *Logique du sens* (Paris, Minuit, 1969 [LS]) le motif ontologique se trouve compliqué et atténué par la prise en compte d'une certaine autonomie du jeu des signes requérant d'élaborer une « philosophie transcendante nouvelle » (*op. cit.*, p. 244) axée sur un « champ transcendantal impersonnel et pré-individuel » (*op. cit.*, p. 124). S'il paraît excessivement provocateur d'affirmer, avec François Zourabichvili, qu'« il n'y a pas d'"ontologie de Deleuze" » (*Deleuze. Une philosophie de l'événement*, « Introduction inédite », in *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 6), il semble néanmoins difficile de mettre le souci ontologique deleuzien sur le même plan que la tradition philosophique qui se réclame habituellement de ce terme.

⁸ Tel est, on le sait, le modèle de l'apprentissage philosophique proposé à la même époque dans *Proust et les signes* (Paris, PUF, 1964), ouvrage dans lequel Deleuze dépeint la *Recherche du temps perdu* comme

conceptuels émancipés de l'« image de la pensée » qui gouverne la représentation classique de l'activité philosophique. Avant d'aborder *Nietzsche et la philosophie* pour lui-même, il me faut commencer par présenter un jalon important dans la genèse de l'anti-hégélianisme deleuzien : la recension qu'il fait en 1954 de l'ouvrage de Jean Hyppolite, *Logique et existence*.

I. Le sens comme différence et la contradiction comme phénomène

La première prise de position explicite de Gilles Deleuze vis-à-vis du hégélianisme se fait à l'occasion d'une recension de l'ouvrage de son maître Jean Hyppolite, *Logique et existence*⁹, sous la forme d'une hypothèse de lecture pour le moins hétérodoxe. Dans cet ouvrage qui fut extrêmement marquant pour toute sa génération¹⁰ et qui constitue pour l'essentiel une présentation éloquente des principaux enjeux de la *Logique* de Hegel (rapport de la spéculation à la logique formelle, au langage, à la représentation, à l'anthropologie), Deleuze aperçoit la juxtaposition de deux théories distinctes, l'une conforme au hégélianisme, l'autre le débordant et laissant entrevoir son éventuelle subversion. La première, que Deleuze présente avec l'orthodoxie requise dans l'essentiel de la recension, est une « théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence »¹¹ et correspond à la conception proprement hégélienne de l'ontologie spéculative comme logique de l'*identité* de l'être et du sens subordonnant la différence (dont la vérité est la contradiction) à l'*identité* principielle¹². La seconde, qui est à peine esquissée à la fin du texte, prend la forme d'une interrogation tout à fait inattendue dans un tel contexte : à certains égards, « M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ? »¹³. Une telle interrogation était déjà annoncée, quelques lignes plus haut, par une autre question qui préfigure déjà les développements futurs du philosophe : « Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle

une initiation progressive à l'interprétation des signes qui peut être lue comme une sorte d'antidote anti-dialectique à la *Bildung* sclérosée de la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁹ « Jean Hyppolite, *Logique et existence* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet-septembre 1954, p. 457-460 ; reproduite dans *ID*, p. 18-23.

¹⁰ Ainsi qu'en témoigne l'hommage rétrospectif de Michel Foucault, « Jean Hyppolite 1907-1968 », in *Dits et écrits*, Gallimard, rééd. Quarto, 2001, vol. 1, p. 813 : « Tous les problèmes qui sont les nôtres – à nous ses élèves du temps passé ou ses élèves d'hier –, tous ces problèmes, c'est lui qui les a établis pour nous [...] ; c'est lui qui les a formulés dans ce texte, *Logique et existence*, qui est un des grands livres de notre temps ».

¹¹ *ID*, p. 23.

¹² Sur ce point, voir Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, édition de 1830, § 115-121, p. 374-380.

¹³ *ID*, p. 23.

pas l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? [...] La même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? »¹⁴.

Une telle distinction trace d'emblée les limites de l'entente avec le hégélianisme : si Deleuze est d'accord avec Hyppolite – fidèle en cela à la thématique anti-sartrienne développée par Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*¹⁵ – pour substituer à une « anthropologie » (c'est-à-dire un discours spéculatif centré sur la conscience humaine) une *ontologie*, et à une « ontologie de l'essence » (fondant l'opposition typiquement métaphysique d'un monde empirique à un monde intelligible) une ontologie du *sens* (qui voit une telle opposition se dissoudre dans l'immanence du discours logique)¹⁶, les conclusions qu'il en tire s'écartent vigoureusement du hégélianisme. Que l'ontologie soit ontologie du sens signifie bien que l'être et la différence sont identiques (car c'est bien, dans une perspective anti-parménidienne, une telle identité qui constitue le sens comme tel) ; mais que la différence, en son identité même avec l'être, doive être portée à la *contradiction* pour faire sens, voici ce que Deleuze refuse. Contrairement à ce que pense Hegel, la contradiction n'est aucunement l'accomplissement ontologique de la différence qui ferait accéder celle-ci à sa signification véritable, mais son épiphénomène, la déformation anthropologique de la logique purement différentielle du sens.

C'est alors que s'opère une réinterprétation étonnante de la *Phénoménologie de l'esprit*, à rebours de l'intention hégélienne, celle-ci étant comprise non point comme l'« apparition » (*Erscheinung*) du *logos*, mais comme son *apparence* (*Schein*). Les contradictions entrevues au niveau phénoménal de la *Phénoménologie de l'esprit* ne reposeraient pas, quoi qu'en dise Hegel, sur des contradictions *ontologiques* fondamentales, mais ne seraient que l'expression anthropologique (à ce titre superficielle et dérivée) d'une logique du sens émancipée de la dialectique identitaire de la contradiction. C'est ici l'architecture du système hégélien qui se trouve visée : la *Phénoménologie de l'esprit* ne serait pas la présentation du phénomène de la *Logique* à laquelle elle était censée introduire mais l'exposition bien involontaire d'une *apparence transcendantale* qui incite à transposer indûment ce qui n'est qu'un phénomène anthropologique sur le plan ontologique. Que la conscience appréhende la contradiction au niveau phénoménal comme une composante déterminante de son expérience n'implique pas qu'une telle contradiction soit *ontologiquement première*, ni qu'elle ait

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ La *Lettre sur l'humanisme* a été traduite en français par Roger Munier en 1953 (*Cahiers du Sud*, n°319), soit peu avant cette recension. Il n'est pas interdit de supposer que Deleuze, qui a par ailleurs été un proche de Jean Beaufret, y a trouvé une partie de son inspiration anti-anthropologique. Mais l'essentiel de cette inspiration vient sans nul doute de Jean Hyppolite lui-même, dont l'ouvrage *Logique et existence* constitue, en son opposition tranchée à la lecture anthropocentrée de Hegel par Alexandre Kojève, un véritable manifeste anti-anthropologique.

