

## Hegel et nous

---

• **Écrire l'histoire de l'anti-hégélianisme en France**

Rappelons-nous l'ouverture de *Glas* : «quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel?»<sup>1</sup>. Perçoit-on encore de nos jours à quel point Derrida, en 1974, rompait ainsi la nuit dans laquelle la philosophie hégélienne avait été plongée en France? Cette phrase, ou plutôt cette non-phrase, puisque lui manque la majuscule qui indiquerait la clôture de son sens, surgissait comme un éclair dans un paysage intellectuel français qui n'avait eu de cesse, durant les dix années précédentes, de pourfendre et d'attaquer Hegel. L'idée même d'une actualité ou d'une actualisation de l'hégélianisme avait été purement et simplement écartée. Celui qui osait poser la question ne pouvait être considéré que comme un personnage anachronique et malhabile. L'heure était à l'alternative : «Hegel ou Spinoza»<sup>2</sup>, mais aussi «Hegel ou Marx», ou encore «Hegel ou Nietzsche». L'époque ne manquait pas de hérauts pour annoncer la nouvelle ère et imposer le choix entre une pensée archaïque et une philosophie de l'avenir. Hegel était passé, et pour longtemps, sous les fourches Caudines.

L'année 1960 marque sans aucun doute une date charnière dans cette aventure. La *Critique de la raison dialectique*<sup>3</sup> de Jean-Paul Sartre paraît et Jacques Lacan donne sa conférence sur la «Subversion du sujet et

---

1. Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 7.

2. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

3. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, 1985.

dialectique du désir dans l'inconscient freudien»<sup>4</sup>, deux textes qui continuent de se revendiquer, d'une manière ou d'une autre, de Hegel. Mais c'est aussi l'année où Louis Althusser commence à publier les articles qui constitueront le *Pour Marx*<sup>5</sup> de 1965 et qui trouveront leur prolongement dans l'entreprise collective de *Lire le Capital*<sup>6</sup>, deux livres dont le projet principal est de rompre tout lien entre la philosophie de Marx et celle de Hegel. En 1961, Emmanuel Levinas publie *Totalité et infini*<sup>7</sup> et oppose frontalement l'infini de l'éthique à la totalité violente du concept et de l'histoire chez Hegel. La même année, Michel Foucault sort *l'Histoire de la folie*<sup>8</sup>, dont l'introduction est une critique radicale de l'écriture hégélienne de l'histoire. L'année suivante, en 1962, c'est le *Nietzsche et la philosophie*<sup>9</sup> de Gilles Deleuze, qui porte à un niveau encore inégalé la virulence des attaques portées contre la philosophie de Hegel et réduit la dialectique à une étape sur le chemin du nihilisme. Moins de dix ans plus tard, en 1971, Derrida – dont pourtant le rapport à la philosophie hégélienne ne se réduit pas, loin s'en faut, à une attitude critique – situe la déconstruction dans une position critique à l'égard de Hegel et définit la différance comme «la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère»<sup>10</sup>; et Lyotard fait paraître *Discours, figure*<sup>11</sup>, qui parachève avec force l'anti-hégélianisme de la décennie qui vient de s'écouler.

En quelques années, quelque chose s'est inversé dans le rapport de la philosophie française à Hegel. Nous avons, à l'évidence, changé de «paradigme»<sup>12</sup>. Un «moment»<sup>13</sup> philosophique avait succédé à un autre. Il suffit, pour le saisir, de mettre en regard les textes anti-hégéliens que nous venons de mentionner avec les propos que Merleau-Ponty tenait en 1946 :

