*Dialogue* (2026), **65**, 287–309
doi:10.1017/S0012217326100985

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

ARTICLE

# La critique deleuzienne de Hegel. Différence, sensation et dialectique

Thomas Detcheverry

Laboratoire « Sciences, Philosophie, Humanités », UMR(U) 4574, Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, France
Courriel : thomas.detcheverry@hotmail.fr

**Résumé**

L'objectif de cet article est de reconstruire la critique deleuzienne de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la réinscrivant dans la problématique rectrice de *Différence et répétition* : non pas celle de l'ontologie de la différence positive, mais celle du rapport entre la métaphysique de la différence et l'empirisme transcendantal. Gilles Deleuze critique Hegel au nom d'un nouveau sensualisme, d'un autre pluralisme et d'un anti-rationalisme (voire d'un néo-pragmatisme original). Ainsi, contre Hegel, Deleuze défend les droits de l'immédiat, l'extériorité des relations, et l'existence de pensées singulières créatrices de sens, qui se déploient à travers l'invention contingente de problématiques originales.

**Abstract**

The aim of this article is to reconstruct Gilles Deleuze's critique of Georg Wilhelm Friedrich Hegel by reinserting it into the guiding theme of *Difference and Repetition*: not that of the ontology of positive difference, but that of the relationship between the metaphysics of difference and transcendental empiricism. Deleuze criticizes Hegel in the name of a new sensualism, a different pluralism, and anti-rationalism (or even an original neo-pragmatism). Thus, against Hegel, Deleuze defends the rights of the immediate, the exteriority of relations, and the possibility of singular, sense-creating forms of thought that unfold through the contingent invention of original problems.

**Mots clés :** Deleuze; Hegel; différence; sensation; dialectique; problème; empirisme

En 1954, dans sa recension du livre de Jean Hyppolite Logique et existence, consacré à la logique de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gilles Deleuze expose pour la première fois son projet d'une ontologie de la différence. Selon Hyppolite, Hegel rejette l'anthropologisme kantien au profit d'un discours spéculatif capable d'exprimer l'absolu. L'homme n'est plus le sujet et l'objet du discours philosophique, mais celui-ci devient la réflexion de l'Être qui se pense en se posant dans les déterminations du concept (Deleuze, 2002, p. 18). Le savoir absolu dépasse la connaissance relative du

© The Author(s), 2026. Published by Cambridge University Press on behalf of The Canadian Philosophical Association/L'Association canadienne de philosophie. This is an Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution licence (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted re-use, distribution and reproduction, provided the original article is properly cited.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

sujet fini, condamnée à n'être qu'une réflexion extérieure à son objet, et non la réflexion de l'absolu se pensant, à la fois connaissance de l'être et connaissance de soi.

Selon le commentaire d'Hyppolite, chez Hegel, l'Être exprime son sens dans le langage en se réfléchissant, c'est-à-dire en se médiatisant, en se contredisant, et en surmontant ses contradictions (Hyppolite, 1954, p. 6-12, 26, 53, 57, *passim*). La forme n'est plus extérieure au contenu, mais elle devient sa négativité interne et son auto-dépassement. L'identité abstraite du contenu est supprimée dans l'opposition de soi à soi, et devient identité concrète, qui comprend la différence en son sein (Hyppolite, 1954, p. 112-118). L'Être exprime son sens dans une *différence* assimilée à la contradiction dialectique, et au mouvement de dépassement des oppositions dans une synthèse supérieure. « L'ontologie du sens » est ainsi une ontologie de la différence. Ce n'est pas un sujet fini qui pense l'être extérieur à lui, c'est l'Être qui se pense à travers l'homme, en déterminant son sens dans le déploiement dialectique de ses différences[1].

Deleuze achève toutefois sa recension du livre de Hyppolite en posant une série de questions qui annoncent son livre futur (Deleuze, 2002, p. 23). D'abord, il émet des réserves quant à la dimension téléologique de la conception hégélienne de l'histoire, qui exclut le hasard, l'aléatoire et la contingence hors du devenir[2]. Ensuite, et surtout, il reproche à Hegel de penser la différence comme contradiction. Or, selon Deleuze, la négation n'exprime nullement le mouvement ontologique de l'Absolu, mais elle dépend au contraire du point de vue subjectif humain de la réflexion empirique finie. C'est seulement à partir de la représentation extérieure qu'un sujet se fait des choses que la négation devient possible, et que ses deux figures (limitation externe et contradiction interne) peuvent apparaître (Deleuze, 1968, p. 71, 73, 81). Dès lors, en troisième lieu, Hegel ne parvient pas vraiment à dépasser l'anthropologie philosophique qu'il critique chez Emmanuel Kant, mais il retombe à son tour dans une réflexion humaine sur l'Être, extérieure au mouvement d'auto-différenciation de l'Absolu. En dépit de la lecture heideggerienne de l'hégélianisme promue par Hyppolite, Hegel ne s'élève pas jusqu'à une pensée ontologique, mais il demeure pris dans les limites de la pensée anthropologique.

Selon Deleuze, en 1954-1956, c'est Henri Bergson qui permet de réaliser le projet ontologique hégélien (lu par le prisme heideggerien d'Hyppolite), tout en en surmontant les limitations internes. Certes, contre Kant et avec Hegel, il faut soutenir que l'Être se différencie dans le sens, et que la pensée philosophique, émancipée des limitations de la réflexion anthropologique, coïncide avec l'auto-détermination

[1] Hyppolite critique les lectures de Jean Wahl (1929) et Alexandre Kojève (1947). Wahl lit Hegel à partir de la conscience malheureuse de l'homme déchiré par sa séparation d'avec Dieu (cherchant la réconciliation), tandis que Kojève lit la *Phénoménologie* comme une anthropologie philosophique dont le cœur est la lutte pour la reconnaissance du maître et de l'esclave. Wahl fait de Hegel un pré-existentialiste (penseur du tragique), et Kojève, un pré-marxiste (penseur de la lutte, de l'athéisme et de la finitude). Hyppolite, au contraire, lit Hegel à partir de la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger. « Ce n'est pas l'homme qui interprète l'Être, c'est l'être qui se dit en l'homme [ . . . ]. L'ontologie de Heidegger pourrait peut-être contribuer à éclairer cette deuxième direction possible de l'hégélianisme » (Hyppolite, 1971, p. 157). « Car l'aventure de l'homme est aussi une aventure de l'Être, une aventure spéculative à travers l'homme et sa conscience de soi, une aventure de l'Être, comme sens de l'Être » (Hyppolite, 1971, p. 336). Sur ce prisme heideggerien, voir Bernard Mabille (2004) et Catherine Malabou (2009, p. 27-52).

[2] Contre la critique qui reproche à la philosophie hégélienne de l'histoire de reposer sur un finalisme téléologique, et un postulat de fin de l'histoire, voir Christophe Bouton (2004).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

expressive de l'absolu. Le sens ne provient pas du sujet fini, mais il est produit dans l'immanence du jeu du monde et du devenir temporel. Toutefois, cette différenciation de l'Être dans le sens ne consiste pas en une contradiction spéculative de la pensée absolue (l'Esprit), mais en une création positive de lignes divergentes (Durée, Mémoire, Élan vital — différence, virtuel, différenciation). Alors que Jean Hyppolite critique Bergson en invoquant Hegel, Deleuze retourne la critique contre son ancien maître, et défend la conception bergsonienne de la différence ontologique positive contre la réduction hégélienne de la différence à la contradiction (Hyppolite, 1954, p. 140-144)[3]. La différence interne n'est pas l'Être comme contradiction, négativité et dépassement de soi, mais comme expression, variation et créativité positive.

C'est dans *Différence et répétition* que Deleuze réalise finalement son projet philosophique d'une ontologie immanente de la différence et du sens. Or, dans ce livre, un déplacement semble s'être opéré depuis la recension de 1954. La critique que Deleuze adresse à Hegel n'est plus interne, mais externe ; il ne s'agit plus de pallier les insuffisances de l'hégélianisme pour mieux le réaliser de l'intérieur, mais d'expliquer plutôt un rejet de Hegel à partir d'une problématique originale. Une coupure sépare la problématique de la recension de 1954 (l'annonce programmatique du projet), et celle de *Différence et répétition* (le projet finalement réalisé). Quel rôle la référence à Hegel joue-t-elle exactement dans ce livre ? Comment Deleuze lit-il Hegel dans son grand ouvrage de 1968 ? Surtout, à partir de quelle nouvelle problématique propose-t-il une critique philosophique de l'hégélianisme ?

Deleuze ne donne pas à Hegel un statut particulier dans *Différence et répétition*, mais il le présente comme une figure de l'histoire de la philosophie parmi d'autres, non moins critiquée que Platon, Aristote ou Descartes[4]. Plutôt que de faire du Hegel de Deleuze une figure négative absolument exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, de surdramatiser le ton polémique qui caractérise les textes deleuziens sur l'hégélianisme pendant les années 1960, et de céder aux tentations de la lecture psychologiste (Deleuze « veut » faire un montage peu charitable de Hegel parce qu'il a « l'intention » de le rendre antipathique, voire serait en froid avec Hyppolite, etc.), il nous semble plus juste de repérer, distinguer et hiérarchiser les différentes critiques que Deleuze adresse à Hegel dans l'ensemble du livre — sans chercher à les réunifier en dénonçant l'invention historiographique supposée d'un hégélianisme fictif qui incarnerait le mal absolu dans l'histoire du monde et de la pensée. Aussi l'objectif de cet article est-il de reconstruire la critique deleuzienne de Hegel en la réinscrivant dans la problématique effectivement développée par *Différence et répétition* : non pas celle de l'ontologie de la différence positive, mais celle du rapport entre la métaphysique de

[3] Le texte de Deleuze sur la différence chez Bergson est une réponse au chapitre de Hyppolite intitulé « Négation empirique et négation spéculative ».