¹⁶ *ID*, p. 22 : « Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite ».

une quelconque consistance en dehors d'un tel plan phénoménal. Ce que Deleuze met ici en cause, c'est la prétention hégélienne à rabattre le savoir empirique sur le savoir absolu en réduisant ce qu'il nomme la « différence empirique externe » – le cas emblématique serait ici celui de la certitude sensible, qui se donne pour objet la pure dissémination spatio-temporelle du « ceci » sensible¹⁷ – à la « différence interne de l'Être qui se pense », celle-ci étant elle-même reconduite à la contradiction au sein de l'identité absolue de l'Être et de la pensée.

Le hégélianisme, en son souci d'immanence spéculative, prétend dépasser l'empirio-formalisme, lequel s'en tient, en valorisant unilatéralement l'empirie ou l'entendement, à l'opposition de la pensée et de l'être ; Deleuze entend montrer (de façon somme toute assez kantienne, même si les conclusions ne le sont pas¹⁸) qu'un tel dépassement se fait au prix d'un *usage transcendant du concept de contradiction* : l'usage empirique (parfois légitime) d'une telle catégorie dans la *Phénoménologie de l'esprit* serait transposé de façon illégitime dans la *Logique*, créant comme une « amphibologie » de la notion de contradiction, au prix d'une mécompréhension du rapport (expressif, et non pas dialectique) de la contradiction à la différence. La conséquence d'une telle méprise serait l'inévitable retombée de l'ontologie dans les travers du point de vue *anthropologique* : la réinjection de la contradiction phénoménale au cœur de l'ontologie réduirait celle-ci à n'être qu'un vaste « anthropologisme »¹⁹, c'est-à-dire une simple hypostase de l'expérience conscientielle (ou plutôt d'une certaine lecture, elle-même fort discutable, de cette expérience) au rang de principe ontologique fondamental.

Au contraire, Deleuze semble suggérer à la fin de sa recension que le rapport entre différence et contradiction pourrait être un rapport d'*expression*²⁰, la première constituant l'opérateur ontologique de la phénoménalisation de la seconde. D'où une perspective étonnante sur le rapport entre *Phénoménologie* et *Logique* : en sa vérité, la *Phénoménologie* ne serait point une *logique* du phénomène, mais bien une simple perspective *phénoménale* sur la logique véritable, laquelle consisterait en sa vérité dans une logique du sens entendue comme pensée d'une différence *non subordonnée* à l'identité. La hiérarchisation de la différence et de la contradiction s'en trouverait ainsi renversée : bien loin que la contradiction soit la vérité de la différence (en tant que celle-ci serait différence *de* l'identité), elle n'en serait au contraire que la simple

¹⁷ Sur le sens et les enjeux de cette figure phénoménologique, je me permets de renvoyer à mon étude « De l'autre côté du rideau : la conscience face à elle-même », in C. Michalewski (éd.), *La « Phénoménologie de l'esprit » à plusieurs voix*, Paris, Ellipses, 2007.

¹⁸ Aussi n'est-il pas si paradoxal d'affirmer avec Vincent Descombes que « Gilles Deleuze est avant tout un post-kantien » (*Le Même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 178), à condition de préciser que s'il pense après Kant, c'est d'une part en dénonçant la restauration dialectique de la métaphysique par les « post-kantiens » officiels (Hegel au premier chef, et ses héritiers) et d'autre part en soulignant que « c'est Nietzsche plutôt que Kant qui mène à bien le projet d'une philosophie critique » (*op. cit.*, p. 182).

¹⁹ *ID*, p. 22.

²⁰ Notion que l'on retrouvera amplement thématifiée dans l'ouvrage *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

phénoménalisation et ne bénéficierait à ce titre d'aucune prééminence ontologique, bien au contraire. Le hégélianisme reposerait donc sur une ontologie *superficielle* (au sens strict : de surface), tributaire d'une survalorisation anthropologique du concept de contradiction, et dépendrait à son insu d'une théorie expressive de la différence. Il reviendra au livre sur Nietzsche de tirer les conclusions polémiques de telles allégations²¹.

II. Nous autres anti-dialecticiens...

La conclusion du grand livre de Deleuze sur Nietzsche²² s'ouvre sur une déclaration de guerre à l'œcuménisme philosophique :

« La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. Bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, d'athéisme et de théologie. Dans des proportions variables, un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de phénoménologie comme scolastique moderne, un peu de fulguration nietzschéenne forment d'étranges combinaisons. On voit Marx et les présocratiques, Hegel et Nietzsche, se donner la main dans une ronde qui célèbre le dépassement de la métaphysique et même la mort de la philosophie proprement dite. [...] Nous avons essayé dans ce livre de rompre des alliances dangereuses. Nous avons imaginé Nietzsche retirant sa mise d'un jeu qui n'est pas le sien. [...] Il n'est pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche. La philosophie de Nietzsche a une grande portée polémique ; elle forme une anti-dialectique absolue, se propose de dénoncer toutes les mystifications qui trouvent dans la dialectique un dernier refuge »²³.

Le cadre interprétatif est ici présenté de façon extrêmement claire : il s'agit, pour se distinguer d'une sorte d'« esprit du temps » de la philosophie moderne²⁴, de « rompre des alliances dangereuses » et de présenter la pensée de Nietzsche comme un *anti-hégélianisme absolu*. Le présupposé de semblable approche est que Nietzsche aurait

²¹ Il serait également possible de lire ce texte à la lumière du livre sur Hume publié en 1953, *Empirisme et subjectivité*, notamment à travers l'idée, centrale dans l'interprétation deleuzienne, d'une *extériorité* de la relation vis-à-vis des termes reliés, prélude à une genèse fictive des identités (moi, monde, Dieu...) sur fond d'une *différence* irréductible des impressions. Mais une telle étude déborderait le cadre du présent travail.