- 
4. Jacques Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien» [1960], *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 273-308.
  5. Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005. L'article sur «Les "Manifestes philosophiques" de Feuerbach» paraît dans *La nouvelle critique* fin 1960, celui «Sur le jeune Marx» paraît dans *La Pensée* début 1961.
  6. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 2008.
  7. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* [1961], Paris, Librairie Générale Française, 2012.
  8. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961], Paris, Gallimard (Tel), 2011; la préface à la première édition est aujourd'hui publiée dans Michel Foucault, «Préface», *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 187-195.
  9. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* [1962], Paris, PUF, 2005.
  10. Jacques Derrida, «Positions» [1971], *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 55.
  11. Jean-François Lyotard, *Discours, figure* [1971], Paris, Klincksieck, Paris, 2002.
  12. Au sens de Kuhn, qui définit le paradigme comme une «matrice disciplinaire», un ensemble de prémisses (objets, problèmes, énoncés, croyances, valeurs, exemples...) partagées par les membres d'une communauté scientifique et à partir de quoi la pratique scientifique «normale» est rendue possible. Voir Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* [1962], L. Meyer trad., Paris, Flammarion, 2008.
  13. Frédéric Worms, *La philosophie en France au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard (Folio essais), 2009.

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; il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle.<sup>14</sup>

Avant de devenir, ou plutôt de redevenir celui que Marx nommait le «chien crevé» de la philosophie, Hegel semble avoir été en odeur de sainteté dans le paysage intellectuel français. Avant d'être celui avec lequel il fallait rompre, il a été perçu comme la source de toutes les pensées contemporaines, leur origine mais aussi le fonds vers lequel on pouvait sans cesse revenir pour se ressourcer et revitaliser la recherche philosophique. Il est d'ailleurs remarquable à cet égard que Merleau-Ponty mentionne dans une attitude de conciliation les mêmes figures (Marx, Nietzsche) qui seront précisément, par la suite, retournées contre Hegel.

Les dires merleau-pontiens sont en réalité à réinscrire dans le contexte intellectuel de l'époque. Ils prennent place à un moment où la philosophie hégélienne s'est trouvée réintroduite en France par différents biais, après un long oubli. Alors que de son vivant, la philosophie de Hegel avait été introduite en France par l'intermédiaire de Victor Cousin, qui en livrait une version platonisante, et que cette réception s'était poursuivie au XIX<sup>e</sup> siècle grâce notamment à Auguste Vera, qui traduisit l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la guerre de 1870 contre la Prusse avait mis un coup d'arrêt brutal à cette entreprise dans un climat d'anti-germanisme grandissant, qui ne pouvait qu'amener à considérer Hegel comme le théoricien précurseur de l'État bismarckien<sup>15</sup>. Il fallut attendre la fin des années 1920, puis les années 1930 et 1940, pour qu'une série de publications témoigne d'un regain d'intérêt pour Hegel. Mentionnons ici l'ouvrage précurseur d'Émile Meyerson de 1921, *De l'explication dans les sciences*<sup>16</sup>; le fameux livre de Jean Wahl de 1929 consacré au *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*<sup>17</sup>; quelques articles d'Alexandre Koyré datant du début des années 1930<sup>18</sup>; un numéro de la

---

14. Maurice Merleau-Ponty, «L'existentialisme chez Hegel» [1946], *Œuvres*, Paris, Gallimard (Quarto), 2010, p.1324.

15. Andrea Bellantone, *Hegel en France*, vol.1 et 2, V. Gaugey trad., Paris, Hermann, 2011; Eric Puisais, *L'hégélianisme et son destin français*, Paris, L'Harmattan, 2012, p.131-134. Il faudra du temps pour que l'on puisse redécouvrir en France, de manière tardive, la pensée de Hegel, comme l'ont montré Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière dans *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p.20-31.

16. Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences* [1921], Paris, Payot, 1927.

