Enrôler
Le Hegel de Gilles Deleuze

Jean-Baptiste Vuillerod [1]
Paris-X – Sophiapol

Le commentaire deleuzien manque rarement de consacrer une analyse à la critique que fait Deleuze de la philosophie hégélienne [2]. Cependant, il oublie trop souvent – la plupart du temps malgré lui, par manque de réflexivité – de restituer les opérations stratégiques qui ont rendu cette critique possible. Dans la majorité des cas, il se limite à la dimension thétique de l'affaire en se contentant d'expliciter les arguments que Deleuze développe contre la philosophie de Hegel. Il épouse pleinement le texte deleuzien et tend à faire passer la lecture que Deleuze propose de Hegel pour une explication de l'œuvre hégélienne dont les mauvais aspects auraient été combattus à juste raison par le philosophe nietzschéen. Ce manque de distance l'empêche de saisir les raisons profondes de la critique deleuzienne de Hegel. Nous y voyons l'indice d'une absence de réflexion sur la dimension proprement réceptive de la critique de Hegel par Deleuze. En considérant la lecture deleuzienne de Hegel comme une véritable *réception*, et non comme une *explication*, nous nous donnons les moyens de saisir les opérations qui, en plus du simple échange d'arguments, donnent leur sens à la critique opérée par Deleuze. Développant une véritable théorie de la réception, Hans Robert Jauss a en effet insisté sur le « rôle propre » qu'il fallait attribuer au lecteur d'une œuvre et sur le surplus de sens que produisait sa lecture [3]. Il a montré que ce surplus

1. Pour leur relecture et leurs conseils, je remercie Delphine Antoine-Mahut, Samuel Lézé, Anne Sauvagnargues, Damien Lacroux et Marion Laurent.

2. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 258-265 ; A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »* (1997), Paris, Arthème Fayard, 2010, p. 49-54 ; J. Butler, *Sujets du désir* (1987), Paris, PUF, 2011, trad. P. Sabot, p. 246-259 ; J. Lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002, p. 9-36 ; M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship In Philosophy*, London and New york, Routledge, 2003, chap. 2 ; K. Houle, J. Vernon (dir.), *Hegel and Deleuze. Together Again for the First Time*, Evanston, Northwestern University Press, 2013 ; H. Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*, New york, State University of New York Press, 2012.

3. H. R. Jauss, « Histoire de la littérature », *in Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 44-45 : « Dans la triade formée par l'auteur, l'œuvre et le public, celui-ci n'est pas un simple

de sens n'était en rien arbitraire, mais développait une virtualité inscrite dans l'œuvre en lui posant des questions inédites propres à un nouveau contexte [4]. Au sujet des transferts culturels franco-allemands, Michel Espagne a lui aussi souligné la nécessité de prendre en compte l'intégration d'un auteur allemand à un « nouveau système de référence », français, qui seul rend compréhensible la réception qui en est faite [5]. Dans cette perspective, il n'est pas possible de considérer la critique deleuzienne de Hegel de manière innocente, en se limitant à la restitution d'une argumentation que l'on prendrait pour argent comptant. Il faut au contraire analyser cette critique dans sa dimension réceptive afin de ne pas la limiter à un débat purement thétique censé nous donner la vérité de la philosophie de Hegel, et ainsi prendre en compte les stratégies mises en œuvre par Deleuze pour donner une image bien déterminée de la philosophie hégélienne ainsi que le contexte dans lequel elles s'inscrivent. C'est à comprendre les modalités de cette réception que la présente étude s'attache. En ce sens, elle s'intéresse à la manière dont Deleuze a enrôlé Hegel, l'a engagé dans sa propre guerre et lui a fait jouer un rôle – le mauvais rôle – dans sa philosophie.

Si la critique de Hegel est une constante dans l'œuvre deleuzienne, et cela dès 1954 avec la recension par Deleuze de *Logique et existence* de Jean Hyppolite, elle tend cependant à se faire plus discrète après *Différence et répétition*, qui paraît en 1968. À partir de *Logique du sens*, en 1969, Hegel est moins discuté, sa philosophie ne fait plus l'objet d'une attention critique soutenue, il passe à l'arrière-plan, voire sort du cadre. C'est donc entre 1954 et 1968 que Deleuze formule ses principaux reproches à l'égard de la philosophie hégélienne, et cela le plus souvent par l'intermédiaire d'illustres porte-paroles : Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson. Dans *Différence et répétition*, Deleuze synthétise en son nom propre les critiques qu'il adressait à Hegel depuis une quinzaine d'années *via* de grands noms de l'histoire de la philosophie. À la fin des années 1960, sous la plume de Deleuze, Hegel devient le « traître [6] » de l'histoire de la philosophie. Deleuze a alors façonné une véritable figure repoussoir et produit une image de la philosophie hégélienne qui aura une postérité dans le champ philosophique français, sa réception critique de Hegel ayant joué le rôle d'une médiation négative. Notre étude vise à dégager les grandes opérations de ce processus de diabolisation. Il s'agira donc de mettre au jour les procédés qui ont rendu possible la réception critique de la philosophie hégélienne par Deleuze et la médiation négative qu'elle a constituée. À cette fin, nous commencerons par resituer la réception que Deleuze fait de Hegel dans sa propre conception de l'histoire de la philosophie ainsi que dans le champ

élément passif qui ne ferait que réagir en chaîne ; il développe à son tour une énergie qui contribue à faire l'histoire. »

4. *Ibid.*, p. 60-61 : « Le "jugement des siècles" sur une œuvre littéraire est plus que "la somme contingente de tous les jugements des autres lecteurs, spectateurs, critiques et même des professeurs d'université" ; il résulte du déploiement à travers le temps d'un potentiel de signification, immanent à l'œuvre dès l'origine, qui s'actualise dans la succession des stades historiques de sa réception. » Sur l'importance du complexe question-réponse pour comprendre ce phénomène, Jauss radicalise les positions de Collingwood et de Gadamer : « Développant la thèse de Collingwood selon laquelle "on ne peut comprendre un texte que si l'on a compris à quelle question il répond", Gadamer explique que la question ainsi reconstituée ne peut plus être replacée dans son horizon originel, parce que celui-ci est toujours *a priori* englobé dans notre horizon actuel. » (*Ibid.*, p. 60.)

5. M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p. 20-21. Sur la question des transferts culturels, voir aussi l'article de Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, décembre 2002.

6. G. Deleuze, « Gilles Deleuze parle de la philosophie », *in L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 200.

philosophique de l'époque. Une fois posé ce cadre général qui donne sens à la critique deleuzienne de Hegel, il sera possible d'entrer dans le détail de la réception pour montrer que celle-ci n'est pas à comprendre de manière univoque, mais plutôt comme le passage d'une réception positive possible à une réception radicalement négative. Enfin, pour comprendre la réussite d'une telle réception critique et le fait qu'elle ait joué le rôle de médiation, nous la replacerons dans la constellation philosophique française des années 1960.

1 L'immaculée conception d'un traître

Deleuze est un virtuose de l'histoire de la philosophie, il a su en renouveler la pratique et en actualiser la fonction [7]. Pour lui, l'histoire de la philosophie n'est pas un exercice stérile animé par une fascination curieuse pour les antiquités. Il souhaite bien plutôt faire un usage subversif des auteurs passés en les inscrivant dans des problématiques contemporaines et dans la constitution de son propre système philosophique. En ce sens, la frontière est floue entre le Deleuze historien de la philosophie – d'*Empirisme et subjectivité* de 1953 à *Spinoza et le problème de l'expression* de 1968 – et le Deleuze philosophe qui, à partir de *Différence et répétition* en 1968, développe son propre système. Les deux s'entremêlent constamment : à travers son commentaire des grands auteurs, Deleuze développe déjà sa propre philosophie, et en développant sa propre philosophie, Deleuze continue à commenter les grands auteurs, comme le prouvent ses livres sur Spinoza [8], Foucault [9] ou Leibniz [10] qui sont postérieurs à 1968. Deleuze a su faire un usage fécond de cette confusion des genres. En lisant les grands noms de l'histoire philosophique à partir de ses problématiques propres, il a su jeter une lumière nouvelle sur les textes en provoquant des déplacements et des distorsions inattendus. Dans sa lecture des textes, Deleuze fait naître un objet nouveau qui n'est ni tout à fait l'original, ni tout à fait la philosophie deleuzienne, mais qui est précisément entre les deux, cet entre-deux lui-même. C'est ce qu'il faut comprendre lorsqu'il affirme considérer « l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception [11] » :

> Je m'imaginais arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrements, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir.