[4] Pour une lecture différente, et parfois opposée à celle que nous défendons, voir la très éclairante étude de Jean-Baptiste Vuillerod (2023). Certes, Deleuze reconnaît dans une interview qu'il donne à Hegel le rôle d'un adversaire ; mais cette déclaration ne suffit pas à rendre totalement compte des opérations philosophiques effectuées dans *Différence et répétition*.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

la différence et l'empirisme transcendantal[5]. L'enjeu de cette reconstruction consiste à montrer en quel sens la philosophie deleuzienne propose une critique de la représentation, ainsi qu'une conception du rapport entre l'expérience et la pensée, alternatives à celles de Hegel.

Deleuze adresse trois critiques principales à Hegel dans *Différence et répétition*. D'abord, Hegel ne parvient pas à penser l'Être comme différence interne parce qu'il la maintient sous la présupposition d'une identité synthétique absolue ; corrélativement, la raison spéculative hégélienne ne dépasse pas complètement la représentation, mais elle en réinvente une nouvelle figure dans l'histoire (Deleuze, 1968, p. 61-71, 337-339, 350-352). En second lieu, comme l'a montré Ludwig Feuerbach, la pensée ne se présuppose pas elle-même, ni ne peut légitimement revendiquer aucune autonomie spéculative par rapport à son dehors, mais elle doit assumer sa dépendance passive radicale vis-à-vis d'une expérience de l'altérité sensible pour rendre raison de son procès d'engendrement. Sous cette condition, la philosophie peut déterminer la genèse du mouvement réel (affectif et dramatique) dans une pensée singulière (Deleuze, 1968, p. 16-20, 169-173, 182). Enfin, la dialectique n'est pas un procès apodictique du savoir se déterminant par la négativité, mais un art des questions et des problèmes positifs. Hegel a raison de distinguer les propositions du sens commun et les propositions philosophiques, du point de vue de leur sens comme de leur vérité (la proposition spéculative étant un résultat inséparable de sa genèse, contrairement à la proposition empirique, qui peut abstraitement « correspondre » ou non au réel qu'elle représente) ; en revanche, il a tort de concevoir le procès génétique de la pensée philosophique comme négativité du savoir absolu plutôt que comme positivité d'un *problème* singulier créé dans une pratique (Deleuze, 1968, p. 213, 244-247, 253-258, 342-345).

Le sens général de la critique deleuzienne de Hegel ne se réduit pas à la construction rhétorique d'un épouvantail fantasmé, mais il consiste bien plutôt en l'explication d'un différend philosophique sur la nature du rapport entre l'expérience et la pensée, la logique et l'existence, l'être et le concept (Krtolica, 2013, p. 15). Selon Deleuze, Hegel n'est pas parvenu à déterminer le rapport de la pensée à l'expérience (deuxième objection, d'inspiration feuerbachienne puis kierkegaardienne, sur la *sensation* comme condition d'un mouvement de pensée singulier), parce qu'il n'a pas conçu la façon dont la rencontre de la *différence pure* (c'est-à-dire les multiplicités positives — première objection, sur la représentation orgique) engendre une pensée créatrice de questions nouvelles et de *problèmes positifs*, dans la singularité de l'existence et l'événementialité contingente d'un surgissement imprévu (troisième objection, sur la nature dialectique de la pensée pure) (Deleuze, 1968, p. 182 ; 2002, p. 19).

Deleuze critique Hegel au nom d'un nouveau sensualisme, d'un autre pluralisme et d'un anti-rationalisme (voire d'un néo-pragmatisme original). Ainsi, contre Hegel, il défend les droits de l'immédiat, l'extériorité des relations, et la possibilité de pensées singulières créatrices de sens, qui se déploient à travers l'invention contingente de problématiques originales. Aussi ne s'agit-il pas d'une critique immanente de Hegel, qui part du projet hégélien pour mieux l'accomplir en surmontant ses limitations

[5] La littérature secondaire consacrée à la critique deleuzienne de Hegel s'est souvent concentrée sur le problème métaphysique du rapport entre identité et différence, au détriment de l'analyse du rapport entre l'expérience et la pensée (Simont, 1997 ; Duffy, 2006 ; Somers-Hall, 2012 ; Houle et Vernon, 2013).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

internes, mais d'une critique externe de l'hégélianisme qui assume d'emblée un espace conceptuel et problématique différent du sien.

Proposer une critique interne de Hegel, comme l'entreprend par exemple Theodor W. Adorno lorsqu'il transforme le concept de dialectique pour radicaliser le statut de la négativité, c'est certes nier partiellement la philosophie hégélienne, mais c'est aussi en ratifier la dynamique essentielle, en maintenir partiellement l'armature spéculative, et en perpétuer ainsi la logique fondamentale (Adorno, 2016, p. 490). En jouant Hegel contre lui-même, et en prétendant surmonter sa philosophie à partir de ses ressources conceptuelles propres, on reconduit encore la logique hégélienne du dépassement, de sorte qu'on demeure captif de la structure de pensée de laquelle on prétend s'émanciper ou qu'on déclare interrompre. En ce sens, une critique interne de Hegel, qui fait travailler la logique de la négativité hégélienne pour l'opposer à elle-même, la disloquer de l'intérieur et la surmonter dans une position supérieure par la médiation préalable de son propre déchirement, n'est jamais qu'un hégélianisme continué par d'autres moyens, conservé dans le geste même par lequel on le nie.

Dès lors, seule une critique externe de Hegel, qui s'installe d'emblée dans une position d'extériorité vis-à-vis de sa pensée, peut prétendre échapper à sa logique de façon cohérente sans se piéger à en importer implicitement les schèmes opératoires. Aussi la raison philosophique pour laquelle Deleuze critique Hegel doit-elle d'abord être cherchée dans la formulation positive de sa propre problématique — la négation ne faisant jamais que dériver d'une affirmation première[6]. Comment mener une critique radicale de la représentation, entendue comme domination générale de la différence par l'identité (« de quelque manière que celle-ci soit conçue » [Deleuze, 1968, p. 1]), du double point de vue d'une ontologie pluraliste et d'une critique transcendantale de la pensée ? De quelle façon déterminer le rapport de l'expérience et de la pensée dans un monde constitué de pures multiplicités, soustraites à toute forme d'unité comme d'identité ? La philosophie de Hegel, qui possède le mérite indéniable de dépasser les limites de la « représentation » au sens ordinaire du terme, permet-elle de penser un concept pur de différence, ou constitue-t-elle au contraire un obstacle théorique à son élaboration[7] ?

## 1. Le pluralisme : identité et différence

Pourquoi Deleuze pense-t-il pouvoir ranger l'hégélianisme parmi les philosophies de la représentation, alors que tout semble opposer la conception hégélienne de la pensée spéculative à la notion de représentation d'objet ou de réflexion externe du point de vue de l'entendement ? Qu'il s'agisse de la Phénoménologie ou de la Logique, le procès dialectique de la pensée libre, qui s'accomplit dans la détermination spéculative des concepts plutôt qu'il ne se subordonne à la présupposition empirique d'un objet

[6] En ce sens, *Différence et répétition* présuppose peut-être en partie la conception affirmative du rapport entre la vie et la pensée acquise dans *Nietzsche et la philosophie*.

[7] Selon Deleuze, c'est Aristote qui a défini les concepts fondamentaux de la représentation dans l'histoire de la philosophie (Deleuze, 1968, p. 45-51). Si Deleuze critique Hegel dans *Différence et répétition*, c'est d'abord parce qu'il perçoit, dans sa philosophie, un authentique dépassement des limites aristotéliciennes, ainsi qu'une tentative louable (mais finalement manquée) de définir un concept de différence non représentationnaliste (Deleuze, 1968, p. 61-65).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

extérieur qu'il faudrait représenter adéquatement, ne consiste-t-il pas à émanciper la philosophie du point de vue de la représentation subjective (où la réflexion reste extérieure à l'objet) au profit d'une réflexivité interne de l'absolu se pensant dans le procès de ses médiations conceptuelles ? Comment Deleuze peut-il faire de l'hégélianisme une philosophie de l'identité, alors que Hegel critique au contraire la pauvreté abstraite de l'identité formelle par rapport à la richesse de la différence ? De quel droit traiter l'hégélianisme comme une philosophie de l'identité et de la représentation alors que tout semble l'en séparer ?

Dans *Différence et répétition*, le rapport de Deleuze à Hegel dépend des commentaires de Jean Hyppolite sur le rapport entre les concepts de diversité, d'opposition et de contradiction (Deleuze, 1968, p. 64) ; de Jean Wahl sur le problème des relations (extérieures ou intérieures à leurs termes) dans le pluralisme britannique et américain (Deleuze, 1968, p. 81 ; Wahl, 2005; 2013) ; et de Louis Althusser sur la simplicité de la dialectique hégélienne, par distinction d'avec la complexité structurale et la totalité surdéterminée de la dialectique marxiste (Deleuze, 1968, p. 73-74 ; Althusser et al., 1996 ; Althusser, 2005)[8]. Deleuze commente trois textes principaux — de la *Logique*, de l'*Encyclopédie* et de la *Phénoménologie* — pour reconstruire brièvement la conception hégélienne de la différence (Hegel, 1970a, p. 135-138, 149-151, 243-247 ; 1970b, p. 163-168 ; 1971, p. 57, 70-71). Dans son analyse, il reproche à Hegel d'avoir conservé la subordination traditionnelle de la différence sous l'identité parce qu'il l'a pensée à partir de l'infini, de l'essence et du fondement.

Dans les textes de la *Phénoménologie* que lit Deleuze, Hegel présente les concepts de différence et d'infinité (Hegel, 1970a, p. 135-138, 149-151). Pour Hegel, la différence n'est pas simplement la *diversité* empirique des choses posées les unes à l'extérieur des autres, puis réfléchies du dehors par un entendement qui les compare ; la différence est plutôt différence intérieure, ou différence immanente. Que la différence d'une chose soit intérieure ne signifie pas, ou pas seulement, que la chose diffère de tout ce qu'elle n'est pas (*contrariété*). En effet, dans la contrariété, la chose s'oppose à son Autre. Or, qu'une chose se détermine comme le contraire d'une autre signifie qu'elles se réfléchissent toutes deux l'une dans l'autre, de sorte que chacune comprend *en elle-même* son autre. En s'opposant à l'autre, qu'elle comprend pourtant en soi (dans une unité des contraires), la chose s'oppose ainsi en même temps à elle-même, et diffère d'avec soi. Dès lors, la relation n'est plus seulement de contrariété, mais de *contradiction*. Pour penser la différence, la diversité indifférente doit aller jusqu'à la contrariété externe des opposés, et celle-ci doit s'approfondir à son tour jusqu'à la contradiction interne de la chose qui devient autre en s'opposant à soi.