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

18. Les articles de Koyré sur Hegel – «Hegel à l'Éna» [1934], «Note sur la langue et la terminologie hégéliennes» [1931], «Rapport sur l'état des études hégéliennes en

*Revue de métaphysique et de morale* pour le centième anniversaire de la mort de Hegel en 1931<sup>19</sup>; la réédition en 1932 d'un article de Lucien Herr sur Hegel<sup>20</sup>; la parution des cours d'Alain à la fin des années 1930<sup>21</sup>. Le séminaire que Kojève tint à l'École pratique des hautes études, de 1933 à 1939, constitue le symbole et le point culminant de cette réception grandissante, tant par le public qu'il rassemblait – on trouvait dans l'auditoire Bataille, Queneau, Lacan, Merleau-Ponty, Hyppolite – que par la postérité qu'il a donnée à la thématique du « maître et de l'esclave »<sup>22</sup>. Vincent Descombes a ainsi pu dire que, par l'intermédiaire de Kojève, « en 1945, Hegel est devenu le sommet de la philosophie classique et l'origine de tout ce qui s'est fait de plus moderne »<sup>23</sup>. Mais il convient de ne pas minorer l'importance décisive également de Jean Hyppolite, qui non seulement a rendu accessible la philosophie de Hegel en traduisant la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>24</sup> en deux volumes en 1939 et 1941, et en alimentant le commentaire d'ouvrages de grande qualité – *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*<sup>25</sup> en 1948, *Logique et existence*<sup>26</sup> en 1952 –, mais qui a aussi formé, par son enseignement, toute une jeune génération qui allait méditer, souvent de façon critique, la philosophie hégélienne (Foucault, Deleuze, Derrida, Simondon...).

---

France » [1931] – sont aujourd'hui repris dans *Études d'histoire de la pensée philosophique* [1961], Paris, Gallimard (Tel), 1995, p. 147-251.

19. « Études sur Hegel », t. 38, n° 3 de *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1931. Ce numéro constituait une introduction remarquable à la pensée hégélienne. Les articles de Charles Andler (« Le fondement du savoir dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel »), de Victor Basch (« Des origines et des fondements de l'esthétique de Hegel ») et d'Edmond Vermeil (« La pensée politique de Hegel ») y développaient les grands pans de l'œuvre. Ceux de René Berthelot (« Goethe et Hegel ») et de Martial Gueroult (« Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure ») la resituaient dans les problématiques de son temps. Et les textes de Benedetto Croce (« Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne ») et de Nicolai Hartmann (« Hegel et le problème de la dialectique du réel ») questionnaient son actualité au XX<sup>e</sup> siècle.
20. Lucien Herr, « Hegel », *La grande encyclopédie : inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, M. Berthelot et al. dir., Paris, Lamirault et C<sup>ie</sup>, 1885-1902, p. 997-1003 (repris dans *Choix d'écrits*, Paris, Rieder, 1932).
21. Alain, *Idées* [1939], Paris, Flammarion, 1983, p. 165 et suiv.
22. Les leçons ont été publiées par Raymond Queneau dans Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Paris, Gallimard (Tel), 2008.
23. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 24. Voir aussi Franck Fischbach, « Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus », *Der französische Hegel*, U. J. Schneider dir., Berlin, Akademie Verlag, 2007, p. 113-128; Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les temps modernes*, septembre-octobre 2017, n° 695, p. 91-114.
24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. I et II, J. Hyppolite trad., Paris, Aubier, 1941.
25. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, t. I et II, Paris, Aubier, 1946.
26. Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952.

C'est donc au sommet de la réception française de Hegel, au plein cœur de ce qu'on a pu appeler la «*post-war Hegel revival*»<sup>27</sup>, que Merleau-Ponty écrit ces mots élogieux qui dissonent tant si on les met en regard avec les déclarations des années 1960 et 1970, au moment où le rapport s'est inversé et où Deleuze peut attribuer à son époque un «*anti-hégélianisme généralisé*»<sup>28</sup>, pendant que Foucault affirme que «*toute notre époque [...] essaie d'échapper à Hegel*»<sup>29</sup>. D'une position à l'autre, il semble qu'on ait changé de monde, ou, du moins, qu'on ait changé de langage. Dans le texte que nous avons cité précédemment, Merleau-Ponty insiste justement sur le fait que les concepts hégéliens constituent en quelque sorte, pour son temps, un «*langage commun*»<sup>30</sup>. Il pointe là un enjeu tout à fait important, qui n'est autre que la présence de Hegel au-delà des seules études hégéliennes à proprement parler.