Par l'expression d'immaculée conception, Deleuze thématise la constitution de figures philosophiques. Une figure philosophique désigne l'image d'un philosophe telle qu'elle est constituée historiquement par une série de réceptions et de médiations. Elle n'est

7. Sur Deleuze et l'histoire de la philosophie, voir M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999.

8. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* [1981], Paris, Minuit, 2003. Une première version de ce livre était parue dès 1970.

9. G. Deleuze, *Foucault* [1986], Paris, Minuit, 2004.

10. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

11. G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *in Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 15.

donc pas tout à fait étrangère à l'œuvre originale, elle entre bien dans sa descendance, mais n'en est pas moins nécessairement déplacée, décalée par rapport à elle, puisque son géniteur n'est pas l'auteur lui-même mais un récepteur. L'immaculée conception renvoie à cet enfant qui provient des grandes œuvres du passé et qui pourtant a pour géniteur Deleuze lui-même. Dans sa pratique de l'histoire de la philosophie, Deleuze n'a cessé de construire des figures philosophiques, des immaculées conceptions, qu'elles soient héroïques (Spinoza, Nietzsche, Bergson) ou maléfiques (Platon, Descartes, Kant, Hegel). Et cela pour reconstruire une histoire globale de la philosophie dans laquelle chacune de ces figures aurait sa place, sa fonction. C'est en ce sens qu'il désigne l'histoire de la philosophie tantôt comme un « collage [12] », tantôt comme un « théâtre [13] », toujours pour désigner le fait qu'il s'agit de situer les grands philosophes de l'histoire dans un tableau ou une pièce où chacun aurait un rôle bien spécifique à jouer, une position particulière à occuper afin de servir le projet deleuzien lui-même.

Seule cette conception originale de l'histoire de la philosophie – que Deleuze n'invente pas, mais qu'il pousse à l'extrême, dont il a une conscience aigüe et qu'il thématise plus que d'autres –, permet de comprendre la violence et, d'une certaine manière, la mauvaise foi avec laquelle Deleuze a critiqué Hegel et lui a mis sur le dos tous les maux de la philosophie et de l'histoire elle-même :

> Justement en vertu des critères précédents de mise en scène ou de collage, il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas : ainsi pour le bergsonisme et son image de la vie, de la liberté ou de la maladie mentale. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de « charger » la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'État et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarnent philosophiquement dans Hegel. Avec la dialectique du négatif et de la contradiction, il a inspiré naturellement tous les langages de la trahison, aussi bien à droite qu'à gauche (théologie, spiritualisme, technocratie, bureaucratie, etc. [14]).

Le « rôle du traître », le personnage du méchant, c'est la place ingrate qui est revenue à Hegel dans la dramaturgie deleuzienne. Ce n'est pas tant Hegel et son texte que Deleuze critique, qu'un certain esprit de la philosophie hégélienne, à la limite une manière d'être et de penser, ce que dans *Nietzsche et la philosophie* il nomme le « hégélianisme » ou la « dialectique [15] ». Sous la plume de Deleuze, le hégélianisme et la dialectique désignent donc évidemment la philosophie de Hegel lui-même ainsi que celle de ses disciples hétérodoxes (Feuerbach, Bauer, Stirner, Marx), mais aussi toute

12. G. Deleuze, *Différence et répétition* [1968], Paris, PUF, 2011, p. 4 : « Il nous semble que l'histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d'un *collage* en peinture. »

13. G. Deleuze, « Gilles Deleuze parle de la philosophie », *art. cit.*, p. 199 : « Une mise en scène, cela veut dire que le texte écrit va être éclairé par de tout autres valeurs, des valeurs non-textuelles (du moins au sens ordinaire) : substituer à l'histoire de la philosophie un théâtre de la philosophie. »

14. *Ibid.*, p. 200.

15. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 2005, p. 223. On notera que, dans *Différence et répétition*, Deleuze tente de repenser la dialectique en un sens non platonicien et non hégélien. C'est seulement à son acception hégélienne que nous nous référons ici.

philosophie qui valorise les catégories pratiques et théoriques du négatif (dialectique, contradiction, passions tristes, lutte pour la reconnaissance, etc. [16]). La lecture deleuzienne de Hegel est ainsi l'immaculée conception d'un traître, la construction d'une figure repoussoir contre laquelle il va falloir lutter grâce à une nouvelle philosophie mettant en avant la positivité et l'affirmation.

2 Une critique stratégique

Mais pourquoi le rôle du traître incombe-t-il à Hegel alors que Platon, Descartes et Kant n'ont que les seconds rôles dans le panthéon deleuzien des méchants ? Un simple rapport thétique aux textes ne suffit pas à expliquer la figure repoussoir que Deleuze a constituée de Hegel. Seule une prise en compte du champ philosophique de l'époque, au sens bourdieusien du terme [17], permet de comprendre les enjeux de la critique de Hegel à la fin des années 1950 et dans les années 1960. Loin de réduire Deleuze à un opportuniste intéressé uniquement par la recherche des profits symboliques, la logique bourdieusienne du champ, telle que nous l'entendons, doit nous permettre de comprendre le contexte dans lequel Deleuze a élaboré sa critique conceptuelle de Hegel. Notre hypothèse est que, pour Deleuze, la critique de Hegel permettait d'attaquer, d'une part, la source commune à l'existentialisme et au marxisme, deux positions alors dominantes dans le champ philosophique, ainsi que leur réunion dans la philosophie sartrienne, et d'autre part son professeur Jean Hyppolite et à travers lui une conception scolastique et institutionnelle de l'histoire de la philosophie.

En 1946, Merleau-Ponty ne laissait pas de doute quant à la source hégélienne des grandes pensées du XX^{e} siècle : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse [18]. » Il exprimait alors une opinion généralement partagée. En Allemagne, Karl Löwith avait tenté de montrer le fil continu qui liait Hegel au marxisme et à l'existentialisme [19]. En France, Henri Arvon, s'appuyant notamment sur les thèses de Löwith, dessinait sensiblement la même généalogie dans ses livres sur Stirner [20] et sur Feuerbach [21]. Hegel y apparaissait comme la source du marxisme, de l'existentialisme religieux d'un Kierkegaard

16. *Ibid.*, p. 223-224 : « Trois idées définissent la dialectique : l'idée d'un pouvoir du négatif comme principe théorique qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction ; l'idée d'une valeur de la souffrance et de la tristesse, la valorisation des "passions tristes", comme principe pratique qui se manifeste dans la scission, dans le déchirement ; l'idée de la positivité comme produit théorique et pratique de la négation même. »

17. Rappelons que pour Bourdieu, un champ est un ensemble de positions qui se définissent les unes par rapport aux autres dans des relations d'alliance ou d'adversité, et que les prises de positions dans un champ répondent chez les acteurs à un besoin de distinction qui vise à acquérir le profit spécifique au champ (notamment prestige et reconnaissance par les pairs dans le cadre du champ littéraire). *Cf.* P. Bourdieu, *Les règles de l'art* (1992), Paris, Seuil, 1998, tout le deuxième chapitre de la deuxième partie, et notamment p. 378-379. Sur Bourdieu, voir dans ce recueil l'article de Léo Magnin, « Illustrer. Kant chez Bourdieu ».

18. M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel » (1946), *in Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 1324.

19. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (1941), Paris, Gallimard, 1969, trad. R. Laureillard, préface à la seconde édition, p. 13 : « Le thème proprement dit [des études qui constituent *De Hegel à Nietzsche*] en est la transformation et déviation que firent subir à la philosophie hégélienne de l'Esprit absolu Marx et Kierkegaard, sa mutation en marxisme et existentialisme [...]. »

20. H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, Paris, PUF, 1954.

21. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957. Arvon note l'importance de Löwith à la première page de son livre et mentionne *De Hegel à Nietzsche* en bibliographie.

et de l'existentialisme athée dont Feuerbach et Stirner seraient les sources. Si Deleuze n'avait sans doute pas eu accès au texte de Löwith, non encore traduit en français, il avait par contre connaissance des thèses d'Arvon, puisqu'il cite ses ouvrages sur Feuerbach et Stirner dans *Nietzsche et la philosophie*[22]. Il connaissait aussi la conclusion de *Logique et existence* dans laquelle Hyppolite répétait la même généalogie. La philosophie hégélienne apparaissait ainsi à l'époque comme le point de départ de tous les grands courants théoriques du XX^e^ siècle. Il faut remarquer que l'importance prise par Hegel dans le champ philosophique français était relativement récente et datait des années 1930[23]. Bellantone, tout en soulignant l'importance du séminaire de Kojève pour la réception de la philosophie hégélienne en France, exprime parfaitement les choses lorsqu'il écrit : « Avec Kojève l'interprétation de Hegel est renversée par rapport aux canons de l'époque, à tel point que Hegel n'est plus le *dernier* des philosophes modernes, mais le *premier* des philosophes contemporains[24]. » Et Vincent Descombes va dans ce sens lorsqu'il écrit qu'« en 1945, Hegel est devenu le sommet de la philosophie classique et l'origine de tout ce qui s'est fait de plus moderne[25]. » C'est bien ainsi que Hegel apparaissait aux acteurs du champ philosophique dans lequel Deleuze souhaitait s'insérer. Si cette place centrale de Hegel était le fait d'un renversement récent des valeurs du champ, Deleuze devait opérer un renversement de ce renversement en renvoyant Hegel au passé dépassé dont il venait de sortir.