D'après les commentaires d'Hyppolite que lit Deleuze, le mouvement par lequel la chose se divise, se scinde, se dépasse et se contredit, surmontant son identité abstraite pour se différencier d'elle-même et se poser dans une identité plus concrète, est la vie, ou l'infini (Hyppolite, 1938). L'infini hégélien est le concept absolu, l'inquiétude, le pur devenir qui engendre et supprime les différences (Hegel, 1970a, p. 136). Le concept absolu, ou l'infini, c'est l'inquiétude du fini qui va jusqu'à son autre, réalise une

[8] Voir également la lettre de Deleuze à Althusser du 28 février 1966, Archives IMEC, fonds Althusser, ALT 2. 16-05.02.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

nouvelle unité, puis la déchire, supprime la scission et surmonte le déchirement, etc. Ainsi, la différence interne, c'est le pur changement, l'inquiétude perpétuelle, la vie de l'esprit. Or, la vie est la contradiction, la négativité, le mouvement qui consiste à se déchirer et à supprimer l'opposition à soi pour se scinder à nouveau. Avec Hegel, le négatif n'est plus une limitation externe mais une opposition de soi à soi, une contradiction interne incessamment surmontée, la vie infinie de l'absolu. Alors que Wahl lit Hegel à partir de la conscience malheureuse, et que Kojève le comprend à partir de la dialectique du maître et de l'esclave, Deleuze l'interprète, avec Hyppolite, et suivant peut-être un schéma historique inspiré de Heidegger et de Jules Vuillemin, comme philosophe de la différence immanente pensée comme vie infinie, c'est-à-dire comme inquiétude et acte d'auto-dépassement d'une finitude constituante première (Vuillemin, 1954).

Hegel ne conçoit plus la différence comme contrariété finie des prédicats spécifiques subsumés dans des genres généraux, mais il la pense en la portant à l'infini dans le mouvement de la contradiction. L'infini n'est plus une totalité illimitée positive et un principe premier que le fini ne fait que limiter, mais il devient inséparable d'un acte par lequel le fini se transcende. La dialectique, c'est l'infini conçu comme auto-dépassement du fini, qui devient en s'opposant à soi. L'infini n'est pas, comme chez Leibniz, analytiquement inclus dans la notion complète d'une substance individuelle, mais il est la synthèse dialectique d'une finitude constituante première qui devient et se développe dans le mouvement de l'opposition interne[9]. Dès lors, l'identité de la chose ne peut plus être posée dès le départ une fois pour toutes, abstraitement et formellement, comme A = A, à partir d'une réflexion extérieure qui constate et compare la diversité indifférente des choses dans l'espace (selon la pensée d'entendement). L'identité résulte au contraire d'une *opposition* (seconde négation) de la chose *à ce qui la nie* (première négation)[10]. L'identité, c'est la *non-* (seconde négation) *contradiction* (première négation) ; c'est l'opposition à soi dans et à travers l'opposition à ce qui s'oppose. Hegel n'explique pas le principe de contradiction (A n'est pas non-A) à partir du principe d'identité, mais il détermine le principe d'identité à partir du principe de contradiction (Deleuze, 1968, p. 70 ; Smith, 2012, p. 59-71)[11].

La dialectique exprime le mouvement infini par lequel l'essence intègre l'inessentiel[12]. Selon Deleuze, la conception hégélienne du rapport entre essence et accident révèle le renversement qui passe entre Leibniz et Hegel. Alors que le premier part des différences infinitésimales, des événements, des singularités, des petites perceptions et des petites appétitions pour en tirer l'essence de la monade (Dieu crée *d'abord* le monde comme série continue d'événements infinie), le second part au contraire du mouvement de l'essence qui se réfléchit, se médiatise, se scinde et se retrouve, l'essence intégrant ainsi l'inessentiel comme un moment de sa détermination

[9] Voir Deleuze (1986, 8 avril).

[10] Comme le dit Hyppolite, avec la différence intérieure, c'est « la "*chose même*" qui se divise et s'oppose à soi-même, elle est, en effet, l'*identique* qui se scinde ou se repousse de soi » (Hegel, 1970a, p. 131).

[11] Voir Deleuze (1955-1956; 1980, 20 mai).

[12] « La technique de Hegel est dans le mouvement de la contradiction [...]. Elle consiste à inscrire l'inessentiel dans l'essence, et à conquérir l'infini par les armes d'une identité synthétique finie » (Deleuze, 1968, p. 338). Sur le rapport entre l'essence, la réflexion et l'identité, voir Béatrice Longuenesse (2015, p. 106-107).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

circulaire. Chez Leibniz, l'égal est la limite de l'inégal, non son contraire ; l'inégal ne contredit pas l'égal, il le comprend comme cas accidentel inessentiel. Mais que l'on spécifie l'essence par la négativité synthétique (procédé de la contradiction), ou que l'on conçoive d'abord une différence évanouissante continue incluse dans la compréhension infinie d'un concept complet (procédé de la « vice-diction »), l'on n'en continue pas moins de subordonner la différence à l'identité d'une *essence* (la monade ou le Tout), et de la rapporter à un *fondement* qui rend raison de son être — le Dieu créateur au principe de la compossibilité des événements, ou l'Absolu comme sujet qui se développe dans l'unité circulaire du savoir où la fin rejoint le commencement[13].

La différence intérieure hégélienne n'est pas encore pensée comme pur devenir décentré, comme répétition de la différence ou comme procès de différenciation créateur de nouveauté, parce qu'elle est encore soumise à l'identité simple de l'essence absolue. D'après Althusser, dont dépend Deleuze dans son rapport à Hegel, la dialectique hégélienne est simple parce qu'elle est l'auto-déploiement de l'Esprit absolu qui se présente dans l'unité d'une essence (idéalisme moniste) ; au contraire, l'objet théorique de la science marxiste est l'auto-contradiction d'une totalité structurale complexe — le champ social — dont la pluralité des instances ne peut se penser que dans un rapport de surdétermination (matérialisme dialectique) (De Ipola, 2012, p. 21, 42-43). Dès lors, la différence n'est que le mouvement de l'essence simple absolue faisant cercle sur elle-même, c'est-à-dire se contredisant et surmontant sa contradiction dans un mouvement de dépassement, par lequel la négation se nie elle-même pour produire une affirmation. Aussi la dépendance de la dialectique vis-à-vis de l'essence simple empêche-t-elle Hegel de libérer complètement la différence de l'identité, malgré son effort louable pour surmonter les limitations « organiques » de la logique aristotélicienne.

Hegel conçoit la différence comme contradiction interne au mouvement d'auto-production du concept. Dès lors, la différence est soumise à une identité supérieure, l'Esprit, qui est la substance se faisant sujet, et dont le développement s'exprime à travers les déterminations de la pensée spéculative. Comme l'explique Hyppolite, la pensée empirique est la réflexion extérieure à la chose, qui constate seulement la diversité indifférente des identités positives qui se tiennent en dehors les unes des autres (entendement). La pensée spéculative, par contraste, est la réflexion intérieure de la chose se pensant, et se déterminant, dans une genèse absolue, par la négation de soi (raison). En se réfléchissant dans son autre, l'identité de soi à soi simple et abstraite se médiatise, intériorise sa différence, et devient identité concrète (Hyppolite, 1946 ; 1954, p. 146-157).

Lorsque Deleuze critique l'opération du fondement chez Hegel, peut-être ne s'agitil pas tant de la catégorie analysée dans la *Doctrine de l'essence*, au sens spécifique que lui confère Hegel dans ce moment de la Logique objective (« l'unité de l'identité et de la différence » [Hegel, 1970b, §121]), que de la simplicité de l'Absolu, dénoncée par

[13] Contre cette interprétation, voir Stephen Houlgate, qui reproche à Deleuze de ne pas parvenir lui-même à dépasser le point de vue de la doctrine de l'essence dans sa philosophie propre (Houlgate, 1999, p. 19-34).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

Althusser, qui ploie et organise les différences dans un mouvement circulaire revenant sur lui-même (Deleuze, 1968, p. 70-73 ; Longuenesse, 2015, p. 177-179). C'est en ce sens plus radical que la Logique de Hegel est, peut-être à son corps défendant, une pensée du fondement qui soumet le devenir à l'unité totale d'un logos abstrait, mais échoue à être une pensée de l'événement singulier qui ouvre la pensée au dehors, en excès sur tout système (Deleuze, 1968, p. 118-119). La dialectique de la contradiction hégélienne soumet l'existence à l'identité d'un Tout ou d'une essence infiniment grande au lieu de penser l'existant comme différence singulière, c'est-à-dire comme temps événementiel positivement créateur de nouveauté (Deleuze, 1968, p. 351). Chez Hegel, le fondement n'est plus l'identité de l'essence platonicienne ou le premier moteur aristotélicien, mais il devient l'inscription de l'inessentiel dans l'essence, c'est-à-dire la soumission incessante des différences à une identité synthétique totale dans le mouvement infini de l'auto-développement du Soi (Deleuze, 1968, p. 350). La circularité du système ploie la différence au fondement du Tout, en miroir de la compossibilité leibnizienne qui garantit la convergence des différences dans l'unité d'un même monde.

Hegel a cru dépasser la représentation de la pensée d'entendement dans la spéculation de la pensée rationnelle, mais il ne fait en réalité que pousser la représentation à l'infini, en médiatisant la différence ontologique pure dans les concepts abstraits de sa pensée individuelle (Deleuze, 1968, p. 18-19)[14]. Hegel ne pense pas la pure événementialité de la différence singulière dans l'immédiat, mais il inscrit au contraire la différence dans un fondement (l'Absolu, la substance faite sujet, l'Esprit) qui l'organise et la soumet au mouvement circulaire de l'identité universelle, se particularisant dans les déterminations conceptuelles de la pensée spéculative. L'infini, l'essence et le fondement empêchent Hegel de penser une différence interne complètement émancipée de l'identité, dans la positivité de la vie créatrice. Que tout diffère d'avec soi signifie que le pur devenir événementiel (c'est-à-dire le temps) est toujours positif et affirmatif, non qu'il faille nier une négation pour engendrer un mouvement. « L'unité de l'identité et de la différence », ce n'est pas encore la différence *pure*, brute, singulière et immédiate, qui ne fait *que* différer d'avec soi dans le devenir perpétuel de la variation ontologique, sans unité ni totalité.