²² *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 [NP]. Le second livre de Deleuze sur le sujet, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965 [N], constitue pour l'essentiel un prolongement simplifié du premier, et retiendra par conséquent peu notre attention. Voir cependant *infra*, note 57.

²³ *Ibid.*, p. 223.

²⁴ Esprit du temps dont Deleuze a pu trouver, entre autres, la formulation éclatante dans l'ouverture de l'article de Merleau-Ponty sur « L'existentialisme chez Hegel » (1946 ; repris dans *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966) : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle [...] il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. » (rééd. Paris, Gallimard, 1996, p. 79).

connu Hegel (et sa postérité) mieux que nous ne le supposons ordinairement²⁵ et que sa démarche constituerait une véritable machine de guerre contre la dialectique hégélienne :

« On a dit que Nietzsche ne connaissait pas bien Hegel. Au sens où l'on ne connaît pas bien son adversaire. Nous croyons en revanche que le mouvement hégélien, les différents courants hégéliens lui furent familiers ; comme Marx, il y prit ses têtes de turc. C'est l'ensemble de la philosophie de Nietzsche qui reste abstraite et peu compréhensible, si l'on ne découvre pas contre qui elle est dirigée. [...] L'anti-hégélianisme traverse l'œuvre de Nietzsche, comme le fil de l'agressivité »²⁶.

Cette idée se trouve reprise et précisée plus loin dans l'ouvrage :

« Nous avons toutes raisons de supposer chez Nietzsche une connaissance profonde du mouvement hégélien, de Hegel à Stirner lui-même. Les connaissances philosophiques d'un auteur ne s'évaluent pas aux citations qu'il fait, ni d'après des relevés de bibliothèques toujours fantaisistes et conjecturaux, mais d'après les directions apologétiques ou polémiques de son œuvre elle-même. On comprend mal l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche si on ne voit pas « contre qui » les principaux concepts en sont dirigés. Les thèmes hégéliens sont présents dans cette œuvre comme l'ennemi qu'elle combat »²⁷.

Il y aurait donc une situation polémique de la pensée de Nietzsche, et la lutte contre le hégélianisme en serait le trait dominant. Le rapport de Nietzsche à Hegel serait par là strictement *critique* et impliquerait un foncier antagonisme entre les deux penseurs. Cette relation critique peut s'envisager selon deux points de vue : 1) d'un point de vue strictement *polémique* (repérage des désaccords de Nietzsche avec Hegel) ; 2) d'un point de vue *intégratif* (reconstruction génétique de la déviance hégélienne à partir de la pensée nietzschéenne proprement dite). Le pari de Deleuze est que l'analyse du corpus nietzschéen doit permettre non seulement de dégager par contraste le caractère erroné de la position de Hegel, mais encore de *rendre raison* de celle-ci en la pensant comme un objet privilégié de l'enquête généalogique, plus précisément comme l'un des symptômes caractéristiques du nihilisme de la modernité.

²⁵ Sur ce point, nous ne pouvons que partager les réserves de Stephen Houlgate, qui rappelle opportunément que la connaissance de l'œuvre de Hegel par Nietzsche est extrêmement superficielle et lacunaire et qu'elle dépend pour une très large part de sources secondaires elles-mêmes peu objectives, notamment de sa lecture de Schopenhauer (*Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1986, ch. II, p. 24 sq).

²⁶ *NP*, p. 9. On notera le glissement de Hegel aux « courants hégéliens » sur lequel s'appuie le diagnostic deleuzien, qui semble propice à l'amalgame.

²⁷ *Ibid.*, p. 187.

III. Les impasses de la dialectique

Sur quels points, à en croire Deleuze, Nietzsche critique-t-il Hegel ? En procédant de manière synthétique, on peut regrouper les critiques nietzschéennes (telles que recensées par Deleuze) comme suit : 1) la philosophie de Hegel est caractérisée par le rôle central dévolu à la *dialectique* ; 2) la pensée dialectique comporte deux défauts essentiels : l'*abstraction* et le primat accordé au *négatif* ; 2a) l'abstraction de la dialectique implique la mise à l'écart des luttes réelles qui président à l'élaboration plurielle et créative du sens, au profit de luttes irréelles, fantasmatiques pour la *représentation* et la *reconnaissance* d'un sens déjà là, unitaire, établi ; 2b) le primat accordé au négatif implique quant à lui la réduction caricaturale de la pluralité irréductible des perspectives à des *oppositions* figées, ainsi qu'une mécompréhension totale du rapport entre affirmation et négation ; 3) de tels procédés sont l'indice symptomatique de leur origine (« chrétienne »), laquelle consiste dans l'absolutisation abusive du point de vue de l'*esclave*, qui se caractérise à son tour par 4) des dispositions typologiques précises, telles que le *ressentiment* ou la *mauvaise conscience*, qui elles-mêmes expriment 5) le triomphe des forces *réactives*, dont la conséquence prochaine est 6) le *nihilisme*, affaiblissement progressif du type réactif qui ne parvient plus à vouloir autre chose que le néant. Au final, le destin électif du hégélianisme serait le nihilisme. Dès lors, lutter contre le nihilisme reviendrait bien, *a contrario*, à combattre le hégélianisme.

Attardons-nous pour l'instant sur les deux premiers points de la critique. Ce qui caractérise en premier lieu le hégélianisme, c'est la dialectique. Mais qu'est-ce que l'on entend ici par « dialectique » ? L'exposé de Deleuze n'aide guère à voir clair sur ce point, dans la mesure où cet unique terme est attribué, sans aucune précision, tantôt à la « plèbe » (p. 11), tantôt à Socrate (p. 12), parfois aux successeurs de Hegel (p. 183 *sq.* : Feuerbach, Bauer, Stirner, Marx ; la filiation directe entre ces penseurs et Hegel est fortement soulignée), parfois au Nietzsche de la *Naissance de la tragédie* lui-même (p. 14 *sq.*). On ne saurait soupçonner Deleuze d'ignorer les différences existant entre ces différentes positions théoriques. Il semble donc qu'à ses yeux, il soit possible d'isoler un *noyau commun* à tous ces genres de pensée dialectique ; ce noyau commun, ce serait précisément une compréhension *abstraite* du problème du sens et une primauté induite accordée au *négatif*. Tâchons de préciser ces deux aspects.