Parmi les différents courants prenant leur source dans la philosophie hégélienne, le marxisme et l'existentialisme furent les principales cibles de Deleuze. Ou plutôt, la précision est importante, un certain marxisme et un certain existentialisme : le marxisme « humaniste » et révisionniste soutenu par la direction du Parti communiste français et par des intellectuels comme Roger Garaudy notamment, et l'existentialisme du Sartre philosophe de la conscience, de la liberté et de la dialectique[26]. Ce n'est donc pas tout le marxisme – celui d'Althusser est épargné jusqu'à *L'anti-Œdipe* – ni tout l'existentialisme, ni même tout Sartre – pas le Sartre de *La transcendance de l'ego* par exemple – que vise Deleuze, mais les *doxa* hégémoniques de ces courants. Ce marxisme et cet existentialisme étaient à l'époque deux positions dominantes dans le champ philosophique et chacun de ces courants pouvait se revendiquer de l'héritage hégélien. Dans l'un des textes fondateurs de l'existentialisme français, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*[27], publié en 1929, Jean Wahl faisait retour aux écrits théologiques du jeune Hegel et à la *Phénoménologie de l'esprit* pour montrer comment la philosophie hégélienne considérait la conscience malheureuse comme un moment nécessaire de toute réconciliation heureuse[28]. Parce que la mort du Christ

22. *Cf.* G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 184.

23. Avant les années 1930, Hegel avait été considéré en France comme un platonicien, suite à la lecture qu'en avait faite Victor Cousin, et avait été marginalisé pour cause d'anti-germanisme après la guerre de 1870 contre la Prusse. Sur ces points, voir A. Bellantone, *Hegel en France. Volume 2 : De Vera à Hyppolite*, Paris, Hermann, 2011, p. 10-28 et 123-127 ; et E. Puisais, *L'hégélianisme et son destin français*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 131-134.

24. A. Bellantone, *op. cit.*, p. 273.

25. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 24.

26. Deleuze a toujours reconnu sa dette à l'égard de Sartre, et notamment à l'égard du petit texte *La transcendance de l'ego*. Sur l'importance de Sartre pour Deleuze, voir « Il a été mon maître », *in L'île déserte*, *op. cit.*, p. 109 *sq.*

27. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* [1929], Paris, PUF, 1951.

28. *Ibid.*, p. 14 : « Si l'univers doit être totalité belle, substance pleine, et aussi esprit, réflexion sans cesse renouvelée, on voit comment le problème de la béatification de la souffrance et de la conscience malheureuse

aurait révélé cette vérité à Hegel, Wahl faisait de sa philosophie un « christianisme rationnel [29] » valant comme source de l'existentialisme. Peu de temps après, dans son séminaire à l'École pratique des hautes études qui a duré de 1933 à 1939, Alexandre Kojève faisait aussi de Hegel le père de l'existentialisme en considérant que « la Phénoménologie de l'esprit est "existentielle" comme celle de Heidegger [30] », mais il liait cet existentialisme au marxisme. Kojève centrait en effet sa lecture de Hegel sur la dialectique du maître et de l'esclave et faisait de l'histoire universelle dans sa totalité « l'interaction entre Maîtrise et Servitude [31] ». On trouvait en outre dans les années 1930 d'autres tentatives, à côté de celle de Kojève, pour rattacher le marxisme à la philosophie hégélienne dans le but de lui fournir un fondement philosophique et ainsi de le faire accepter comme discipline académique (Maublanc, Cornu, Langevin, Solomon, Politzer, Lefebvre [32]...). Hegel était donc bien perçu à l'époque comme la base théorique des courants marxistes et existentialistes. Saper cette base, pour Deleuze, revenait à détruire le fondement du marxisme et de l'existentialisme et ainsi à faire s'effondrer ces positions, laissant alors la place libre à la nouvelle philosophie qu'il entendait promouvoir. Cela revenait aussi à défaire la philosophie qui était la mieux parvenue, après Kojève, à lier l'existentialisme et le marxisme : celle de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* [33]. Deleuze attaquait ainsi les principales positions du champ philosophique de l'époque pour ouvrir la voie à sa propre philosophie.

En relisant *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition* à l'aune de ce contexte, il apparaît clairement que la constitution de Hegel en figure repoussoir vise à attaquer l'existentialisme et le marxisme. Si l'on se souvient que Deleuze s'appuie sur les analyses d'Arvon qui considère que Feuerbach et Stirner sont les pères de l'existentialisme, le texte suivant de *Nietzsche et la philosophie* prend une profondeur nouvelle. Il faut le citer longuement pour en prendre toute la mesure :

> Chez Hegel, il s'agissait d'une réconciliation : la dialectique était prompte à se réconcilier avec la religion, avec l'Église, avec l'État, avec toutes les forces qui nourrissaient la sienne. On sait ce que signifient les fameuses transformations hégéliennes : elles n'oublient pas de conserver pieusement. La transcendance reste transcendante au sein de l'immanent. Avec Feuerbach, le sens de « réapproprier » change : moins réconciliation que récupération, récupération humaine des propriétés transcendantes. Rien n'est conservé, sauf toutefois l'humain comme « être absolu et divin ». Mais cette conservation, cette dernière aliénation disparaît dans Stirner : l'État et la religion, mais aussi l'essence humaine sont niés dans le MOI, qui ne se réconcilie avec rien parce qu'il anéantit tout, pour sa propre « puissance »,

est au centre de cette philosophie, comment il faut que soient unies les idées d'une douleur infinie et d'une heureuse totalité. Hegel sait que cette totalité ne peut être atteinte que par la lutte et la souffrance. »

29. *Ibid.*, p. 18.

30. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 39.

31. *Ibid.*, p. 16.

32. Sur ce point, voir F. Carlino, « Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France : le programme du Cercle de la Russie Neuve dans le processus de formation du "rationalisme moderne" », *in Actuel Marx*, n° 57, 2015.

33. J.-P. Sartre, *Question de méthode*, chap. I, *in Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. Sur la centralité de Sartre dans le champ philosophique des années 1940-1950, voir A. Boschetti, *Sartre et « Les Temps modernes »*, Paris, Minuit, 1985.

> pour son propre « commerce », pour sa propre « jouissance ». Surmonter l'aliénation signifie alors pur et froid anéantissement, reprise qui ne laisse rien subsister de ce qu'elle reprend : « Le moi n'est pas tout, mais il détruit tout. » Alors le problème de Marx, dans l'*Idéologie allemande*, trouve un de ses sens les plus importants : il s'agit pour Marx d'arrêter ce glissement fatal. Il accepte la découverte de Stirner, la dialectique comme théorie du moi. Sur un point, il donne raison à Stirner : l'espèce humaine de Feuerbach est encore une aliénation. Mais le moi de Stirner, à son tour, est une abstraction, une projection de l'égoïsme bourgeois. Marx élabore sa fameuse doctrine du moi conditionné : l'espèce et l'individu, l'être générique et le particulier, le social et l'égoïsme se réconcilient dans le moi conditionné suivant les rapports historiques et sociaux. Est-ce suffisant ? Qu'est-ce que l'espèce, et *qui* est individu ? La dialectique a-t-elle trouvé son point d'équilibre et d'arrêt, ou seulement un dernier avatar, l'avatar socialiste avant l'aboutissement nihiliste ? Difficile, en vérité, d'arrêter la dialectique et l'histoire sur la pente commune où elles s'entraînent l'une l'autre : Marx fait-il autre chose que marquer une dernière étape avant la fin, l'étape prolétarienne [34] ?