Certes, l'ontologie hégélienne, non moins que l'ontologie deleuzienne, est relationnelle et processuelle. Mais chez Hegel, les relations sont intérieures à l'Esprit et le processus dépend du mouvement de l'identité synthétique infinie. Comme le montre Jean Wahl, Hegel ne pense pas la différence comme extériorité des relations *mobiles*, ni le procès comme créativité permanente et événementielle *des* multiplicités positives (au sens subjectif du génitif) (Deleuze, 1968, p. 81). Pour Hegel, l'entendement qui compare et réfléchit du dehors des êtres divers établit entre eux des relations extérieures à leurs termes. Or, comme la diversité se dépasse dans

[14] C'est ce que l'on peut répondre à Gérard Lebrun qui, après avoir discuté les objections d'Althusser, demande à Deleuze si Hegel n'a pas « lui aussi » critiqué la représentation (Lebrun, 1972, p. 290, 321, 352, 371-372). Deleuze ne reproche certes pas à Hegel de défendre intentionnellement la représentation « au sens classique du terme » ; il reproche à la Logique dialectique, dans laquelle se déploie la pensée spéculative rationnelle, de ne faire que pousser à l'infini les médiations conceptuelles représentatives.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

l'opposition, et que l'opposition des contraires s'approfondit dans la contradiction à soi, la relation s'intériorise et devient relation interne (Hyppolite, 1938, p. 48-51, 60-61). Pour Deleuze, c'est précisément cette intériorisation des relations dans l'Absolu, conçu comme sujet se pensant et se retrouvant dans la différence réfléchie, qui ne permet pas de penser hors re-présentation ni la radicalité ontologique des multiplicités (insubordonnées à l'unité d'une totalité), ni la processualité créatrice, événementielle et ouverte de l'Être.

Ainsi, Deleuze construit les conditions d'une extériorité critique en partant d'une affirmation positive de la différence. Selon lui, la négation ne saurait fonder aucun pluralisme radical, car elle suppose toujours une identité antérieurement posée comme terme définitionnel premier (« non-x »). Dès lors, une dialectique de la négation ne peut penser la différence qu'en creux, sous la forme d'une opposition ou d'un manque, par référence à un « même » préalable qu'il faut nier pour produire une opposition, puis une contradiction. Une différence *pure*, qui n'est plus subordonnée à aucune sorte d'identité, ne peut donc pas être une négation, mais seulement un rapport différentiel, au principe d'une genèse radicale des êtres et de leur transformation incessante (« *dx* »). Autrement dit, en raison de sa propre conception de la représentation, Deleuze reproche à Hegel de retomber malgré lui dans une pensée de nature représentative. Alors que l'éparpillement des différences affirmatives ne relève pour Hegel que de la représentation d'entendement, celles-ci devant être reprises dans une médiation rationnelle pour s'approfondir en négation spéculative et être restituées dans l'identité conceptuelle du sens, Deleuze fait au contraire de la réintégration des différences dans l'identité la véritable marque de la représentation.

Si la confrontation de Deleuze avec Hegel est philosophique, et non arbitraire, psychologique ou rhétorique, c'est d'abord en raison des contraintes conceptuelles qui lui sont imposées par sa conception du rapport entre l'Être, l'expérience et la pensée, notamment héritée des études de Jean Wahl sur le pluralisme en philosophie : comment concevoir un pluralisme ontologique radical, soustrait à toute position d'unité comme à toute forme d'identité ? En outre, que signifie penser dans un tel monde de pures multiplicités ?

## 2. Le sensualisme : la pensée du dehors

Le coeur de la critique deleuzienne de Hegel ne concerne pas exclusivement, ni même peut-être principalement, l'ontologie. Deleuze ne reproche pas seulement à Hegel d'avoir dénaturé le concept spéculatif de la différence ; il soutient que l'hégélianisme ne parvient pas à décrire l'acte de la pensée pure, ni à le rapporter aux conditions transcendantales sous lesquelles il s'engendre dans l'expérience. Justement parce qu'elle ne dispose pas du concept de la différence pure, condition génétique de tout acte de penser, la logique dialectique (dans la phénoménologie de l'esprit non moins que dans le système de l'encyclopédie) défigure le rapport de la pensée à l'expérience (Deleuze, 1968, p. 169-170). Autrement dit, le pluralisme métaphysique n'est pas tant le noeud du désaccord qui sépare Deleuze de Hegel que la condition ontologique d'un empirisme sensualiste au nom duquel le premier rejette le second.

Quel est le rapport entre la pensée, l'expérience et la différence ? Dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze analyse, critique et déconstruit ce qu'il

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

appelle une Image dogmatique de la pensée. La critique de l'Image de la pensée constitue le nouvel espace problématique, absent de la recension de 1954, au sein duquel Deleuze situe et développe sa critique de Hegel en 1968. Quelle image générale, tacite et inquestionnée, se fait-on de ce que signifie penser ? En quoi consiste l'acte de la pensée pure, par distinction d'avec les formes psychologiques de la pensée empirique (cognitions, représentations, habitudes mentales) ? Corrélativement, sous quelles conditions transcendantales la pensée pure s'engendre-t-elle, naît-elle et s'exerce-t-elle ? Comment déterminer le rapport entre l'existence et le concept, et accomplir une *genèse transcendantale de l'acte de penser* (Deleuze, 1968, p. 182, 192 ; Zourabichvili, 1996) ?

Dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze développe sa conception de la pensée en déployant deux thèses principales. D'une part, penser ne provient pas d'une possibilité intérieure, d'un désir naturel spontané ou d'une décision volontaire subjective, mais d'une affection involontaire, hasardeuse et contingente du dehors, inséparable d'une violence vécue dans un *sentir* (premier groupe de postulats, 1-4 — le sensualisme) (Deleuze, 1968, p. 169-192). D'autre part, penser ne signifie pas rechercher une connaissance vraie, ni exposer le savoir dans le développement discursif d'un système rationnel, mais créer un sens nouveau dans l'invention *pratique* de problématiques inédites (second groupe de postulats, 5-7 — le néo-pragmatisme) (Deleuze, 1968, p. 192-213, 228-248). Ainsi, comme Hegel le thématise à sa manière dans la *Phénoménologie de l'esprit*, penser signifie apprendre. Toutefois, l'apprentissage philosophique n'est pas une odyssée de la conscience, qui découvre progressivement le savoir absolu en surmontant réflexivement chacune de ses figures partielles successives, mais il est la jonction qui rapporte l'expérience de la rencontre affective des *signes* (esthétique du sentir) à l'acte de la pensée créatrice du *sens* (dialectique du penser) (postulat 8 — le modèle de l'apprentissage) (Deleuze, 1968, p. 213-217, 248-258)[15].

L'Image de la pensée repose sur l'admission dogmatique d'un postulat tacite concernant la nature du commencement en philosophie. Pour cette Image, un commencement philosophique est radical lorsque la pensée élimine les présupposés et instaure son propre point de départ discursif[16]. Ainsi, dans sa recension du livre de Jean Hyppolite *Logique et existence*, Deleuze écrit que, pour Hegel, « la pensée se pose comme présupposée » (Deleuze, 2002, p. 19). Le philosopher ne peut conquérir son autonomie spéculative qu'à condition d'éliminer tous les présupposés objectifs (concepts ou thèses explicitement admis) au profit du seul présupposé subjectif de la pensée elle-même, puis de déployer l'universalité de son discours rationnel en s'engendrant par un acte libre d'auto-position (Hegel, 1970b, p. 89, §17). Pour Hegel,

[15] Deleuze critique en particulier les textes de la préface de la *Phénoménologie* consacrés au rapport entre l'apprentissage de la conscience, le pouvoir de la mort ou du négatif, et l'activité de dépassement constitutive du sujet (Hegel, 1970a, p. 29).

[16] Dans son étude sur l'idéalisme hégélien, Olivier Tinland détourne le concept deleuzien d'« image de la pensée », et le retourne contre son auteur, pour expliquer en quel sens Hegel rompt avec l'empirisme (Tinland, 2013, p. 33, 46) ; sur la critique hégélienne de l'extériorité (Tinland, 2013, p. 60, 74) ; et sur le commencement absolu comme indépendance de la pensée libre vis-à-vis de toute présupposition extérieure (Tinland, 2013, p. 93, 125-126, 150-152).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

la pensée spéculative n'est possible que dans et par l'autonomie absolue de la Raison, affranchie de toute dépendance passive radicale à l'égard d'une extériorité immédiate sentie qu'elle ne maîtriserait pas (Fischbach, 1999).

Quinze ans plus tard, dans *Différence et répétition*, Deleuze semble répondre à Hyppolite en reprenant les formules de sa propre recension : « Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une *pensée qui se présuppose elle-même*, genèse de l'acte de penser dans la pensée même » (Deleuze, 1968, p. 182 ; nous soulignons). Contrairement à ce que soutient Hegel dans l'introduction de l'*Encyclopédie*, l'acte de la pensée présuppose, non la pensée elle-même, mais son dehors, la *non-pensée* (Deleuze, 1990, p. 191 ; 2003, p. 163 ; Deleuze et Guattari, 1991, p. 45, 95, 111, 118-119, 219). Une « genèse de l'acte de penser » (sensualisme deleuzien) s'oppose au postulat dogmatique d'une « pensée qui se présuppose elle-même » (rationalisme hégélien). La pensée n'instaure pas librement son propre commencement, en posant son autonomie spéculative à l'égard des expériences contingentes vécues hors des limites du système, mais elle ne s'exerce que sous la contrainte expérientielle d'un *pathos* qu'aucun Concept rationnel ne peut déduire, engendrer ou maîtriser (Hegel, 2013, p. 596).