Tout d'abord, la dialectique se révèle être l'exact opposé de ce qu'y voyait Hegel : loin de constituer la dimension *concrète* de l'effectivité²⁸, la pensée dialectique procéderait par *abstraction* du contexte réel de constitution du sens qu'elle mobilise :

²⁸ Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, § 31R, p. 140 : « Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit aussi, je le nomme *dialectique*. [...] Cette dialectique n'est donc pas l'ouvrage *externe* d'une pensée subjective, elle est au contraire l'*âme propre* du contenu, âme qui fait éclore de manière organique ses branches et ses fruits ».

ainsi l'esprit objectif de Hegel se voit-il rattaché à une tendance consistant à substituer aux activités réelles des rapports abstraits, en adoptant le point de vue, non de l'acteur, mais d'un *tiers* non-agissant fictivement pensé comme finalité essentielle des actions²⁹. De même, l'irréalité de la situation du maître dans sa relation à l'esclave dépend d'une conception étroitement dialectique de la reconnaissance mutuelle des deux consciences³⁰. S'agissant du sens de la mort de Dieu, Hegel en resterait pareillement à une conception figée, unitaire, du développement historique de cet événement, en vertu d'une réduction hâtive du *pluralisme* interprétatif au statut d'*apparence* dissimulant l'advenir de l'*essence* véritable : la pensée dialectique commettrait ainsi une confusion entre l'interprétation d'une essence développée et le développement d'un symptôme non interprété ; c'est seulement en s'en tenant à cette abstraction qu'elle parviendrait à penser des oppositions et des contradictions, ce qui constitue un véritable « contresens sur la différence », sur la genèse réelle du sens³¹. Plus profondément, la dialectique relèverait de la *fiction*³² :

« Considérant les symptômes abstraitement, faisant du mouvement de l'apparence la loi génétique des choses, ne retenant du principe qu'une image renversée, toute la dialectique opère et se meut dans l'élément de la *fiction*. Comment ses solutions ne seraient-elles pas fictives, ses problèmes étant eux-mêmes fictifs ? Pas une fiction dont elle ne fasse un moment de l'esprit, un de ses propres moments. Marcher les pieds en l'air n'est pas une chose qu'un dialecticien puisse reprocher à un autre, c'est le caractère fondamental de la dialectique elle-même »³³.

Ce caractère fictif de la dialectique conduit la pensée hégélienne à manquer les trois problèmes qu'elle prétendait résoudre en les unifiant : celui du *sens* (« elle ignore la nature des forces qui s'approprient concrètement les phénomènes »), celui de l'*essence* (« elle ignore l'élément réel dont dérivent les forces, leurs qualités et leurs rapports ») et celui du *changement* (« elle se contente d'opérer des permutations entre termes abstraits et irréels »). Autrement dit, le sens que la pensée dialectique élabore sous la forme d'une logique ontologique ne serait que le dépôt réifié d'un pluralisme interprétatif aux contours mouvants, l'essence qu'elle pose au fondement de l'être ne serait que la trace fantomatique des forces réelles qui président à la genèse du donné, et

²⁹ *NP*, p. 84. L'argument n'est pas sans rappeler la critique spinozienne du finalisme dans l'appendice au livre I de l'*Ethique*. Il se rapproche également de la critique marxienne du statut de l'Idée logique dans la philosophie du droit de Hegel telle qu'elle est présentée dans sa *Critique du droit politique hégélien*.

³⁰ *Ibid.*, p. 94.

³¹ *Ibid.*, p. 180 sq.

³² On peut là encore apercevoir de façon transparente, dans cette insistance sur la notion de fiction, une filiation étroite entre *Empirisme et subjectivité* (notamment le chapitre III) et *Nietzsche et la philosophie*.

³³ *Ibid.*, p. 181-182. L'allusion finale laisse clairement entendre que Marx se ferait lui-même prendre au piège de l'abstraction dialectique, quoi qu'il en dise. Le marxisme, du moins en tant que *matérialisme dialectique*, ne constituerait donc pas une alternative crédible au hégélianisme, dans la mesure où il opérerait un simple aménagement de la dialectique, sans renoncer à l'image de la pensée qui se trouve impliquée en elle.

la processualité des catégories logiques ne constituerait qu'un simulacre de changement (changement d'un sens unitaire interne à l'essence abstraite) masquant les transformations réelles des rapports de forces. Globalement, le ton est assez proche de celui du jeune Marx dans la *Critique du droit politique hégélien*, à ceci près que la dialectique se trouve invalidée *en tant que telle* et non seulement en son acception spiritualiste : le différend porte non sur les modalités d'application du paradigme dialectique, mais sur ce paradigme lui-même. Qu'elle soit matérielle ou spirituelle, la dialectique demeure nécessairement abstraite dans la mesure où elle opère une réduction idéalisante des *différences* réelles en les concevant comme des oppositions ou des contradictions. C'est bien déjà, au fond, le primat accordé au *négatif* qui est ici en question.

Qu'entendre par « primat du négatif » ? Dans *Nietzsche et la philosophie*, le négatif se trouve au carrefour de deux lignes d'opposition : d'une part l'opposition *négatif/différence*, d'autre part l'opposition *négation/affirmation*.