Dans ce texte, Deleuze transpose dans l'histoire de la philosophie le champ dans lequel il veut s'insérer. On voit qu'il y attaque Hegel pour mieux attaquer ses descendants existentialistes (Feuerbach, Stirner) et Marx. Dans le petit *Nietzsche* de 1965, Deleuze mentionne explicitement l'existentialisme [35], et dans *Différence et répétition* il réitère sa critique du marxisme [36]. Il ne fait donc pas de doute qu'il y a là deux positions, voire trois si l'on prend en compte leur réunion en Sartre, dont Deleuze cherchait à se distinguer.

L'existentialisme et le marxisme ne sont cependant pas les seules positions que Deleuze cherche à contester en critiquant Hegel. Il faut aussi prendre en compte celle de son professeur Jean Hyppolite. Hyppolite était un personnage important du champ philosophique de l'époque, tant sur le plan institutionnel – il fut directeur de l'École normale supérieure de Paris et professeur au Collège de France – que sur le plan proprement philosophique. En effet, Hyppolite était alors l'un des principaux commentateurs et introducteurs de la philosophie hégélienne en France, et l'on ne saurait sous-estimer l'importance qu'eurent pour la réception de Hegel en France sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* et le commentaire qu'il en a fourni, ainsi que son analyse de la *Science de la logique* dans *Logique et existence*. La critique que Deleuze fait de Hegel, notamment à partir de Bergson, n'est pleinement compréhensible que dans la perspective d'une réponse à *Logique et existence*, comme l'ont bien remarqué Giuseppe Bianco et Igor Krtolica [37]. On notera par ailleurs que Jean Hyppolite meurt

34. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 185-186.

35. G. Deleuze, *Nietzsche* (1965), Paris, PUF, 2008, p. 22 : « L'existentialisme a gardé de nos jours un goût effarant de porter, d'assumer, un goût proprement dialectique qui le sépare de Nietzsche. »

36. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 344-345.

37. G. Bianco, « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », *in* S. Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Mons, Les Éditions Sils Maria, 2005 p. 96-101 ; I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, thèse pour le doctorat de philosophie effectuée sous la direction de P.-F. Moreau, ENS-Lyon, 2013, p. 63. Sur la critique de Bergson à partir de Hegel chez Hyppolite, *cf. Logique et existence*, Paris, PUF, 1952, chap. IV.

la même année que paraît *Différence et répétition* qui intronise Deleuze philosophe en son nom propre, en 1968, et qu'après cette date les critiques adressées à Hegel se font plus rares dans les textes de Deleuze. Le différend avec son professeur n'a alors plus lieu d'être et Deleuze accorde moins de place dans ses textes à la réfutation de la philosophie hégélienne.

Mais pourquoi une telle révolte contre son professeur ? Comment comprendre l'opposition de Deleuze au hégélianisme d'Hyppolite ? Il est intéressant de noter que lorsque Deleuze parle de son professeur hégélien, dans ses *Dialogues*, il le fait sur un mode autobiographique et psychologique. Dans ce texte, Deleuze rappelle qu'il avait beaucoup aimé et admiré Hyppolite, puis qu'ensuite « tout a mal tourné [38] », qu'Hyppolite « rythmait de son poing les triades hégéliennes » mais que, lui, il ne « supportai[t] » pas « Hegel, les triades et le travail du négatif [39] ». Il semblerait donc que son anti-hégélianisme soit à mettre au compte d'une simple aversion psychologique et que l'éloignement avec son maître soit à mettre au compte de péripéties biographiques. Pourtant, si l'on resitue ces considérations dans leur contexte textuel, elles prennent une autre portée. En effet, à ce moment des *Dialogues*, Deleuze fait tout un développement contre l'histoire traditionnelle de la philosophie, qu'il rattache à une pratique d'État et qu'il considère comme une véritable censure des capacités créatrices de la pensée [40] : « L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux [41] ? » Il affirme s'être retrouvé « coincé » par cette discipline, dont Hyppolite était alors l'un des grands représentants : « À la libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge [42]. » L'histoire « scolastique » de la philosophie ici attaquée désigne deux choses. D'une part, au niveau de la forme, il s'agit d'une pratique scolaire qui fait primer l'érudition sur la création et la compréhension d'un sens éternel des textes sur leur actualisation. D'autre part, au niveau du contenu, il s'agit d'une histoire de la philosophie qui valorise certains auteurs au détriment d'autres jugés moins importants. Deleuze considère s'être sauvé en commentant « des auteurs qui avaient l'air de faire partie de l'histoire de la philosophie, mais qui s'en échappaient de toutes parts : Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson [43] ». Par là, Deleuze tentait de subvertir la norme de l'intérieur. Il s'agissait pour lui de valoriser des auteurs, sinon mineurs, du moins marginalisés par rapport aux grandes références du champ philosophique de l'époque, et d'introduire une pratique plus subversive de l'histoire de la philosophie capable de lui donner une fonction dans la construction d'un système philosophique actuel. Loin de détruire l'histoire de la philosophie, Deleuze parvenait à la réinventer.

38. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1996, p. 18.

39. *Ibid.*, p. 21. Sur les raisons biographiques de la rupture avec Hyppolite, peut-être en raison d'une rumeur sur l'homosexualité de Deleuze, voir F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La découverte, 2007, p. 148-149.

40. On trouvera exactement la même structure dans la « Lettre à un critique sévère » (*in Pourparlers*, *op. cit.*, p. 14), Deleuze y affirme détester le hégélianisme au milieu d'un développement sur l'histoire de la philosophie.

41. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 19-20.

42. *Ibid.*, p. 18.

43. *Ibid.*, p. 21.

Le rapport à Hyppolite doit ainsi être compris en rapport avec un certain état du champ philosophique qui, dans son pôle universitaire, conditionnait l'occupation de positions dominantes à une pratique normée de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie avait en effet sa hiérarchie d'objets dont le respect était la condition d'une reconnaissance par les autres acteurs du champ, et la philosophie hégélienne, comme le souligne Deleuze, était dans l'après-guerre l'un de ses objets les plus valorisés. Contester Hegel, pour Deleuze, c'était contester son éminent professeur et, à travers lui, les hiérarchies et les pratiques de l'histoire de la philosophie qui produisaient une véritable censure de la pensée. Se distinguer du hégélianisme d'Hyppolite, c'était affirmer une autre manière de faire de l'histoire de la philosophie, une manière inventive capable d'affirmer une nouvelle image de la pensée caractérisée par « la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir, etc. [44] ».

Ainsi, qu'on la rapporte au marxisme et à l'existentialisme ou à une pratique normée de l'histoire de la philosophie représentée par Jean Hyppolite – précisons à nouveau : un certain marxisme, un certain existentialisme, une certaine histoire de la philosophie –, la lecture que Deleuze a faite de la philosophie hégélienne est à comprendre dans une perspective stratégique. Deleuze s'attaque moins à la philosophie hégélienne qu'à un rôle constitué pour les besoins de son propre système, et cela pour s'inscrire dans un champ philosophique qui, à l'époque, était dominé et structuré par la figure de Hegel. En disant cela, nous ne faisons pas de Deleuze un simple opportuniste dont la seule préoccupation serait de se distinguer dans un champ, nous explicitons seulement le contexte d'émergence de sa philosophie qui, seul, peut expliquer sa farouche opposition à Hegel. Pour cette raison, il faut nécessairement lier cette description du champ à l'explicitation des arguments conceptuels que Deleuze oppose à Hegel [45].

3 D'une réception positive possible à une réception négative

Maintenant que nous avons défini le cadre général qui donne sens à la réception négative que Deleuze a faite de la philosophie hégélienne, il faut nous attacher au détail de cette réception critique. De ce point de vue, la réception deleuzienne de Hegel offre le singulier exemple d'un revers de fortune. En effet, s'il a toujours émis des critiques envers la philosophie hégélienne, Deleuze a néanmoins commencé par reconnaître ses mérites et son importance pour le développement de la philosophie de la différence qu'il souhaitait lui-même élaborer. Au fil des ans, et sans doute de plus en plus conscient de la structure et des contraintes du champ philosophique de l'époque, Deleuze a progressivement intensifié sa critique de Hegel, jusqu'à faire de la philosophie hégélienne son principal adversaire. Cette histoire s'étend sur une quinzaine d'années et il s'agit ici d'en retracer schématiquement les grandes étapes.