À l'ambition philosophique de l'hégélianisme tel qu'il le comprend, Deleuze oppose l'argumentaire de Feuerbach en faveur du sensualisme (Feuerbach, 1960, p. 30, 33, 55, 155, 217)[17]. Au début du chapitre 3 de *Différence et répétition*, Deleuze cite le recueil de textes édité par Althusser en 1965, et s'appuie principalement sur la « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » de 1839. Dans ces textes, Feuerbach oppose à Hegel sa conception du rapport entre le système et l'expérience. Hegel prétend faire s'exprimer l'absolu dans un système des déterminations de la pensée ; mais il a bien fallu, pour cela, qu'il pensât son système *avant* de l'écrire (Feuerbach, 1960, p. 28-29, 41-49). Le « commencement absolu » de l'exposition du système écrit, étant inséparable (quoi qu'en dise Hegel) de présuppositions historiques déterminées, est nécessairement *devancé* par des pensées particulières non écrites ; le « commencement absolu de l'exposition » n'est donc pas le commencement véritable du penser, qui réside dans le *non*-commencement ou l'affection (Feuerbach, 1960, p. 28, 149-156). Dès lors, il faut bien que l'itinéraire expérientiel du penseur précède la mise en forme systématique de sa pensée, et que l'expérience d'un ordre de méditer devance, en droit et par principe (non de fait et empiriquement), le système pensé de l'ordre des raisons. Ainsi, la pensée ne commence pas absolument en se posant elle-même, mais elle s'inaugure par son autre — l'expérience immédiate de la matière brute, ou la *sensation*[18].

Certes, Hegel critique précisément la fausse concrétude de la certitude sensible. La « sensation », la « rencontre » ou « l'événement » sont des notions abstraites qui présupposent déjà l'élément du concept. Toutefois, c'est bien ce rapport de

[17] Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze se réfère à l'étude de Henri Arvon (1957).

[18] Certes, la référence deleuzienne à Feuerbach peut sembler moins décisive que les sources canoniques reconnues par la littérature secondaire (Nietzsche, Bergson ou Spinoza). Toutefois, elle nous semble particulièrement révélatrice, dans la mesure où c'est bien Feuerbach que Deleuze mobilise dans son texte le plus développé sur le problème du commencement en philosophie. Deleuze le dit clairement : « Feuerbach est de ceux qui allèrent le plus loin dans le problème du commencement » (Deleuze, 1968, p. 173). Aussi proposons-nous de déplacer le centre de gravité usuel des lectures du chapitre 3 de *Différence et répétition*, afin de faire voir ce qui, chez Deleuze, n'apparaîtrait pas sans le prisme feuerbachien.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

présupposition apparent que le sensualisme de Feuerbach entend récuser, ou dont il prétend limiter la portée. La *pensée* abstraite de la sensation, de l'événement, de la rencontre ou de la singularité suppose peut-être l'appartenance au concept, comme le plaide Hegel dans sa critique de la certitude sensible ; mais l'*expérience* pathique du sentir immédiat, dans la singularité de la rencontre contingente, constitue bien l'autre de la pensée, le non-pensé au foyer matriciel de la pensée, l'irréductible dehors expérientiel en excès sur le système sans lequel la pensée ne penserait pas. Loin de se déployer implicitement dans l'élément déjà spéculatif de la pensée conceptuelle, la pure sensation est l'expérience d'une affection brute par la matière non pensée. Sans un tel sentir immédiat, aucun acte de penser ne pourrait naître dans le monde. Ainsi, Feuerbach délégitime la prétention de la philosophie hégélienne à instaurer une totalité de pensée autonome et systématique, affranchie de toute subordination à l'égard d'une extériorité non philosophique. Au contraire, toute pensée dépend passivement d'un rapport sensitif à son dehors matériel (Löwith, 1969, p. 101-102, 176-178)[19].

L'empirisme supérieur de Deleuze ne dérive pas seulement de sa lecture de Bergson, mais il se présente aussi explicitement, quoique d'une façon plus discrète, comme une réinterprétation créatrice du sensualisme de Feuerbach. Avec son empirisme transcendantal, Deleuze revendique expressément l'héritage positif d'une critique de Hegel formée dans la pensée allemande du jeune hégélianisme, au point qu'il reprend à son compte l'un des arguments principaux de la philosophie feuerbachienne — en l'enrichissant de son ontologie de la différence, en la débarrassant de toute référence à l'anthropologie philosophique, et en radicalisant ainsi le concept de sensation[20].

Comme Deleuze le reformule en suivant la voie ouverte par Feuerbach, la pensée ne peut s'engendrer qu'à partir d'une différence singulière, et non sur le sol d'un principe, d'une origine ou d'un fondement (Deleuze, 1968, p. 169, 181-182, 187, 189). Le sentir, dans l'événement singulier et hasardeux de la rencontre, est l'expérience pathique d'une intensité affective qui provient du signal émis par un corps extérieur (Deleuze, 1962, p. 161 ; 1964, p. 25, 38, 115-124 ; 1968, p. 180-189). Dans la rencontre, une intensité fulgure de la chose et affecte violemment la sensibilité. L'objet de la sensation immédiate, dans le surgissement fortuit de la rencontre, est une différence ou un *signe* qui enveloppe un sens obscur, affecte violemment la réceptivité sensible et fêle le cours uniforme de l'expérience courante. L'instauration du philosophique n'est possible que par cette rupture expérientielle qui décroche la pensée d'avec les formes subjectives du sens commun ordinaire.

Le concept de rencontre, au coeur de l'empirisme supérieur au nom duquel Deleuze rejette la philosophie hégélienne, possède quatre caractères[21]. Sa nature est un *sentir* (une fluctuation intensive vécue, un affect qui violente la pensée, une

[19] Dans ce livre paru en français un an après *Différence et répétition*, Karl Löwith réutilise le texte d'un article publié dans les années 1930, auquel Deleuze a pu avoir accès (Löwith, 1934-1935).

[20] Feuerbach ne distingue pas suffisamment la sensation intensive de la représentation empirique (Deleuze, 1968, p. 173).

[21] Dans la préface à la *Phénoménologie*, traduite par Hyppolite, Hegel fustige la « manière contingente de philosopher qui s'attache à tel ou tel sujet [ . . . ] *selon la contingence des rencontres* » (Hegel, 1970a, p. 31 ; nous soulignons).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

force contraignante exercée par un phénomène et subie par la sensibilité — tout sentir est un ressentir) ; son objet est un *signe* méconnaissable (une différence intensive qui affecte la sensibilité, fêle l'unité subjective et fait s'effondrer les structures de la récognition) ; son origine est le *hasard* (elle n'est pas susceptible d'être produite méthodiquement, volontairement et librement, mais elle possède quelque chose d'involontaire, de fortuit et d'imprévisible — elle substitue ainsi la différence à « l'origine ») ; son effet est un *impératif* (on se sent contraint, forcé, poussé dans le dos ; un « tu dois » senti et vécu confronte la pensée à un problème qui, tout à la fois, la limite et détermine son exercice supérieur) (Deleuze, 1968, p. 255-258, 361-364).

Avec Henri Maldiney, et à la suite de Feuerbach, Deleuze soutient que la critique hégélienne de la certitude sensible illustre exemplairement la nature du faux départ en philosophie (Maldiney, 2012, p. 323-399 ; Tinland, 2016, p. 145-158)[22]. La pensée ne pense pas en se posant elle-même, en instituant son propre commencement, ou en s'exerçant à partir d'une libre décision, mais elle s'active sous l'effet d'une force extérieure dont elle n'est pas responsable et sur laquelle elle n'a aucun pouvoir de maîtrise. La rencontre est l'effraction d'une extériorité non maîtrisée, limitée, organisée, devancée, catégorisée, systématisée ou totalisée par la pensée rationnelle. Toute rencontre est l'épreuve d'une existence immédiate non pensée, des forces sauvages impensables, d'un paradoxe débordant tout système ; elle ouvre la pensée sur une extériorité irréductible à la totalité (Deleuze, 1968, p. 250-251, 293). Comme l'a montré Feuerbach, la pensée trouve sa condition de naissance et d'exercice dans son autre : la rencontre des signes, les affects intenses ou le dehors (Deleuze, 2002, p. 355-360)[23].

Le dehors indique l'expérience d'un espace de questions, de problèmes et de paradoxes par où le système ne peut jamais se boucler lui-même ; il est cette force qui s'empare de la pensée, proteste absolument contre toute tendance à l'unification ou à la totalisation, et « par laquelle tout est mis en cause » (Blanchot, 1969, p. VII, 62-68, 71-75, *passim* ; Schulte Nordholt, 1995, p. 14, 113-115, 119-122). Deleuze ne choisit pas entre le dehors et l'immanence, mais il les pense conjointement comme multiplicités des forces en relations mobiles[24]. La pensée du dehors n'est plus garantie par l'empire souverain de l'unité, de la totalité, du Même ou de la convergence des déterminations de la pensée dans une réconciliation finale ; elle est vouée aux multiplicités, au désordre, à l'Autre, à la disjonction des perspectives incompossibles (Deleuze et Guattari, 1991, p. 35-36). La dialectique spéculative ne plonge pas la pensée dans les mouvements dramatiques de l'existence sauvage, singulière et immédiate (comme le font Nietzsche ou Kierkegaard), mais elle met la vie à distance en la re-présentant dans la clôture d'un espace scénique textuel (Deleuze, 1968, p. 18-19)[25].

[22] Voir Deleuze (2025, p. 88-89).

[23] Dans ce texte, Deleuze se réclame de l'étude de Maurice Blanchot sur le rapport entre la pensée et le dehors chez Nietzsche (Blanchot, 1969, p. 227-255).

[24] C'est ce que l'on peut objecter à Christian Kerslake, qui compare l'immanence hégélienne avec l'immanence deleuzienne, mais passe sous silence dans son étude le rôle pourtant crucial du concept blanchotien de dehors chez Deleuze (Kerslake, 2009, p. 30). Inversement, Vuillerod durcit encore trop l'interprétation « platonisante » de l'Idée chez Deleuze en négligeant sa *constructibilité* par les opérations immanentes de la pensée (Vuillerod, 2023, p. 157 ; Deleuze, 1968, p. 206, 213-214, 245-246).