Ainsi que le thématise amplement la dixième section du chapitre V de *Nietzsche et la philosophie* intitulée « L'affirmation et la négation », la théorie nietzschéenne de la volonté de puissance aurait pour contrepoint une critique de l'hypostase du négatif, critique qui implique que « le négatif cesse d'être une qualité première et une puissance autonome »³⁴. C'est précisément la question du statut du négatif qui permettrait de faire la part de ce qui, dans une philosophie, est dialectique ou ne l'est pas³⁵. Là où la pensée dialectique fait du négatif la première puissance de l'être, ce par quoi l'identité se restaure en niant les différences internes à son essence, les élevant ainsi à la détermination de l'opposition puis de la contradiction, la démarche de Nietzsche se veut un « pluralisme »³⁶ dont la ligne de front avec la dialectique serait la question de la *primauté/secondarité du négatif au niveau ontologique*. Le caractère dialectique d'une théorie ne tiendrait pas à la nature de la relation entre des termes différents (ce pourquoi le pluralisme peut avoir l'*apparence* de la dialectique), mais à la *hiérarchie* du négatif et de la différence présidant à une telle relation. Dès lors, être « anti-dialecticien » revient ni plus ni moins à affirmer le primat génétique de la pure différence vis-à-vis du négatif, à faire de celui-ci le résultat inessentiel de la position de celle-là : ce n'est pas parce que l'être se nie qu'il y a (nécessairement) de la différence, mais bien parce qu'il y a de la différence que l'être peut (éventuellement) se nier. Ce qui revient à dire que la dialectique hégélienne n'est pas fautive en tant que telle, mais en tant qu'elle se veut *absolue*, fondamentale, alors qu'elle ne constitue que le symptôme secondaire d'un processus ontologique premier, qui n'est autre que l'affirmation pure de la différence

³⁴ *Ibid.*, p. 205.

³⁵ *Ibid.*, p. 9 : « Nietzsche est-il "dialecticien" ? Une relation même essentielle entre l'un et l'autre ne suffit pas à former une dialectique : tout dépend du rôle du négatif dans cette relation ».

³⁶ *Ibid.*, p. 9 : « Le pluralisme a parfois des apparences dialectiques ; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond. C'est pourquoi nous devons prendre au sérieux le caractère résolument anti-dialectique de la philosophie de Nietzsche ».

comme volonté de puissance : « L'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*, c'est-à-dire le rapport d'une force dominante à une force dominée, d'une volonté obéie à une volonté obéissante »³⁷, étant entendu que « la volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force »³⁸ ; « la volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément interne de sa production »³⁹.

Nous comprenons ainsi le premier point concernant la critique de la primauté du négatif : le négatif n'est pas le principe producteur de la différence, mais bien le *résultat d'un rapport différentiel* caractérisant l'instance pluraliste de la volonté de puissance. Reste à comprendre en quoi ce renversement de la hiérarchie du négatif et de la différence implique corrélativement la remise en cause du primat de la négation sur l'affirmation. Ce qui nous amène au second pan de la critique : l'*intégration* du sens de la pensée dialectique dans la généalogie nietzschéenne.

IV. Dialectique et type réactif

Le décentrement « topologique » entrevu ci-dessus ne prend tout son sens, dans l'optique deleuzienne, qu'avec la détermination « typologique » de la pensée dialectique, condition d'une enquête généalogique sur la valeur du type de volonté à l'œuvre dans l'hypostase du négatif. Pour ce faire, Deleuze a recours à un modèle typologique ayant valeur de symbole pour l'ensemble de la pensée dialectique : la *dialectique du maître et de l'esclave*.

L'accent mis par Deleuze sur une figure déterminée de la *Phénoménologie de l'esprit*⁴⁰ peut surprendre, dans la mesure où il semble cavalier de réduire le hégélianisme à une position qui n'a de valeur que transitoire, *négative*, et qui prend place dans un ouvrage d'*introduction* au système hégélien. Deux raisons permettent néanmoins d'expliquer une telle stratégie : d'une part, l'interprétation deleuzienne de Hegel s'appuie sur les travaux universitaires français des années 1930-1940, lesquels se focalisent quasi exclusivement sur la *Phénoménologie de l'esprit*⁴¹, au détriment du

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ *Ibid.*, p. 57-58.

⁴⁰ Mise à part la figure du maître et de l'esclave, Deleuze évoque également (mais de façon très allusive) deux autres figures : la certitude sensible (*ibid.*, ch. I, 2, p. 4) constituerait la réfutation caricaturale (donc manquée) du pluralisme, la conscience malheureuse (*ibid.*, ch. IV, 10, p. 152 ; ch. V, 4, p. 183) serait un symptôme indûment valorisé du jeu des forces réactives présidant à l'interprétation dialectique du réel.

⁴¹ Il nous suffira ici de mentionner, pour mémoire, l'immense influence sur les intellectuels français d'après-guerre des travaux de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929), d'Alexandre Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, reproduisant les cours de Kojève des années 1933-1939 à l'École des Hautes Études) et de Jean Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946). La survalorisation des figures du maître et de l'esclave est bien sûr essentiellement le fait d'Alexandre

système proprement dit (*Science de la logique, Encyclopédie des sciences philosophiques*)⁴² ; d'autre part, Deleuze va étayer son interprétation sur l'application de la typologie nietzschéenne de la morale de maître et de la morale d'esclave à la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude⁴³, ce qui permettra d'effectuer une mise en perspective généalogique de cette configuration phénoménologique. La dialectique du maître et de l'esclave jouera donc un double rôle dans l'économie argumentative de Deleuze : tout d'abord, elle sera présentée, conformément aux enseignements d'Alexandre Kojève, comme la *figure emblématique* du hégélianisme ; en second lieu, elle constituera le modèle éminent d'une *relativisation génétique* de la dialectique, les figures du maître et de l'esclave étant réduites à des types déterminés de l'enquête généalogique. L'enjeu polémique d'une telle interprétation est donc de taille : parvenir à remettre en cause l'interprétation hégélienne de la dialectique du maître et de l'esclave reviendrait (pour Deleuze) à réfuter, par extension, l'ensemble du hégélianisme, donc de la pensée dialectique.

La contestation de la primauté du point de vue de l'esclave est annoncée sur un ton ouvertement polémique dans la quatrième section du chapitre I (« Contre la dialectique »). La dialectique se voit d'emblée associée à la catégorie propre à l'esclave, le *travail* :

« Le plaisir de se savoir différent », la jouissance de la différence : voilà l'élément conceptuel nouveau, agressif et aérien, que l'empirisme substitue aux lourdes notions de la dialectique et surtout, comme dit le dialecticien, au *travail* du négatif. Que la dialectique soit un travail et l'empirisme une jouissance, c'est les caractériser suffisamment. Et qui nous dit qu'il y a plus de pensée dans un travail que dans une jouissance ? »⁴⁴.