44. G. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 14.

45. C'est ce qui distingue notre démarche d'un simple « sociologisme » qui se contenterait de dégager des stratégies au sein d'un champ sans prendre la peine de dégager les arguments proprement philosophiques qui motivent ces stratégies. Seule la prise en compte des arguments philosophiques permet de ne pas réduire les philosophes à de vulgaires stratèges intéressés et de continuer à faire de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire une activité de compréhension et éventuellement de jugement des œuvres philosophiques. Si l'approche sociologique est absolument nécessaire à une telle entreprise, c'est pour en dessiner le cadre et le contexte.

En 1954, Deleuze fait paraître dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* une recension de *Logique et existence*, l'ouvrage de son maître Jean Hyppolite dans lequel se trouvent présentés les enjeux et le fonctionnement de la logique hégélienne. Or, si Deleuze émet déjà certaines réserves [46], il reconnaît cependant dans la philosophie hégélienne le lieu d'un véritable bouleversement théorique qui doit servir de base à la philosophie future. Contre l'anthropologisme kantien qui maintenait une distance irréductible entre le sujet et l'objet, Hegel a eu le mérite de rendre de nouveau possible une connaissance métaphysique de l'absolu, non en revenant à la métaphysique pré-kantienne, mais en approfondissant la réflexion kantienne sur les conditions de possibilité de l'expérience jusqu'à rendre inopérante l'hypothèse d'une chose en soi transcendante : « Qu'il n'y ait pas de second monde est ainsi, selon M. Hyppolite, la grande proposition de la Logique hégélienne, parce qu'elle est en même temps la raison de transformer la métaphysique en logique, et en logique du sens [47]. » Hegel pose ainsi les bases d'une véritable philosophie de la différence, puisqu'il surmonte la différence entre l'être et la pensée en faisant de l'être cette différence même : « La différence empirique externe de la pensée et de l'être a fait place à la différence identique à l'Être, à la différence interne de l'Être qui se pense [48]. » Quand on sait que Deleuze publiera une quinzaine d'années après cette recension *Différence et répétition* et *Logique du sens*, on comprend pourquoi Igor Krtolica a pu écrire que « Deleuze doit bien plus à Hegel qu'il ne le concède lui-même » et que « Hegel est pour Deleuze le double impuissant qu'il s'agit de critiquer [49] ». Sans doute Hegel a-t-il eu tort de penser la différence comme contradiction, et sans doute la logique du sens qu'il propose reste pour Deleuze un mouvement abstrait, mais cela ne doit pas faire oublier l'importance du projet hégélien dans l'idée que Deleuze se fait de la philosophie à venir. Deleuze n'a pas repris à Hegel ses concepts et sa conception encyclopédique de la philosophie, mais il a retrouvé chez lui son ambition de réconcilier le tournant transcendantal kantien avec l'entreprise métaphysique d'une connaissance de l'absolu, et cela à partir d'une philosophie de la différence capable d'intérioriser le rapport de la pensée et de l'être [50]. Sans aller jusqu'à considérer que Deleuze est un hégélien masqué, ou que la philosophie hégélienne constitue le fondement de sa philosophie, force est de reconnaître malgré tout que le commentaire de Hegel par Hyppolite a joué un rôle dans la formation de ses problématiques philosophiques. C'est pour cette raison qu'en 1954 Deleuze ne critique pas encore radicalement Hegel et qu'une réception positive de la philosophie hégélienne reste possible.

Les deux textes sur Bergson de 1956 [51] sonnent cependant le glas de tout espoir de récupération positive de la philosophie hégélienne par Deleuze. Pour autant, ces textes n'ont pas encore la virulence de *Nietzsche et la philosophie* et de *Différence et répétition*. Hegel y apparaît comme un adversaire parmi d'autres (Platon notamment [52])

46. G. Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* », *in L'île déserte*, *op. cit.*, p. 22-23.
47. *Ibid.*, p. 20.
48. *Ibid.*, p. 21.
49. I. Krtolica, *op. cit.*, p. 159.
50. *Ibid.*, p. 63-64.
51. G. Deleuze, « Bergson, 1859-1941 » et « La conception de la différence chez Bergson », *in L'île déserte*, *op. cit.*
52. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », art. cit., p. 53 : « La méthode et la théorie bergsoniennes de la différence s'opposeront à cette autre méthode, à cette autre théorie de la

et sa critique sert avant tout à dégager l'originalité de la conception bergsonienne de la différence. Le génie de Bergson, selon Deleuze, c'est d'avoir pensé la différence sans négativité : « Parvenir à la conception d'une différence sans négation, qui ne contienne pas le négatif, tel est le plus grand effort de Bergson [53]. » Deux choses sont essentiellement reprochées à la conception hégélienne de la différence. La première est de dimension ontologique : Hegel aurait continué de penser la différence comme différence entre deux choses extérieures se déterminant réciproquement, et cela bien qu'il synthétise cette différence dans l'unité du concept. Hegel en serait donc resté à une différence externe pensée comme simple détermination, alors même qu'une véritable philosophie de la différence, selon Deleuze, est censée nous amener à penser une différence interne [54]. La seconde est de dimension épistémologique : Hegel aurait sombré dans l'abstraction en pensant la différence à partir de catégories (l'opposition, la contradiction) dont « les mailles seraient trop lâches [55] » pour la saisir en sa vérité. Pour Deleuze, des concepts contraires, même synthétisés, sont incapables de saisir les différences singulières de l'être. On a donc affaire à une critique épistémico-ontologique adressée à la conception hégélienne de la différence. Contre elle, Deleuze fait jouer la conception bergsonienne qui repose sur le concept de virtuel. À la différence externe, le virtuel permet d'opposer une différence interne, puisqu'au rapport de négation et d'exclusion entre les différences, le virtuel substitue un rapport de coexistence [56]. Et aux catégories abstraites de l'opposition et de la contradiction, incapables de rendre compte des différences singulières, le virtuel oppose une multiplicité de nuances, toutes positives [57]. En 1956, l'enjeu pour Deleuze est de penser une différence sans négativité, c'est-à-dire sans opposition ni contradiction, et c'est parce qu'il y parvient que le bergsonisme peut apparaître comme « la plus grande contribution à une philosophie de la différence [58] ». En 1966, soit dix ans plus tard, dans *Le bergsonisme*, Deleuze reprendra les mêmes analyses, mais le lecteur attentif saura y repérer un nouvel élément, souligné comme en passant. Il s'agit de la faiblesse de la volonté propre aux penseurs du négatif : « La négation ne s'ajoute pas à *ce qu'elle nie*, mais témoigne seulement d'une faiblesse en *celui qui nie* [59]. » Bien qu'imperceptible dans *Le bergsonisme*, l'enjeu de cette proposition est colossal. C'est qu'entre temps, entre 1956 et 1966, Deleuze a publié *Nietzsche et la philosophie* et a prolongé la critique épistémico-ontologique des textes sur Bergson en une critique éthico-politique, faisant du même coup de la critique de Hegel non pas un élément parmi d'autres d'une philosophie de la différence, mais son principal cheval de bataille [60].

---

différence qu'on appelle la dialectique, *aussi bien* la dialectique de l'altérité de Platon, que la dialectique de la contradiction de Hegel, impliquant toutes deux la présence et le pouvoir du négatif. » (Nous soulignons.)

53. *Ibid.*, p. 59.

54. *Ibid.*, p. 55 : « La différence interne ne peut être conçue comme une simple *détermination :* une détermination peut être accidentelle, du moins elle ne peut tenir son être que d'une cause, d'une fin ou d'un hasard, elle implique donc une extériorité subsistante. »

55. G. Deleuze, « Bergson, 1859-1941 », art. cit., p. 32.

56. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », art. cit., p. 61 : « Nous voyons donc comment le virtuel devient le concept pur de la différence, et ce qu'un tel concept peut être : un tel concept est *la coexistence possible des degrés ou des nuances.* »

57. *Ibid.*, p. 61 : « Le propre de la différence temporelle est de faire du concept une chose concrète, parce que les choses y sont autant de nuances ou de degrés qui se présentent au sein du concept. »

58. *Ibid.*, p. 43.

59. G. Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2008, p. 8 (c'est Deleuze qui souligne).

60. Sur la réception de Nietzsche au XX^{e} siècle en France, *cf.* dans ce volume T. Carabajal, « Ruminer. Nietzsche par Canguilhem. À propos de la normativité biologique ».