[25] Les références de Deleuze à Kierkegaard sont médiatisées par Wahl (1931, p. 321-380).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

La différence sentie est le seul point de départ de la pensée. Inversement, toute pensée qui prétend conjurer la contingence radicale de sa condition génétique expérientielle — l'intensité événementielle d'un sentir — au nom de l'autonomie spéculative de la raison se masque la singularité de sa naissance derrière l'image dogmatique d'un commencement universel. Dans un monde de multiplicités hétérogènes, la pensée ne peut s'exercer que débordée de toute part par la différence non pensée : le pluralisme métaphysique fonde un sensualisme empiriste. Toutefois, en quoi consiste l'acte de la pensée pure considéré dans son exercice propre ? Que signifie penser, si la pensée n'est pas réductible à la forme de la représentation ? Deleuze et Hegel ont une même réponse à cette question, qu'ils se posent tous deux : l'exercice de la pensée pure est de nature *dialectique*. Toutefois, l'un et l'autre interprètent très différemment la tâche de redonner, après Platon, une définition dialectique de l'acte de la pensée.

## 3. Le néo-pragmatisme : une dialectique de la négation ou de la différence

### *3.1. Sens, proposition, vérité*

Deleuze reconnaît à Hegel l'immense mérite d'avoir dépassé la métaphysique classique fondée sur l'opposition traditionnelle entre l'essence intelligible et l'apparence sensible (Deleuze, 1969, p. 69, 89, 128 ; 2002, p. 19-20). Chez Hegel, il n'y a plus qu'un seul monde : celui du phénomène apparent et du sens qu'il exprime. « Derrière le rideau, il n'y a rien à voir » (Deleuze, 1980, 20 mai ; Hegel, 1970a, p. 149). En outre, comme Hegel le montre parfaitement, la vérité philosophique est inséparable du *procès* par lequel le sens de ce qui est s'exprime dans le langage. Pour Deleuze, ces deux points sont des acquis inestimables de l'hégélianisme : dissolution de l'essence classique au profit du sens ; capacité du sens à engendrer le vrai par le mouvement dialectique de son déploiement immanent. — Certes, comme le précise Deleuze, Kant substituait déjà à l'opposition de l'essence et de l'apparence celle de l'apparition et de ses conditions (Deleuze, 2002, p. 20 ; cours de 1978 (1978, 14 mars)). Mais la dépendance de la critique à l'égard des postulats téléologiques de l'anthropologie philosophique enferme Kant dans une conception représentationnaliste de la pensée, d'après laquelle la conceptualisation de l'être est pliée aux catégories finies du sujet connaissant. Contre Kant, Hegel fait valoir non seulement qu'il n'y a qu'un seul monde, mais en outre que le sens est le produit du mouvement de l'Être, et non le résultat d'une activité de la représentation subjective (Deleuze, 2002, p. 18-22).

Ainsi, Deleuze et Hegel partagent un même noeud de questions focal. Tous deux se demandent comment surmonter les limitations de la philosophie kantienne dans une conception *dialectique* de la pensée ; ce faisant, tous deux entendent redéfinir l'acte de la pensée pure en l'émancipant des formes de la représentation. L'acte de penser est un procès de constitution du sens immanent qui ne présuppose ni la forme de la pensée représentative finie, ni celle d'un sujet transcendantal, unité originairement synthétique de l'aperception synthétisant le divers des phénomènes sous les catégories de son entendement. Deleuze et Hegel partagent la même ambition de redéfinir profondément le concept de la philosophie en mettant en question une « Image dogmatique » que l'on se fait de ce que signifie penser. Sur ce point, la divergence entre Hegel et Deleuze n'apparaît que sur le fond d'une problématique partiellement commune.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

Dans une note de bas de page, certes discrète, mais importante et révélatrice, Deleuze reconnaît expressément un point commun positif entre sa propre conception de la pensée et celle de la logique dialectique hégélienne (Deleuze, 1968, p. 195). À l'appui de son analyse du concept d'erreur, Deleuze cite ce passage de la *Phénoménologie* :

> La manière dogmatique de penser dans le domaine du savoir n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. À de telles questions : quand César est-il né ? Combien de pieds a un stade ? etc., on doit donner une réponse nette . . . Mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente des vérités philosophiques[26]. (Hegel, 1970a, p. 35)

Avec cette note, Deleuze crédite Hegel du mérite d'avoir distingué la proposition philosophique et la proposition de sens commun, tant du point de vue du sens que de celui de la vérité. Hegel traite la proposition dialectique, dans laquelle le Concept réfléchit ses déterminations et exprime son sens, comme le résultat d'un mouvement, le produit d'une genèse ou la conséquence d'un ensemble de prémisses (Hyppolite, 1954, p. 177 ; Tinland, 2013, p. 72 ; Marquet, 2009). La proposition dialectique n'est pas séparable du procès qui l'engendre et de l'ensemble global dans lequel elle s'inscrit, parce que seul son processus génétique de production lui confère le sens immanent qu'elle exprime. Hegel invente un holisme sémantique original d'après lequel le rapport d'expression du sens dépend d'un rapport de production des propositions interreliées entre elles. Pour une pensée dialectique, une proposition n'exprime un sens qu'à condition de ne pas être séparée du processus qui l'engendre. La proposition spéculative dialectique, d'abord critiquée sur le plan ontologique en raison de son impuissance à recueillir le procès de la différence, se trouve partiellement réhabilitée du point de vue de la sémantique qu'elle véhicule.

Hegel oppose ainsi les propositions représentatives du langage ordinaire et les propositions expressives de la pensée pure. Les propositions représentatives sont vraies ou fausses indépendamment de tout contexte théorique ; elles sont justes ou non en fonction de l'état du monde extérieur auquel elles se réfèrent. Par contraste, les propositions expressives appartiennent à un ensemble discursif global duquel elles ne peuvent pas être abstraites. Séparée de ses prémisses, arrachée à son contexte théorique d'appartenance, isolée du procès dialectique qui en détermine la genèse absolue, la proposition expressive se trouverait coupée des conditions qui lui confèrent son sens intrinsèque. Or, la pensée spéculative n'étant pas un miroir de la nature, une réflexion sur un objet extérieur ou la représentation d'un réel immédiat, la vérité-correspondance convient certes aux propositions représentatives du sens commun, mais elle ne suffit pas à rendre compte de la nature d'une vérité philosophique. En philosophie, le vrai ne qualifie pas le rapport entre une proposition indépendante et un objet supposé extérieur, mais un mouvement de

[26] Deleuze ampute la citation d'un exemple que Hegel emprunte aux mathématiques : « De la même façon, il est exactement vrai que dans le triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. »

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

pensée qui circule dans une pluralité de propositions reliées entre elles et par lequel le langage construit son référent[27].

Deleuze reprend de telles distinctions à son compte, en les amendant, pour décrire sa propre conception de l'acte de penser. Selon lui, une proposition théorique est un résultat qui *exprime* intrinsèquement le procès dont il dérive génétiquement. En traitant une proposition théorique (« replacée dans le contexte de la pensée vivante ») comme une proposition indépendante (« arbitrairement détachée de son contexte ») et sur le modèle des propositions de récognition (« exemples d'école, puérils et artificiels »), on la sépare de ses prémisses et on l'abstrait des conditions sous lesquelles elle exprime son sens (Deleuze, 1968, p. 200). Une proposition philosophique n'a pas de sens indépendamment de son contexte global d'appartenance, et des *problèmes* auxquels elle répond ; considérée isolément, elle ne devient qu'une opinion, une sorte de constat, ou une croyance plus ou moins arbitraire (Deleuze et Guattari, 1991, p. 146-147). Le point commun le plus remarquable entre Deleuze et Hegel réside peut-être dans ce refus de la vérité-correspondance, de la conception représentative de la pensée et du « mythe du donné » (Sellars, 2012).

On a raison de rappeler que Deleuze critique Hegel au nom du principe empiriste de l'extériorité des relations, en particulier élaboré (pour des raisons et en vue d'objectifs certes bien différents) par Bertrand Russell et par William James (Deleuze, 1953, p. 109). Historiquement, Deleuze s'inscrit en partie dans l'héritage des fondateurs de la philosophie analytique et du pragmatisme, par leurs efforts pour se dégager du monisme idéaliste de Francis Herbert Bradley. Toutefois, il faut aussi souligner que Deleuze critique Russell en lui opposant un argument hégélien. Alors que Russell retombe dans la pensée représentative en prenant la défense de la théorie correspondantiste de la vérité (contre le monisme de Bradley), Hegel propose une conception immanente de la pensée philosophique et du type de vérité qui lui correspond (Deleuze, 1968, p. 195, 199-200).

Autrement dit, pour Hegel, une proposition théorique n'est pas vraie ou fausse de façon isolée en raison de son aptitude à représenter un état de choses extérieur (atomisme), mais elle est inséparable du rapport qui la lie à un ensemble de propositions interconnectées, d'où elle tire son sens et par lequel la pensée construit ses objets (holisme). Aussi Deleuze s'inscrit-il en partie dans un héritage hégélien, plus ou moins assumé, par sa critique du réalisme dogmatique. Son ambition consiste à maintenir quelque chose de la critique hégélienne de la vérité-correspondance sans renoncer ni au pluralisme de l'extériorité des relations (que Russell et James surent arracher à Hegel), ni à l'expérience sensualiste du dehors que ce pluralisme fonde ontologiquement.

### 3.2. Dialectique et pragmatisme

Dès lors, comment redéfinir la nature dialectique de la pensée sans l'assujettir au postulat idéaliste d'un savoir absolu, qui se réfléchit en se médiatisant dans le procès

[27] Hegel ne rejette pas catégoriquement la conception correspondantiste de la vérité, mais il entend la fonder en la redoublant par une conception non représentationnaliste originale du discours (Bowman, 2013).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

téléologique de la contradiction interne ? Dans sa description de l'acte de penser, Deleuze s'oppose à Hegel autour de quatre notions principales : la dialectique, la contradiction, la proposition et l'Idée.