Il y a en effet plus d'une manière d'être «*hégélien*» ou d'être considéré comme tel. La philosophie de Hegel ayant fait école, ce sont historiquement les membres de cette école qui ont pu revendiquer explicitement le titre. Il y eut d'abord le conflit entre la Gauche hégélienne et la Droite, puis, au sein de la Gauche hégélienne, entre les Jeunes et les Vieux<sup>31</sup>. Mais Hegel étant entré dans le panthéon des grands penseurs, ce fut bien évidemment par la suite aux historiens de la philosophie, aux commentateurs, que put revenir le titre. Dans le champ français, pour la période qui nous intéresse, on pensera en premier lieu à Jean Wahl, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite. Il faut également compter ceux qui ont cherché à actualiser la philosophie de Hegel en fonction de nouveaux enjeux, en lui reprenant non seulement ses concepts (la dialectique, l'aliénation, l'expérience, etc.), mais aussi certains de ses gestes théoriques fondamentaux (le dépassement des dualismes, l'inscription des sujets dans l'histoire et dans la société, etc.). De cela, les noms de John Dewey<sup>32</sup>, de

- 
27. Michael Kelly, «*The post-war Hegel revival in France. A bibliographical essay*», *Journal of European Studies*, vol. 13, 1983, p. 199-216.
28. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* [1968], Paris, PUF, 2011, p. 1.
29. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74.
30. Maurice Merleau-Ponty, «*L'existentialisme chez Hegel*», art. cité, p. 1324.
31. Voir notamment l'introduction à Friedrich Engels, *Écrits de jeunesse. Volume 1*, J.-C. Angaut et al. éd., Paris, Éditions sociales, 2015, p. 15-25. C'est d'abord la question de la religion qui a scindé l'école hégélienne entre une Gauche et une Droite, suite à la parution de *La vie de Jésus* de D. F. Strauss, qui défendait une critique historique des Évangiles. Avec les *Annales de Halle*, par Ruge et Eichtmeyer notamment, la Gauche hégélienne s'est ouverte à la question politique, défendant la position réformatrice d'une monarchie constitutionnelle, et revendiquant l'application de la philosophie hégélienne au monde réel. C'est au sein de cette Gauche que surgit la scission entre Vieux et Jeunes, ces derniers (Bauer, Feuerbach, Marx, Engels) adoptant une posture plus révolutionnaire : un athéisme religieux, un libéralisme politique, ainsi que la volonté de transformer et non plus seulement de réaliser la philosophie de Hegel.
32. John Dewey, «*Commentary on the Logic of Hegel*», *The Class Lectures of John Dewey*, vol. 2, Charlottesville, Southern Illinois University Press, 2016; *John Dewey's Philosophy of*

Georg Lukács<sup>33</sup> ou de Theodor W. Adorno<sup>34</sup> sont de bons exemples au xx<sup>e</sup> siècle. Ces derniers n'ont pas véritablement d'équivalents en France à la même époque, où la revendication de l'hégélianisme est davantage passée par le commentaire et non par le projet explicite d'une actualisation de la philosophie de Hegel.