Le rôle de la critique de Hegel dans *Nietzsche et la philosophie*, paru en 1962, est central. L'ensemble du chapitre V, intitulé « Le surhomme : contre la dialectique », mais aussi une grande partie du premier chapitre y sont consacrés, et la conclusion affirme explicitement le but de l'ouvrage : « Il n'est pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche. La philosophie de Nietzsche a une grande portée polémique ; elle forme une antidialectique absolue, se propose de dénoncer toutes les mystifications qui trouvent dans la dialectique un dernier refuge [61]. » La philosophie hégélienne a alors pris une importance qu'elle n'avait pas encore dans les textes sur Bergson, elle est devenue l'ennemie à abattre. Sans entrer dans le détail de la critique deleuzienne, il est intéressant de souligner la stratégie rhétorique et argumentative qu'emploie Deleuze. Nous avons déjà noté comment Jean Wahl et Alexandre Kojève avaient insisté sur le prolongement de la philosophie hégélienne dans l'existentialisme et dans le marxisme, l'un en centrant sa lecture sur le schème chrétien de la conscience malheureuse, et l'autre en réinterprétant toute la philosophie hégélienne à partir de la dialectique du maître et de l'esclave [62]. Or, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze critique moins la lettre du texte hégélien que l'esprit que Wahl et Kojève en avaient tiré. Certes, Deleuze garde en mémoire le Hegel de Jean Hyppolite, ce qui explique qu'il attaque peu Hegel sur son anthropologisme, contrairement à Foucault par exemple [63]. Mais ce n'est pas ce Hegel-là qui fait l'objet direct de sa critique, précisément parce qu'il s'agirait du Hegel le plus compatible avec son nietzschéisme. Il attaque bien plutôt Hegel sur son christianisme et sur sa valorisation du rôle historique de l'esclave, les deux dimensions qu'avaient mises en avant Wahl et Kojève. La raison en est que ces deux thématiques permettent à Deleuze de faire de la philosophie nietzschéenne une véritable machine de guerre contre la philosophie hégélienne. Cela lui permet d'orienter contre Hegel la critique nietzschéenne des valeurs chrétiennes et de la morale d'esclave qu'on trouve dans *La généalogie de la morale*. Deleuze peut alors affirmer que « la dialectique moderne est l'idéologie proprement chrétienne [64] » et critiquer la lutte pour la reconnaissance comme « moyen par lequel les faibles l'emportent sur les forts [65] ». En faisant résonner les interprétations de Wahl et de Kojève avec la critique nietzschéenne de *La généalogie de la morale*, Deleuze construit un Nietzsche dont toute la philosophie serait orientée contre le hégélianisme. Là est la stratégie ravageuse que déploie *Nietzsche et la philosophie* et qui porte la critique de Hegel sur le terrain de l'éthique et de la politique. Le hégélianisme paraît ainsi l'aboutissement nihiliste d'une morale du ressentiment : « La dialectique est l'idéologie naturelle du ressentiment, de la mauvaise conscience. Elle est la pensée dans la perspective du nihilisme et du point de vue des forces réactives. D'un bout à l'autre, elle est pensée

61. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 223.

62. Sur les interprétations de Hegel par Wahl et Kojève, voir A. Bellantone, *op. cit.*, p. 142-177 et 223-274.

63. M. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, n° 39, « L'homme est-il mort ? », p. 569 : « En gros, on peut dire ceci : l'humanisme, l'anthropologisme et la pensée dialectique ont partie liée. [...] En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx. » Voir aussi M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 345. On notera toutefois que si la critique de l'anthropologisme hégélien n'est pas au centre de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze en fait malgré tout la critique dans ce livre.

64. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 21. Deleuze fait d'ailleurs à cette occasion une allusion à peine implicite aux travaux de Wahl en rattachant cet hégélianisme chrétien à « ce qu'on a découvert dans les écrits de jeunesse de Hegel ». Le livre de Wahl est d'ailleurs explicitement cité en note p. 180.

65. *Ibid.*, p. 93.

fondamentalement chrétienne : impuissante à créer de nouvelles manières de penser, de nouvelles manières de sentir [66]. »

Bergson et Nietzsche sont donc les deux grands auteurs dont Deleuze porte les masques pour critiquer la philosophie hégélienne, l'un sur le versant épistémico-ontologique, l'autre sur le versant éthico-politique. Entre la critique bergsonienne, qui date des années 1950, et la critique nietzschéenne, au plein cœur des années 1960, le ton a changé, les attaques se sont faites plus vigoureuses, et cela en raison du rôle nouveau que Hegel a pris dans la structure de l'argumentation deleuzienne : d'un ennemi parmi d'autres il est devenu le principal, à la limite le seul, celui qui représente l'aboutissement logique des errances passées et la source des errances futures de la philosophie. C'est parce que Hegel condense à lui seul tous les maux de la tradition philosophique qu'il devient possible pour Deleuze, dans les années 1960, de faire communiquer avec lui des auteurs qui lui sont antérieurs, et non postérieurs comme l'étaient Bergson et Nietzsche. C'est ainsi que Leibniz et Spinoza deviennent à leur tour des opposants du hégélianisme sous la plume de Deleuze. À partir de 1967, il voit dans la philosophie leibnizienne un moyen pour définir le mouvement par lequel la pensée est capable de comprendre la multiplicité virtuelle que constitue l'Idée, sans que ce mouvement soit celui, abstrait, de la contradiction. Ce moyen est celui de la vice-diction, mouvement capable de parcourir toutes les nuances singulières et positives de l'Idée : « Nous devons appeler *vice-diction* ce procédé tout à fait différent de celui de la contradiction. Il consiste à parcourir l'Idée comme une multiplicité [67]. » Quant à Spinoza, il est difficile de comprendre l'importance que Deleuze attache à son combat contre la théologie négative dans *Spinoza et le problème de l'expression* si l'on n'y voit pas un combat intemporel contre le hégélianisme [68], ce qui deviendra explicite dans *Spinoza. Philosophie pratique* :

> Le reproche que Hegel fera à Spinoza, d'avoir ignoré le négatif et sa puissance, c'est la gloire et l'innocence de Spinoza, sa découverte propre. Dans un monde rongé par le négatif, il a assez confiance dans la vie, dans la puissance de la vie pour mettre en question la mort, l'appétit meurtrier des hommes, les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Assez de confiance dans la vie pour dénoncer tous les fantômes du négatif [69].

Les auteurs de l'âge classique apportent ainsi leur critique à l'édifice anti-hégélien que bâtit Deleuze.

66. *Ibid.*, p. 183.

67. G. Deleuze, « La méthode de dramatisation » [1967], *in L'île déserte*, *op. cit.*, p. 133.

68. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 150 : « Depuis le commencement de nos analyses, il nous a semblé que le spinozisme n'était pas séparable du combat qu'il menait contre la théologie négative, mais aussi contre toute méthode procédant par équivocité, éminence et analogie. Non seulement Spinoza dénonce l'introduction du négatif dans l'être, mais toutes les fausses conceptions de l'affirmation dans lesquelles le négatif survit. »

69. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 22. Pour une perspective critique sur le Spinoza de Deleuze, on pourra consulter, au sein de ce recueil, l'article de Maud Benetreau, « Réfracter. La pharmacie imaginaire de Spinoza ».

Dans *Différence et répétition*, en 1968, Deleuze reprend les reproches adressés à Hegel *via* Bergson [70], Nietzsche [71], Leibniz [72] et Spinoza [73], mais les réinscrit dans une critique de l'identité et de la représentation dont Hegel serait le chantre [74]. Il affirme que la philosophie de la différence qui est dans l'air du temps et dont il prétend faire la théorisation correspond à un « anti-hégélianisme généralisé [75] » et voit dans l'histoire de la philosophie « la longue histoire d'une dénaturation de la dialectique, qui trouve son aboutissement avec Hegel, et qui consiste à substituer le travail du négatif au jeu de la différence et du différentiel [76] ». Les arguments et le statut de l'adversaire ont évolué, la critique s'est cherchée et n'a cessé de se déplacer, mais le grand Autre a fini par être désigné, l'avenir devra rompre avec lui. Telle est la voie qu'a choisie Deleuze et qui l'a conduit, en l'espace d'une quinzaine d'années, à passer d'une réception positive possible de la philosophie hégélienne à la plus grande réception négative qui soit.