Si le travail caractérise « suffisamment » la dialectique, c'est bien que celle-ci est « la pensée de l'esclave », « la pensée du point de vue de l'esclave »⁴⁵. Autrement dit, la valorisation dialectique du travail résulte d'une incapacité de l'esclave à « jouir de sa

Kojève. Sur la réception de la pensée hégélienne en France, je renvoie à la brève présentation intitulée « Ouvrir le système » que j'ai placée en tête du recueil *Lectures de Hegel*, Paris, LGF, 2005. Voir aussi, dans le même ouvrage, l'article de Bernard Bourgeois, « Hegel en France ».

⁴² A cet égard, l'analyse de la conception hégélienne de la différence dans *Différence et répétition* sera plus attentive au système considéré en son ensemble ; voir par exemple *op. cit.*, p. 62 sq. (sur l'infini) et p. 64 sq. (sur la contradiction).

⁴³ Au prix d'une notable confusion terminologique : le « serviteur » (*Knecht*) hégélien n'a pas grand chose à voir, quoi qu'on en dise parfois, avec « l'esclave » (*Sklave*) nietzschéen. Sur ce point, je me permets de renvoyer aux considérations introductives de mon ouvrage *Hegel. Maîtrise et servitude*, Paris, Ellipses, 2003, p. 22 sq. Le recoupement des approches hégélienne et nietzschéenne a pu être facilité par les accents parfois quasi-nietzschéens de la lecture (par ailleurs nettement marxiste) de Hegel par Kojève : « Le Bourgeois n'est ni esclave ni maître ; il est – étant esclave du Capital – son *propre* esclave. C'est donc de lui-même qu'il doit se libérer » (*Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 194).

⁴⁴ *NP*, p. 10. Les catégories de travail et de jouissance sont précisément celles qui définissent le serviteur et le maître dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

différence », à affirmer sans médiation sa propre puissance. Bien au contraire, l'esclave sera celui pour qui la puissance doit être *reconnue* par l'autre, *représentée* pour l'autre, c'est-à-dire faire l'objet d'une *négation* (en tant que puissance simplement immédiate) ; ce pourquoi le maître, qui selon Hegel éprouve également ce besoin radical de reconnaissance, n'est en réalité qu'une projection du point de vue de l'esclave sur la maîtrise : « sous l'image hégélienne du maître, c'est toujours l'esclave qui perçoit ». Assimiler la vérité de la puissance à un désir de reconnaissance revient ainsi à faire du négatif le principe nécessaire de l'affirmation – et tel est bien le principe du travail, « désir refréné », selon Hegel⁴⁶.

Dès lors, le diagnostic deleuzien s'approfondit en une interrogation axiologique portant sur le type de volonté à l'œuvre chez l'esclave. Reprenant le schème typologique de la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, Deleuze identifie l'esclave hégélien, en son désir de reconnaissance même, à l'esclave nietzschéen :

« Bien plus, nous devons demander : qu'est-ce que veut le dialecticien lui-même ? Qu'est-ce qu'elle veut, cette volonté qui veut la dialectique ? Une force épuisée qui n'a pas la force d'affirmer sa différence, une force qui n'agit plus, mais réagit aux forces qui la dominent : seule une telle force fait passer l'élément négatif au premier plan dans son rapport avec l'autre, elle nie tout ce qu'elle n'est pas et fait de cette négation sa propre essence et le principe de son existence »⁴⁷.

Une telle identification (fondée sur l'assimilation de la réaction pulsionnelle à la négation dialectique) conduit Deleuze à désolidariser la figure du maître de sa relation dialectique d'avec l'esclave ; si l'esclave n'est que le masque spéculatif du dialecticien, la relation qu'il entretient avec le maître (qui est lui-même pure affirmation) n'est dialectique que parce que l'esclave l'*interprète* comme telle : « Aussi bien, ce n'est pas la relation du maître et de l'esclave qui, en elle-même, est dialectique. Qui est dialecticien, qui dialectise la relation ? C'est l'esclave, le point de vue de l'esclave, la pensée du point de vue de l'esclave. » La dialectisation de la relation de l'esclave au maître serait donc chez Hegel un résultat symptomatique de la création de la *morale d'esclave* telle que Nietzsche la thématise : la dialectique n'est pas relation réelle entre les termes, mais *interprétation*, par l'un des termes, de sa relation à l'autre comme impliquant une négation dialectique. Autrement dit, la dialectique, bien loin d'être un

⁴⁶ On peut néanmoins se demander dans quelle mesure le « plaisir de se savoir différent » tel que thématisé par Deleuze peut vraiment se passer d'une relation *négative* du maître à l'esclave, comme le souligne avec perspicacité Stephen Houlgate dans son analyse critique de *Nietzsche et la philosophie* (in *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, *op. cit.*, p. 7-8). Les analyses de Vincent Descombes (*Le Même et l'autre*, *op. cit.*, p. 192) vont dans le même sens : « Le maître ne devrait même pas savoir reconnaître un esclave, tel le Dieu d'Aristote qui ignore la matière, laquelle, en revanche, n'est définissable que par son désir d'être ce qu'elle n'est pas, la forme. Or l'esclave est présent dans le monde et dans la pensée du maître deleuzien. Il n'y est que trop présent : le maître passe le plus clair de son temps à "affirmer sa différence", à se distinguer de l'esclave. »

⁴⁷ *NP*, p. 11.

processus objectif et neutre, n'est que l'*absolutisation* induite du point de vue de l'esclave⁴⁸, l'interprétation perspectiviste hypostasiée d'une situation pulsionnelle déterminée (et déterminée de surcroît comme faible, épuisée, réactive).

Deleuze condense le résultat de cette analyse en une formule provocante : « la dialectique, comme idéologie du ressentiment »⁴⁹. Comme idéologie, symptôme, la dialectique se voit condamnée à n'exprimer qu'une perspective *relative* et *seconde* sur le réel ; comme ressentiment, elle se révèle être la bannière spéculative du plus parfait « conformisme », dans la mesure où le désir de reconnaissance coïncide avec la croyance en la primauté des « valeurs établies »⁵⁰, en la volonté de s'approprier ce qui déjà vaut et prévaut, loin des élans créateurs qui président à la mise en œuvre de la morale des maîtres⁵¹.