Selon Deleuze, la pensée est dialectique parce qu'elle ne peut s'installer d'emblée et immédiatement dans l'élément du vrai, mais elle doit le produire et l'engendrer dans le processus d'un *apprentissage* (Deleuze, 1968, p. 213-217). Tout acte de penser est inséparable d'un mouvement qui se tient à la limite mouvante, sans cesse déplacée, du savoir et du non-savoir (Deleuze, 1968, p. 4). Deleuze oppose la pédagogie à l'encyclopédie, l'inachèvement de l'apprendre à la clôture du savoir (Deleuze et Guattari, 1991, p. 17, 23). Aussi le procès de la pensée ne va-t-il pas de l'hypothétique à l'apodictique, mais du problématique à sa résolution théorique. Autrement dit, *penser, c'est-à-dire apprendre, c'est toujours expérimenter, constituer et résoudre des problèmes* (Deleuze, 1968, p. 254, 266)[28]. La pensée est une activité de résolution de problème ; or les problèmes ne sont pas déjà donnés tout faits, mais ils sont toujours construits par les opérations de la pensée inventive (Deleuze, 1968, p. 200-201, 205-207, 231-235). La dialectique n'est pas le procès subjectif du savoir absolu, mais le procès sans sujet du mouvement de l'apprendre. Dès lors, la dialectique n'est plus la science des propositions spéculatives, mais l'*art des questions et des problèmes* (Deleuze, 1968, p. 88-93, 204, 231-232)[29].

Poser un problème, c'est toujours construire un agencement de questions qui impliquent une décision sur ce qui *intéresse* la pensée. Problématiser, c'est distribuer et hiérarchiser l'intéressant et l'inintéressant, le remarquable et l'ordinaire, le singulier et le régulier ; c'est prélever des points remarquables sur un flux de pensée continu (Deleuze, cours du 15/04/1980). La pensée dialectique ne procède pas par contradiction interne de l'essence, mais par *vice-diction des accidents* (Deleuze, 1968, p. 65-71, 245-248). Chez Deleuze, la vice-diction désigne la construction synthétique d'un problème par la mise en rapport d'éléments potentiels dans une multiplicité. Deleuze appelle différen*t*iation le procès qui consiste à distribuer les points singuliers — c'est-à-dire déterminer progressivement les conditions sous lesquelles un problème se pose, mettre en rapport les questions particulières qui le constituent, décider de ce qui intéresse la pensée. Corrélativement, toute théorie implique l'actualisation d'un champ problématique potentiel. Deleuze appelle différen*c*iation l'acte d'agencer les solutions, d'orienter les modes de résolution de problèmes, d'énoncer des réponses, de former des propositions expressives (Deleuze, 1968, p. 267, 270-271).

Résoudre un problème signifie transformer un système en le faisant dynamiquement passer d'un état initial, connu et déterminé (« différen*t*ié »), vers un état final encore relativement incertain (différen*c*ié) — sans disposer à l'avance de connaissances déjà toutes disponibles dans la mémoire pour en fournir une solution

[28] Deleuze évoque (Deleuze, 1968, p. 255) un procès plus mystérieux qui va « du problématique à la question » ; c'est que la résolution théorique d'un problème ne fait pas disparaître la question qui l'a engendré dans une réponse définitive. Penser, c'est aussi *approfondir* une question insistante qui persiste malgré les réponses qu'on lui apporte. Deleuze distingue ainsi l'instance-question et l'instance-problème : on *expérimente une question*, qui s'impose à nous avec la force d'un impératif ; mais on *construit des problèmes*, qui ne préexistent pas à leurs actes de constitution.

[29] Deleuze crédite autant Aristote que Platon pour cette définition de la dialectique.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

immédiate. Dans la terminologie de Deleuze, la différen*t*iation est la construction d'une structure potentielle à actualiser, ou la détermination d'un problème (un ensemble vague de questions en rapport les unes avec les autres) ; la différen*c*iation est l'actualisation de la structure potentielle dans un système actuel, ou la résolution du problème dans un corps de solutions articulées (la théorie formée).

Ainsi, toute problématique est une *multiplicité virtuelle*, ou une synthèse de différences structurelle. La dialectique ne suppose pas le travail de la contradiction, mais le jeu de la différent/ciation ; « dialectique » ne signifie plus dépassement et résolution des contradictions par négation de la négation, mais procès de différen*c*iation d'un système différen*t*ié, ou résolution de la « problématique » d'un système potentiel par individuation créatrice de solutions actuelles (Deleuze, 1966, p. 3-11 ; 1968, p. 234-235). Aussi l'enjeu est-il, non d'éliminer, mais de redéfinir la notion de dialectique (voire de la restaurer, contre sa dénaturation hégélienne), en substituant aux catégories d'identité, de négation et de contradiction celles de différentiation, d'actualisation et de différenciation (Deleuze, 1968, p. 232, 234).

Si un problème est un agencement de questions plus ou moins ouvertes, circonstanciées, rapportées à un contexte historique précis, alors il n'est pas de nature propositionnelle (catégorique ou hypothétique). Une proposition est une assertion ou une négation qui désigne un objet et exprime un sens (Deleuze, 1968, p. 199). Une question, par contraste, n'est pas une affirmation ou une négation ; elle n'implique aucun jugement sur un objet supposé donné à l'extérieur de la pensée (Deleuze, 1968, p. 204). Or, toute problématique est un complexe de questions extra-propositionnel. Deleuze distingue deux types de questions : d'une part, la « question d'essence » (« qu'est-ce que ? »), vestige de l'ancienne métaphysique dogmatique ; d'autre part, les questions d'accident ou questions d'événement, inséparables d'une appréhension des circonstances concrètes (quand ? où ? combien ? dans quels cas ? etc.). Un problème est un système complexe de questions d'événement, non une interrogation générale sur l'essence universelle d'une chose (Deleuze, 1968, p. 243-247). Ainsi, une dialectique de la différence n'implique pas la réflexivité d'une essence qui se scinde et se retrouve dans le travail de la contradiction propositionnelle, mais la création de problèmes complexes non propositionnels, au fondement d'une théorie.

Penser signifie atteindre l'Idée. Toutefois, l'Idée est à la fois l'objet supérieur de la pensée, et son seul « sujet » ; ou plutôt, le procès sans sujet qu'est la pensée coïncide avec la constitution créatrice pratique et la résolution inventive théorique de l'Idée. Deleuze mobilise la notion d'Idée dans une triple référence à Platon, Kant et Hegel. À Platon, parce que l'Idée est l'objet supérieur de la pensée dialectique ; à Kant, parce que l'Idée est une synthèse inconditionnelle (au-delà des séries de phénomènes empiriques impliquées dans la récognition) dont l'objet correspond à un *problème* (Deleuze, 1968, p. 218-220) ; à Hegel, parce que c'est l'Idée *qui* pense dans la pensée. Toutefois, contrairement à celle de Hegel, et malgré l'ambiguïté de certains textes, l'Idée deleuzienne n'en demeure pas moins la *création* singulière d'une pensée investie dans une pratique définie — non un principe premier ou un *telos* ultime, un commencement ou une fin, un fondement ou un point culminant (Deleuze, 1968, p. 251-257 ; 2002, p. 291-302). En outre, elle est une multiplicité inachevée, complexe, insoumise à l'unité d'un système total, mais ouverte aux apports extérieurs et aux mutations soudaines. Enfin, elle n'est pas téléologique et nécessaire, mais aléatoire et hasardeuse — à la fois

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

parce qu'elle dépend de l'événementialité de la rencontre en amont (l'ouverture au dehors), et qu'elle implique un procès inventif de création du nouveau en aval. L'Idée est une multiplicité immanente, structurale, génétique et contingente — non une essence simple, immuable et universelle (Smith, 2012, p. 59-71, 106-121).

L'Idée dialectique n'est pas une substance devenue sujet, ou une essence expressive qui se déploie dans une genèse absolue ; elle est l'activité problématisante d'un *inconscient différentiel et asubjectif* de la pensée[30]. L'Idée inconsciente, créatrice et problématisante, c'est l'Autre qui pense en moi. Aussi implique-t-elle la structure d'un sujet fêlé par une aliénation interne (Deleuze, 1968, p. 355).

Nous plaidons pour une relecture pragmatiste de l'oeuvre de Deleuze[31]. Or, le coeur du néo-pragmatisme deleuzien nous semble résider dans sa définition de la pensée comme pratique créatrice. Tout acte de création implique la production de problématiques inédites par un usage d'outils sémiotiques instrumentaux et fonctionnels au sein de contextes particuliers (théoriques, géographiques et historiques)[32]. Une telle conception implique un double rejet : d'abord, l'assimilation de la pensée à la représentation intentionnelle d'un donné extérieur (à quoi Deleuze oppose son fonctionnalisme) ; ensuite, la définition de la vérité par l'adéquation des propositions du langage à des états de choses préexistants (à quoi il oppose son « constructionnisme »). Les concepts sont des instruments que l'on manipule pour déterminer le sens d'une théorie et fabriquer les objets auxquels elle se réfère.

Plus qu'à un changement de doctrine, à un renouvellement de méthode, ou à l'emploi systématique d'un critère de hiérarchisation des théories (fût-il la « réussite » ou l'estimation des « conséquences »), la critique de l'Image de la pensée invite peut-être à une attitude pragmatiste à l'égard de la pensée (Madelrieux, 2023)[33]. Contre tout fantasme intellectualiste d'une vérité universelle et définitive, copiant le monde une fois pour toutes du point de vue de nulle part et soumettant la pensée à la tutelle de l'Un, de l'Ordre ou du Même, le néo-pragmatisme deleuzien invite à s'en tenir aux pratiques théoriques concrètes, aux problèmes précis en contexte, et à ce que l'on peut *faire* positivement pour penser un objet et produire du sens (Deleuze, 1968, p. 204-213 ; Deleuze et Guattari, 1991, p. 80-85). Le pragmatisme ne s'oppose certes pas à la dialectique ; mais il exclut résolument la négativité de l'idéalisme spéculatif au profit d'une pratique contextuelle de l'invention des problèmes extra-propositionnels positifs — dont la structure immanente est constituée par une synthèse de la différence[34].