4 Une médiation négative issue d'un travail collectif

Force est de constater que la réception critique de Hegel par Deleuze a fait date et a constitué une médiation négative pour nombre de lecteurs qui sont venus après lui. L'image peu flatteuse que Deleuze donnait de Hegel a en effet servi de prisme pour de nombreuses lectures ultérieures du texte hégélien. Mais il est peu probable que la lecture de Deleuze aurait pu connaître un tel succès si elle avait été isolée, si elle s'en était prise seule à la philosophie hégélienne. Pour comprendre ce succès, il importe de souligner que Deleuze n'a pas opéré à lui tout seul cette médiation, mais s'est inscrit dans ce que Martin Mulsow nomme une « constellation philosophique [77] », soit l'ensemble des discours qui, dans les années 1960, ont discuté la philosophie

70. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 274, et plus généralement toute la théorie de l'Idée comme multiplicité virtuelle.

71. *Ibid.*, p. 75-77.

72. *Ibid.*, p. 66 et 245.

73. *Ibid.*, p. 58-59 et 387-388. La théorie de l'univocité de l'être et ses conséquences pratiques contribuent chez Deleuze à une critique de la négativité hégélienne.

74. *Ibid.*, p. 70-71 : « On dit que la différence est la négativité, qu'elle va ou doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout. Ce n'est vrai que dans la mesure où la différence est déjà mise sur un chemin, sur un fil tendu par l'identité. Ce n'est vrai que dans la mesure où c'est l'identité qui la pousse jusque-là. La différence est le fond, mais seulement le fond pour la manifestation de l'identique. Le cercle de Hegel n'est pas l'éternel retour, mais seulement la circulation infinie de l'identique à travers la négativité. L'audace hégélienne est le dernier hommage, et le plus puissant, rendu au vieux principe. » Igor Krtolica souligne que cette critique de l'identité chez Hegel s'appuie sur, ou du moins rencontre, celle d'Althusser dans le *Pour Marx* (*cf.* I. Krtolica, *op. cit.*, p. 125).

75. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 1. Pour cet anti-hégélianisme généralisé, Deleuze mentionne Heidegger, le structuralisme (Althusser, Lacan, Foucault, Barthes, sans doute pense-t-il aussi à Derrida), la psychanalyse, la linguistique, le nouveau roman et en général tous les courants artistiques de l'époque.

76. *Ibid.*, p. 344. Voir aussi p. 213 et 243.

77. M. Mulsow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *in Annales. Histoire, sciences sociales*, 2009/1, 64e année. Poursuivant et généralisant les thèses de Dieter Henrich, Mulsow définit une constellation de la manière suivante : « Une constellation philosophique peut être définie comme un ensemble dense de personnes, idées, théories, problèmes ou documents en interaction les uns avec les autres ; dans ce cas, seule l'analyse de cet ensemble, et non celle de ses composantes isolées, rend possible la compréhension des effets philosophiques et du devenir philosophique de ces personnes, idées et théories. » (*Ibid.*, p. 82.) Sur la nécessité de penser les productions philosophiques à partir, non d'un individu isolé, mais d'une communauté de chercheurs, on peut aussi se référer à Randall Collins pour lequel « *philosophy, like any other discipline, is organized internally into communities* » (R. Collins, « For a Sociological Philosophy », *in Theory and Society*, vol. 17, n° 5, septembre 1988, p. 689).

hégélienne et ont par là même construit un simulacre dont nous avons hérité. Au sujet des transferts culturels franco-allemands, Michel Espagne a souligné avec pertinence la nécessité de penser les phénomènes transculturels de réception et de médiation comme « devenir d'un texte collectif », et non comme des entreprises individuelles [78]. C'est ce processus collectif qu'il nous faut maintenant décrire à grands traits.

Il est possible de considérer que 1960 marque la date d'un basculement généralisé du rapport de la philosophie française à la philosophie hégélienne. Si Hegel avait déjà commencé à faire l'objet de critiques avant cette date, celles-ci n'avaient ni l'ampleur ni la vigueur qu'elles ont eu dans la décennie 1960. 1960, c'est l'année de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre et de la conférence de Lacan intitulée « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien [79] », deux textes qui restent d'une certaine manière dans l'héritage hégélien, bien que leur rapport à Hegel ne soit pas univoque. Mais 1960, c'est aussi la date des premiers écrits d'Althusser qui constitueront le *Pour Marx*, qui paraîtra en 1965 accompagné de *Lire le Capital*, et dans lequel Althusser fonde toute sa lecture de Marx sur la rupture du marxisme avec le hégélianisme. En 1961, Levinas publie son livre *Totalité et infini* dans lequel il cherche à substituer la visée eschatologique et éthique de l'infini à la totalité historique et violente propre à la philosophie hégélienne [80]. Toujours en 1961, Foucault publie son *Histoire de la folie à l'âge classique* où il adopte une attitude critique envers Hegel en se proposant de substituer une approche « tragique » de l'histoire à une approche « dialectique [81] », attitude critique qu'il réitérera en 1966 dans *Les mots les choses*, cette fois pour critiquer l'anthropologisme hégélien. Derrida apporte lui aussi sa contribution critique en 1967 dans « De l'économie restreinte à l'économie générale – un hégélianisme sans réserve [82] », puis en 1968 dans « Les fins de l'homme [83] » et dans « Le puit et la pyramide [84] ». Dans *Discours, figure*, en 1971, Lyotard parachève avec la plus grande radicalité qui soit la critique du hégélianisme qui s'était développée depuis le début des années 1960.

La lecture deleuzienne de Hegel est à resituer dans cette constellation, elle est l'un des nombreux points qui ont constitué l'ensemble constellaire de la médiation négative. Penser en termes de constellation est fondamental, car ce n'est pas la lecture *de Deleuze* en tant que telle qui a été transmise et a joué comme médiation, ni celles *de Foucault*, *de Derrida*, *d'Althusser*, *de Levinas* ou *de Lyotard*, mais toutes ensembles. L'image de Hegel qui s'est transmise dans le champ philosophique français n'est pas celle formée par un auteur en particulier, mais l'image constituée par la constellation, à la manière de ces dessins que les enfants reconstituent en reliant des points numérotés. Cela explique que ce soit une figure nébuleuse qui ait servi de médiation. L'image de la philosophie hégélienne qui a perduré est celle d'un Hegel rationaliste, penseur d'une totalité dialectique incapable de faire droit à la différence et politi-

78. M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, *op. cit.*, p. 26.
79. J. Lacan, *Écrits II* [1966], Paris, Seuil, 1999, p. 273-308.
80. E. Levinas, *Totalité et infini* [1961], La Haye, Martinus Nijhoff, 1965, p. XI.
81. M. Foucault, « Préface », *in Dits et écrits I*, *op. cit.*, p. 189-190.
82. J. Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale – un hégélianisme sans réserve », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
83. J. Derrida, « Les fins de l'homme », *in Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
84. J. Derrida, « Le puit et la pyramide », *in Marges – de la philosophie*, *op. cit.*

quement conservateur, mais on est loin d'avoir là une idée claire et distincte, et l'on est bien incapable de référer à tel ou tel auteur ce simulacre hérité. C'est que cette image effleure à la surface chez tous les auteurs de la constellation et constitue une sorte de bannière commune, alors même qu'en profondeur les critiques adressées à Hegel sont singulières et ont peu de choses à voir entre elles. Quoi de commun, en effet, entre la critique marxiste d'Althusser, la critique éthique de Levinas, la critique déconstructionniste de Derrida, la critique historique de Foucault ou la critique linguistico-psychanalytique de Lyotard ? Rien, si ce n'est ce discours de surface qui s'accorde sur la critique du rationalisme hégélien et de la dialectique. Les polémiques au sein même de la constellation des années 1960 au sujet du hégélianisme en sont la preuve. Comme l'a montré M. Cohen-Halimi [85], dès *Discours, figure*, Lyotard accusait implicitement Derrida d'être trop hégélien. Derrida, à son tour, affirmait de Levinas qu'il ne parvenait pas à sortir du hégélianisme [86], et reprochait à Foucault de manquer sa critique de l'anthropologisme hégélien [87]. Et Foucault lui-même était en désaccord avec Althusser sur l'idée d'une rupture de Marx à l'égard de Hegel [88]. On voit à quel point les fils sont entremêlés, et pourtant une image relativement homogène de Hegel a servi de médiation négative. C'est que Hegel a servi en quelque sorte d'objet-frontière [89], il a permis à ces espaces hétérogènes de communiquer à partir d'une entente minimale sur un signifiant commun, et c'est cet objet-frontière qui s'est transmis. Une nébuleuse nous a ainsi été léguée, l'idée vague d'une philosophie hégélienne dont, finalement, on ne sait pas grand-chose si ce n'est qu'elle est à rejeter.