L'analyse généalogique de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave a donc permis à Deleuze de montrer que 1) la dialectique n'est pas une relation objective entre deux termes, mais la *mise en perspective fictive*, par un terme, de sa relation à l'autre, 2) une telle mise en perspective réduit l'un des termes (le maître) à un simple *reflet fantasmatique* du désir de l'autre (l'esclave), 3) semblable réduction s'ancre dans un type pulsionnel *réactif* pour lequel il n'y a d'affirmation que comme *résultat d'une négation*⁵², 4) un tel simulacre d'affirmation coïncide avec l'assomption *conservatrice* des valeurs en cours, contrepartie d'une incapacité à créer des valeurs qui est propre au ressentiment. La dialectique serait bien, à ce titre, l'idéologie du « prêtre » travestie sous une forme spéculative par l'« homme théorique » : idéologie du conformisme, de la

⁴⁸ Sur cette question, on lira les analyses remarquables de François Zourabichvili, in *Deleuze. Une philosophie de l'événement, op. cit.*, p. 55 : « Hegel a partiellement raison : il énonce le point de vue de l'esclave. Mais il pose mal le problème puisque le rapport concerne avant tout des *points de vue*. Or, en invoquant une relation entre des points de vue, on ne change pas seulement la nature des termes, on rend le point de vue sur la relation intérieur à la relation même qui s'en trouve ainsi dédoublée ». Ce qui se trouve ainsi récusé, c'est le point de vue du « pour nous » depuis lequel le philosophe reconstruit l'objectivité du processus dialectique à l'œuvre dans l'expérience de la conscience en se plaçant au-dessus du point de vue de celle-ci, dans la rétrospection clairvoyante que rend possible l'accession au savoir absolu.

⁴⁹ *NP*, ch. IV, 5, p. 139.

⁵⁰ *Ibid.*, ch. III, 4, p. 93.

⁵¹ Deleuze reprend ici la caractérisation nietzschéenne de Hegel comme simple « ouvrier philosophique », se limitant à « établir et réduire en formules tous les grands faits relatifs aux évaluations – c'est-à-dire aux *fixations* de valeurs, aux créations de valeurs opérées autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelque temps "vérités" » (*Par-delà bien et mal*, § 211, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 181). Sur la critique du postulat de la reconnaissance chez Hegel, voir *DR*, p. 178. Dans un ouvrage ultérieur, ce point de vue dépréciatif se trouvera fortement nuancé par la prise en compte de la promotion d'une authentique *créativité conceptuelle* dans la philosophie hégélienne : « Hegel a défini puissamment le concept par les Figures de sa création et les Moments de son autopposition [...] Hegel montrait ainsi que le concept n'a rien à voir avec une idée générale ou abstraite, pas plus qu'avec une Sagesse incréée qui ne dépendrait pas de la philosophie même » (*QP*, p. 16). Pour autant, une tentative de rapprochement de la pensée de Deleuze avec le hégélianisme telle que celle proposée par Véronique Bergen dans son *Ontologie de Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2001, p. 664-671) me paraît pour le moins forcée, sinon vouée à l'échec.

⁵² Voire d'une négation redoublée ; cf. *NP*, V, 10, p. 206 : « À une telle pensée, *il faut deux négations pour faire une affirmation*, c'est-à-dire une apparence d'affirmation, un fantôme d'affirmation ».

réaction contre la vie, du nihilisme. Ainsi, non seulement le pluralisme nietzschéen permettrait de combattre frontalement la dialectique, mais son versant généalogique rendrait possible une reconstruction relativisante (et dévalorisante) du fonctionnement de celle-ci. Sommet indéniable de la lignée des dialecticiens, Hegel se voit signifier son congé définitif par la mise en évidence de son ascendance réactive et de sa descendance nihiliste. À l'annonce du verdict deleuzien, il n'est plus d'œcuménisme possible : souveraineté de la différence ou primat du négatif, « l'esprit du temps » devra choisir.

*

Plus de quarante ans après sa parution, il est peu contestable que le *Nietzsche* de Gilles Deleuze apparaît comme un texte quelque peu daté, vieilli, voire « périmé » d'un point de vue strictement philologique. Les progrès de la recherche nietzschéenne, facilités par l'achèvement et la diffusion de l'édition Colli-Montinari (à laquelle, ironie du sort, Deleuze avait lui-même participé en son temps), ont considérablement fragilisé nombre d'hypothèses audacieuses avancées dans cet ouvrage. En particulier, on a pu noter combien le cadre herméneutique (et polémique) deleuzien demeurait fortement *dualiste*⁵³ (maître/esclave, travail/jouissance, actif/réactif, etc.), ce qui n'est pas sans poser problème s'agissant d'une pensée résolument défiante envers toute dualité hypostasiée comme le fut celle de Nietzsche⁵⁴. Par ailleurs, la tournure anti-hégélienne de la philosophie nietzschéenne s'avère rien moins qu'évidente à l'épreuve des textes, Nietzsche dressant un bilan somme toute nuancé de l'« événement européen » que fut l'apparition de Hegel dans le paysage intellectuel du XIX^e siècle⁵⁵ : Hegel incarne à ses

⁵³ Alain Badiou a justement insisté sur cette rémanence problématique du dualisme conceptuel dans l'œuvre de Deleuze et sur la tension qu'une telle rémanence instaure avec l'affirmation constante de l'univocité de l'être (voir par exemple *LS*, p. 211 : « Ni actif ni passif, l'Être univoque est neutre ») : « Il est incontestable que s'exerce, sur la langue philosophique de Deleuze, disons sur sa rhétorique spontanée, une vive pression de la dualité actif/passif. Mais il est non moins assuré que tout son effort est de se soustraire à cette pression. Le combat propre de Deleuze, qui comme toujours est un combat contre soi, se livre justement, quant à la méthode, sur ce point : faire en sorte que l'apparente traversée d'une analytique qui joue tantôt sur la face univoque de l'Être (activité), tantôt sur celle du multiple équivoque des étants (passivité), ne soit jamais catégorielle. Ne jamais distribuer ou partager l'Être selon ces deux voies. Ne jamais perdre de vue que si, comme nous l'avons démontré, il faut toujours deux noms pour rendre justice à l'univocité, ces deux noms n'opèrent aucun partage ontologique » (*Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997, p. 53).