[30] De là peut s'expliquer chez Deleuze le rôle de la référence positive à Salomon Maïmon, dont la *Differenzphilosophie* ouvre pour le postkantisme une voie alternative à celle de la dialectique hégélienne. Sur le rôle de Maïmon dans *Différence et répétition*, voir Beth Lord (2011, p. 130-154).

[31] Pour une approche différente, voir Stéphane Madelrieux (2022).

[32] Dans *Différence et répétition*, Deleuze développe le concept de *champ symbolique* pour préciser le type de contexte au sein duquel œuvre une problématique ; dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari développeront plutôt leur théorie de la « Géophilosophie ».

[33] Une discussion plus approfondie de la manière dont Deleuze est et/ou n'est pas pragmatiste (au triple sens de la théorie, de la méthode et de l'attitude) déborde cependant le cadre de cette étude.

[34] Pour une interprétation différente du rapport entre pragmatisme et dialectique hégélienne, voir par exemple John McDowell (2008) et Robert Brandom (2008).

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

## Conclusion

L'objectif de cet article fut seulement de reconstruire le sens d'ensemble de la lecture critique que Deleuze propose de Hegel dans *Différence et répétition*, en la réinscrivant dans sa problématique rectrice : comment déterminer la genèse transcendantale de l'acte de la pensée pure ? En faisant la synthèse des différentes critiques dispersées dans l'ensemble du grand livre de 1968, il s'agissait de mettre en évidence l'ampleur, la cohérence et l'originalité d'une véritable critique philosophique de l'hégélianisme — tant les accusations selon lesquelles Deleuze ne se serait jamais sérieusement confronté à Hegel nous paraissent infondées.

Dans cet article, nous avons tenté de montrer que la critique deleuzienne de l'hégélianisme s'inscrit dans l'autonomie d'un espace problématique original, à rebours des approches internalistes pour lesquelles toute critique rigoureuse de Hegel doit encore s'effectuer depuis les ressources de son système et selon ses règles propres. D'un point de vue ontologique, Deleuze rejette la contradiction comme forme ultime de la différence pour lui substituer une pensée de la divergence affirmative, irréductible à l'unité. D'un point de vue noétique, il refuse que la pensée se fonde dans une réflexivité spéculative, et lui oppose l'idée d'une genèse affective involontaire, inscrite dans une passivité première. Enfin, d'un point de vue logique, il substitue à la dialectique de la négation un modèle constructif de l'acte de la pensée. Le coeur de ce modèle alternatif réside dans une dialectique des problèmes positive, selon laquelle une structure potentielle s'actualise en systèmes théoriques actuels par un processus de différenciation créatrice. Dans un monde de pures multiplicités, l'acte du « penser » implique d'abord la passivité première d'un sentir, puis l'activité créatrice d'une synthèse différentielle (ou la donation du sens par l'invention et la résolution des problèmes).

Faute de ressaisir sa critique de Hegel à partir de l'unité problématique originale de *Différence et répétition* — celle d'un pluralisme métaphysique, d'un nouveau sensualisme et d'une conception anti-rationaliste ou néo-pragmatiste de l'acte de penser : le programme de l'empirisme supérieur —, il nous paraît impossible de reconstruire *philosophiquement* l'anti-hégélianisme de Deleuze en 1968. Aussi nous a-t-il semblé indispensable de déplacer le centre de gravité de l'analyse, et de la déporter de l'ontologie de la différence vers la détermination du rapport entre l'expérience et la pensée. Du fait de ses choix interprétatifs et de son historiographie datée, la confrontation de Deleuze avec Hegel est certes bien loin d'être philologiquement inattaquable, comme la littérature secondaire n'aura pas manqué de le souligner. Elle n'en reste pas moins autrement plus intéressante que ce à quoi on la réduit bien souvent, par les enjeux qu'elle soulève, les horizons qu'elle ouvre, et les questions qu'elle continue de nous poser.

**Remerciements.** Nous remercions Ferdinand Perot pour sa relecture et ses précieuses remarques. Les éventuelles erreurs ou imprécisions qui subsisteraient demeurent de notre seule responsabilité.

**Conflits d'intérêt.** L'auteur n'en signale aucun.

## Références bibliographiques

Adorno, T. W. (2016). *Dialectique négative*. Payot.
Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. La Découverte.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P. et Rancière, J. (1996). *Lire Le Capital*. Presses universitaires de France.
Arvon, H. (1957). *Feuerbach ou la transformation du sacré*. Presses universitaires de France.
Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Gallimard.
Bouton, C. (2004). *Le procès de l'histoire : fondements et postérité de l'idéalisme historique chez Hegel*. Vrin.
Bowman, B. (2013). *Hegel and the metaphysics of absolute negativity*. Cambridge University Press.
Brandom, R. (2008). Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel : comparer les concepts empiriques et les concepts logiques. *Philosophie*, *99*(3), 63–95. https://doi.org/10.3917/philo.099.0063
Cattin E. (2005). *La décision de philosopher*. G. Olms.
De Ipola, E. (2012). *Althusser. L'adieu infini*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1955-1956). *Conférences. Qu'est-ce que fonder ?* Webdeleuze. https://www.webdeleuze.com/textes/218
Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1964). *Proust et les signes*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses universitaires de France.
Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.
Deleuze, G. (1978, 14 mars). *Sur Kant*. Webdeleuze, https://www.webdeleuze.com/textes/58
Deleuze, G. (1980, 20 mai). *Sur Leibniz*. Webdeleuze. https://www.webdeleuze.com/textes/129
Deleuze, G. (1986, 8 avril), *Sur Foucault. Le pouvoir*. Webdeleuze. https://www.webdeleuze.com/textes/281
Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Éditions de Minuit.
Deleuze, G. (2002). *L'île déserte et autres textes*. Éditions de Minuit.
Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous et autres textes*. Éditions de Minuit.
Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux* (t. 2). Éditions de Minuit.
Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éditions de Minuit.
Deleuze, G. (2025). *Sur les lignes de fuite. Cours mai-juin 1980*. Éditions de Minuit.
Duffy, S. (2006). *The logic of expression. Quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Ashgate.
Feuerbach, L. (1960). *Manifestes philosophiques*. 10/18.
Fischbach, F. (1999). *Du commencement en philosophie*. Vrin.
Hegel, G. W. F. (1970a). *Phénoménologie de l'esprit* (t. 1, traduit par J. Hyppolite). Aubier-Montaigne.
Hegel, G. W. F. (1970b). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (traduit par M. de Gandillac). Gallimard.
Hegel, G. W. F. (1971). *Science de la logique*, (t. 2, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk). Aubier-Montaigne.
Hegel, G. W. F. (2013). *Principes de la philosophie du droit* (traduit par J.-F. Kervégan). Presses universitaires de France.
Houlgate, S. (1999). Hegel's critique of foundationalism in the "doctrine of essence". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, *20*(1-2), 19–34. https://doi.org/10.1017/s0263523200001415
Houle, K. et Vernon, J. (dir.) (2013). *Hegel and Deleuze. Together again for the first time*. Northwestern University Press.
Hyppolite, J. (1938), Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna. *Revue de métaphysique et de morale*, *45*(1), 45–61.
Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne.
Hyppolite, J. (1954). *Logique et existence*. Presses universitaires de France.
Hyppolite, J. (1971). *Figures de la pensée philosophique I*. Presses universitaires de France.
Hyppolite, J. (1991). *Figures de la pensée philosophique*. Presses universitaires de France.
Kerslake, C. (2009). *Immanence and the vertigo of philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press.
Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.
Krtolica, I. (2013). *Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)* [thèse de doctorat]. École normale supérieure de Lyon.
Lebrun, G. (1972). *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard.
Longuenesse, B. (2015). *Hegel et la critique de la métaphysique*. Vrin.

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press

Lord, B. (2011). *Kant and spinozism: Transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*. Palgrave Macmillan.
Löwith, K. (1934-1935). L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard. *Recherches philosophiques*, *4*, 5–26.
Löwith, K. (1969). *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard.
Mabille, B. (2004). *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*. Vrin.
Madelrieux, S. (2022). *Philosophie des expériences radicales*. Seuil.
Madelrieux, S. (2023). *La philosophie comme attitude*. Presses universitaires de France.
Malabou, C. (2009). *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*. Hermann.
Maldiney, H. (2012). *Regard, parole, espace*. Cerf.
Marquet, J.-F. (2009). *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Ellipses.
McDowell, J. (2008). Hegel et le mythe du donné. *Philosophie*, *99*(3), 46–62. https://doi.org/10.3917/philo.099.0046
Schulte Nordholt, A.-L. (1995). *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*. Droz.
Sellars, W. (2012). *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Éditions de l'Éclat.
Simont, J. (1997). *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les « fleurs noires » de la logique philosophique*. L'Harmattan.
Smith, D. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press.
Somers-Hall, H. (2012). *Hegel, Deleuze and the critique of representation. Dialectics of negation and difference*. State University of New York Press.
Tinland, O. (2013). *L'idéalisme hégélien*. CNRS Éditions.
Tinland, O. (2016). Y a-t-il un « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* ? *Revue germanique internationale*, *24*, 145–158. https://doi.org/10.4000/rgi.1620
Vuillemin, J. (1954). *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger*. Presses universitaires de France.
Vuillerod, J.-B. (2023). *La révolution trahie. Deleuze contre Hegel*. Presses universitaires du Septentrion.
Wahl, J. (1929). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses universitaires de France.
Wahl, J. (1931). Hegel et Kierkegaard. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *112*(2), 321–380.
Wahl, J. (2005). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Les Empêcheurs de penser en rond.
Wahl, J. (2013). *Vers le concret*. Vrin.
Zourabichvili, F. (1996). *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Presses universitaires de France.

**Comment citer cet article ?** Detcheverry, T. (2026). La critique deleuzienne de Hegel. Différence, sensation et dialectique. *Dialogue* 65(2), 287–309. https://doi.org/10.1017/S0012217326100985

https://doi.org/10.1017/S0012217326100985 Published online by Cambridge University Press