Que cette constellation ait bien constitué une médiation négative importante et durable, cela n'est pas douteux. Trois attitudes d'hégéliens actuels prouvent l'impact sur le long terme qu'a eu la constellation des années 1960 quant à notre rapport à la philosophie hégélienne. La première attitude affirme que le rejet de Hegel est dépassé, ce qui souligne implicitement la vigueur persistante de ce rejet dans un passé récent. Cette attitude est celle, par exemple, d'Olivier Tinland qui affirme que sont révolus « les assauts répétés des "philosophes de la différence" contre l'identification spéculative de la réalité [90] », mentionnant alors Deleuze, Derrida et Lyotard comme représentants de la philosophie de la différence des années 1960-1970. La seconde attitude consiste à élaborer une philosophie d'inspiration hégélienne en opposition à l'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. C'est le cas, entre autres, d'Axel Honneth qui situe son hégélianisme par rapport à l'anti-hégélianisme d'Althusser : « Dès le départ, j'ai été un anti-althussérien radical. Je trouvais son anti-hégélianisme problé-

85. M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative : Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Payot, 2014.

86. J. Derrida, « Violence et métaphysique », *in L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 147 : « Levinas est très proche de Hegel, beaucoup plus proche qu'il ne le voudrait lui-même et ceci au moment où il s'oppose à lui de la manière apparemment la plus radicale. » Voir aussi p. 176 : « Dès qu'*il parle* contre Hegel, Levinas ne peut que confirmer Hegel, l'a *déjà* confirmé. »

87. J. Derrida, « Les fins de l'homme », art. cit.

88. M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », art. cit.

89. Sur l'objet-frontière, *cf.* P. Trompette, D. Vinck, « Retour sur la notion d'objet-frontière », *in Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 3, n° 1, 2009, p. 8 : « Il s'agit d'objets, abstraits ou concrets, dont la structure est suffisamment commune à plusieurs mondes sociaux pour qu'elle assure un minimum d'identité au niveau de l'intersection tout en étant suffisamment souple pour s'adapter aux besoins et contraintes spécifiques de chacun de ces mondes. Ces objets-frontière sont supposés maximiser à la fois l'autonomie de ces mondes sociaux et la communication entre eux. »

90. O. Tinland, « Préface. Ouvrir le système », *in* O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 25.

matique. Mon premier essai, je l'ai écrit contre Althusser, dont le travail était connu de certains cercles en Allemagne [91]. » À nouveau, une telle attitude souligne l'importance qu'a conservé la constellation anti-hégélienne des années 1960 dans le champ philosophique bien des années plus tard, puisqu'elle a laissé suffisamment de traces – en France mais aussi à l'étranger, comme le prouve Honneth – pour qu'il y ait besoin de s'y opposer. La dernière attitude, enfin, est la voie de la conciliation. Elle prend acte des anciennes polémiques mais considère que celles-ci reposent en grande partie sur des considérations stratégiques ou sur des mécompréhensions fâcheuses, et tente de montrer les points de convergence entre la philosophie hégélienne et les philosophies françaises anti-hégéliennes des années 1960. On trouvera un parfait exemple de cette attitude chez Emmanuel Renault qui, au sujet de la philosophie de l'histoire, montre que l'importance que Hegel accorde au processus historique est conciliable avec la valorisation de l'événement chez des auteurs comme Foucault et Deleuze [92]. Étant donné que seuls des ennemis ont besoin d'être réconciliés, cette volonté de conciliation souligne implicitement la persistance des traces laissées par l'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960.

Ainsi, que l'on ait affaire à une attitude de dépassement, d'opposition ou de conciliation, c'est toujours l'efficace sur le long terme de l'anti-hégélianisme français des années 1960 qui nous est révélée et, par conséquent, le fait que les lectures de Hegel effectuées à cette période, par Deleuze et par d'autres, ont constitué une médiation négative importante et durable. Il est probable que sans la dimension collective qu'il a eue, l'anti-hégélianisme de l'époque n'aurait sans doute pas connu un tel succès.

Conclusion

De tout ceci, on retiendra que Hegel est ce grand Autre par lequel la philosophie de Deleuze s'est posée en s'opposant. Mais un tel processus n'est pas compréhensible si l'on s'en tient à la seule discussion thétique que Deleuze propose de la philosophie hégélienne, car alors on perd tout le fond stratégique qui donne son sens à cette discussion. Le Hegel de Deleuze est l'immaculée conception d'un traître, il est la figure philosophique construite par Deleuze pour développer son propre système philosophique et s'inscrire dans le champ philosophique de l'époque. D'autres ont fait le même choix que Deleuze, ce qui a permis à cette réception négative de la philosophie hégélienne de connaître un grand succès et de constituer une médiation qui, encore aujourd'hui, produit des effets. Les mobilisations contemporaines de Hegel ne sauraient passer outre une réhabilitation destinée à effacer les stigmates d'un lègue rendant difficile toute actualisation de la philosophie hégélienne. Dès lors, l'enjeu n'est pas mince de réinscrire la critique émise par Deleuze et par les autres anti-hégéliens des années 1960 dans des perspectives stratégiques et contextuelles qui sont trop souvent minorées, voire tues par le commentaire. En considérant les critiques anti-hégéliennes, non comme des explications du texte hégélien, mais comme de véritables réceptions, une réévaluation de la philosophie de Hegel redevient possible et une réconciliation avec les philosophies françaises des années 1960-1970 se dessine à l'horizon.

91. A. Honneth cité par N. Weill, « L'optimiste », *in Le Monde*, vendredi 13 février 2015, p. 10.
92. E. Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p. 232.

Références

Littérature primaire (1) : ouvrages de Gilles Deleuze

G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1996.

G. Deleuze, *Différence et répétition* (1968), Paris, PUF, 2011.

G. Deleuze, *Foucault* (1986), Paris, Minuit, 2004.

G. Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2008.

G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

G. Deleuze, *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002.

G. Deleuze, *Nietzsche* (1965), Paris, PUF, 2008.

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 2005.

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.

G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (1981), Paris, Minuit, 2003.

Littérature primaire (2) : autres ouvrages

H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, Paris, PUF, 1954.

H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.

J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

M. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

J. Lacan, *Écrits II* (1966), Paris, Seuil, 1999.

E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.

K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (1941), Paris, Gallimard, 1969, trad. R. Laureillard.

M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010.

J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris, PUF, 1951.

Littérature secondaire (1) : commentaires et analyses scientifiques

M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999.

A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »* (1997), Paris, Arthème Fayard, 2010.

A. Bellantone, *Hegel en France. Volume 2 : De Vera à Hyppolite*, Paris, Hermann, 2011.

G. Bianco, « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », *in* S. Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Mons, Les Éditions Sils Maria, 2005.

A. Boschetti, *Sartre et « Les Temps modernes»*, Paris, Minuit, 1985.

J. Butler, *Sujets du désir* (1987), Paris, PUF, 2011, trad. P. Sabot.

F. Carlino, « Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France : le programme du Cercle de la Russie Neuve dans le processus de formation du "rationalisme moderne" », *in Actuel Marx*, n° 57, 2015.

M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative : Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Payot, 2014.

V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979.

F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La découverte, 2007.

M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship In Philosophy*, London / New-York, Routledge, 2003.

K. Houle, J. Vernon (dir.), *Hegel and Deleuze. Together Again for the First Time*, Evanston, Northwestern University Press, 2013.

I. Krtolica, *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*, thèse pour le doctorat de philosophie effectuée sous la direction de P.-F. Moreau, ENS-Lyon, 2013.

J. Lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002.

E. Puisais, *L'hégélianisme et son destin français*, Paris, L'Harmattan, 2012.

E. Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015.

A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.

H. Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*, New York, State University of New York Press, 2012.

O. Tinland, « Préface. Ouvrir le système », *in* O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche, 2005.

Littérature secondaire (2) : outils méthodologiques

P. Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, décembre 2002.

P. Bourdieu, *Les règles de l'art* (1992), Paris, Seuil, 1998.

R. Collins, « For a Sociological Philosophy », *in Theory and Society*, vol. 17, n° 5, septembre 1988.

M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.

H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

M. Mulsow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *in Annales. Histoire, sciences sociales*, 2009/1, 64^{e} année.

P. Trompette, D. Vinck, « Retour sur la notion d'objet-frontière », *in Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 3, n° 1, 2009.