⁵⁴ Sur ce point, on se reportera par exemple à *Par-delà bien et mal*, I, § 2, trad. cit., p. 48 : « La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance aux oppositions de valeurs. [...] On est en droit d'avoir des doutes sur la question de savoir [...] s'il y a des oppositions en général [...] ». Il est possible de déceler dans la persistance anachronique de ces schèmes dualistes l'influence précoce de la lecture de Spinoza (joie/tristesse, activité/passivité, idées adéquates/inadéquates, etc.) sur Deleuze. La recherche d'une « grande identité Nietzsche-Spinoza » (« Signes et événements », in *Magazine littéraire*, n° 257, sept. 1988) serait un élément rétrospectif de confirmation de cette hypothèse. Sur cette question, on consultera l'utile mise au point de Pierre Zaoui, « La "grande identité" Nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », *Philosophie*, n° 47, Minuit, sept. 1995.

⁵⁵ À ce sujet, on relira l'important § 357 du *Gai savoir*, dans lequel on trouve notamment l'éloge célèbre : « ohne Hegel, kein Darwin ». C'est moins Hegel lui-même que la « Hegelei », à savoir l'immédiate

yeux un tournant culturel dont il faut apprécier et gérer l'héritage ambigu plus qu'une doctrine philosophique qu'il faudrait à toutes forces combattre, ce pourquoi la figure du maître de Berlin doit s'effacer au profit de la tendance profonde de l'âme allemande qui s'est incarnée en lui sous une forme systématique : « Nous, Allemands, sommes des hégéliens, quand bien même il n'y aurait jamais eu de Hegel⁵⁶ ». Dans cette perspective, ce qu'il faut bien appeler la stratégie *réductionniste* de Deleuze – réduction des penseurs platoniciens et post-kantiens à une conception unitaire de la dialectique⁵⁷, réduction de la dialectique hégélienne à la dialectique du maître et de l'esclave – s'avère nettement insuffisante et simplificatrice, tant pour ce qui est de l'interprétation de la pensée de Nietzsche que pour ce qui concerne la pensée hégélienne elle-même.

Au final, il n'est pas exagéré de dire que la lecture deleuzienne de Nietzsche – et de son repoussoir supposé, le hégélianisme – s'avère souvent caricaturale et incomplète, voire, sur certains points centraux de la pensée des auteurs concernés, purement et simplement inexacte. Dont acte. Pour autant, il serait quelque peu injuste, pour ne pas dire totalement déplacé, d'évaluer le *Nietzsche* de Deleuze à l'aune de critères philologiques bien étrangers à la conception que son auteur se faisait de l'histoire de la philosophie et des rapports que les philosophes nouent entre eux⁵⁸. À l'instar des leçons de Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit*, *Nietzsche et la philosophie* est un livre ouvertement *orienté*, polémique, « destiné à frapper les esprits »⁵⁹. Le « fil de l'agressivité » dont est crédité Nietzsche est avant tout celui d'un *personnage conceptuel* éminemment deleuzien – proche en cela du « Schopenhauer éducateur » de

postérité de Hegel (David Strauss, Bruno Bauer), qui constitue une cible de choix de la critique nietzschéenne, notamment à l'époque des *Considérations inactuelles*.

⁵⁶ Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 357, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000², p. 311. Voir aussi *Par-delà Bien et Mal*, § 244, où il est dit que Hegel n'a fait que « mettre en système » l'âme allemande (tandis que Wagner la « mettait en musique »). Nietzsche adopte ici la même démarche méthodologique que celle mobilisée pour rendre compte du socratisme dans l'Antiquité ; le philosophe Socrate n'était lui-même que l'incarnation provisoire d'un mouvement culturel plus vaste qui lui préexistait, le socratisme : « Le socratisme est plus ancien que Socrate ; son influence dissolvante sur l'art s'est fait jour bien plus tôt » (*Socrate et la tragédie*, trad. J.-L. Backès, in *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, 2000, p. 159). Ce qui importe au « médecin de la civilisation » est ainsi moins l'idiosyncrasie contingente des individus Socrate et Hegel que les évolutions profondes de la culture qui se manifestent symptomatiquement dans leur œuvre.

⁵⁷ À cet égard, on ne manquera pas d'être frappé par l'absence du nom de Hegel dans le petit livre que Deleuze consacra ultérieurement à Nietzsche (*Nietzsche*, Paris, PUF, 1965) : la dialectique y est associée à Socrate, à Kant et même à l'existentialisme sartrien (celui de la *Critique de la raison dialectique*), jamais à Hegel. L'indice d'un remords ?

⁵⁸ Comme le rappelle fort à propos Pierre Zaoui (art. cit., p. 66), « “Nietzsche, lecteur de Spinoza”, ou pis “Deleuze, lecteur de Spinoza et Nietzsche” résonnerait de façon assez grotesque dans une optique proprement deleuzienne. Deleuze n'est pas un herméneute, et la question de la lecture n'est guère la sienne. »

⁵⁹ Au sujet de ses leçons consacrées à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Kojève avoua lui-même : « Mon œuvre n'avait pas le caractère d'une étude historique ; il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre [...] mon cours était une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. » (Lettre à Tran-Duc-Thao du 7 octobre 1948, citée in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 64-66.)

la 3^{ème} *Considération inactuelle* – forgé afin de déclencher un orage salvateur dans un ciel trop lourd de présupposés inavoués.

Nietzsche et la philosophie est une invitation à la décision philosophique, un révélateur d'options indissociablement ontologiques et éthiques, une déclaration de guerre à l'indifférence philosophique, à l'éclectisme intellectuel, au nivellement conceptuel. En des temps incertains où le goût du jour consiste à célébrer mollement les noces de la philosophie analytique et de son homologue « continental », irénisme douteux qui tend à émousser les possibles philosophiques pour mieux arrondir les angles académiques, le portrait de Nietzsche en ennemi juré des « alliances dangereuses⁶⁰ » n'a pas pris une ride.

⁶⁰ NP, p. 223.