Mais il y a, en outre, à côté de telles revendications explicites, une zone indéterminée dans laquelle les concepts hégéliens jouent à plein et sont grandement mobilisés, sans pour autant que l'on ait affaire à des membres de l'école hégélienne, à des commentateurs ou à des philosophes qui revendiquent clairement une actualisation de la philosophie hégélienne. Cette zone est précisément celle du « langage commun » dont parle Merleau-Ponty et qui a caractérisé un temps le champ philosophique français, principalement à travers la phénoménologie existentialiste et le marxisme. Qu'on pense aux usages et mésusages du terme « dialectique » à cette époque, qui se retrouve chez tous, mais qui ne désigne chez aucun la même chose. Vacance du langage que Canguilhem nommait avec sarcasme, contre les existentialistes et les marxistes, « un vocabulaire et une technique [...] scolastiques à contenu hégélien ou pseudo-hégélien »<sup>35</sup>. De là le fait que le langage hégélien puisse s'apparenter, parfois, à un jargon, au sens précis où l'entend Adorno, c'est-à-dire des mots passe-partout, dotés d'une forme d'aura qui les fait se suffire à eux-mêmes et fonctionner à vide<sup>36</sup>.

En ce qui concerne la philosophie française d'après-guerre et son rapport à Hegel, nous nous situons par conséquent dans un espace aux contours flottants et mal dessinés, qui va des hégéliens revendiqués comme tels, au premier rang desquels les grands commentateurs de l'œuvre, à ceux qui, nombreux, se contentent de parler la langue hégélienne. Il y a en ce sens une dissémination de la philosophie hégélienne au-delà d'elle-même, dans une langue, dans une époque, dans un contexte. Cela justifie à nos yeux que nous puissions employer par la suite le terme

---

*Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*, J.R. Shook et J.A. Good éd., New York, Fordham University Press, 2010. Sur le rapport de Dewey à Hegel, voir notamment James A. Good, *A Search for Unity in Diversity. The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, Lanham, Lexington Books, 2005; Emmanuel Renault, « Dewey's relations to Hegel », *Contemporary Pragmatism*, vol. 13, n° 3, 2016, p. 219-241.

33. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe* [1923], K. Axelos et J. Bois trad., Paris, Minuit, 1960; *Le jeune Hegel* [1949], t. I et II, G. Haarscher et R. Legros trad., Paris, Gallimard, 1981.
34. Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, Collège de Philosophie trad., Paris, Payot, 2003; ainsi que les cours de 1958 et de 1960-1961 : *Einführung in die Dialektik*, Berlin, Suhrkamp, 2010; *Ontologie und Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002.
35. Georges Canguilhem, « Hegel en France » [1949], *Œuvres complètes*. Tome IV, Paris, Vrin, 2015, p. 341.
36. Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande* [1964], É. Escoubas trad., Paris, Payot, 2009.

d'«hégélianisme» pour désigner cette ambiance hégélienne globale qui fut la cible des anti-hégéliens français dans les années 1960. Le terme indique bien l'idée que, pour ce qui est de la réception de Hegel dans la période qui nous intéresse, on chemine parfois bien loin de la lettre même du texte hégélien et que, dans bien des cas, la lettre et l'esprit de la philosophie hégélienne tendent à se confondre dans une certaine indétermination qui va de l'exégèse la plus pointue à l'usage lâche du langage.

C'est pourquoi la perspective d'une histoire philosophique de la réception de Hegel en France nous amène, d'un point de vue méthodologique, à mêler *en fait* la philosophie de Hegel et l'hégélianisme, sans pour autant que, *en droit*, nous les confondions absolument<sup>37</sup>. Cet entremêlement est nécessaire pour rendre raison de tous ceux qui, dans l'après-guerre, en France, parlaient la langue de Hegel – pour s'en revendiquer explicitement ou non, pour la commenter ou pour la faire servir de tout autres fins – et dessinaient par là un idiome minimal commun qui, assurément, a fait époque. L'«hégélianisme» décrit parfaitement cette époque par son imprécision même. Il constitue très exactement cet air ambiant que les jeunes philosophes, dans les années 1940 et 1950, respiraient à pleins poumons et qui, à partir d'un certain moment, les a fait suffoquer au point de devoir quitter la pièce en claquant la porte.

Ainsi, la philosophie de Sartre, sans pouvoir être considérée comme «hégélienne» à proprement parler, est non seulement souvent élogieuse à l'égard de Hegel, estimant qu'il «représente un sommet de la philosophie»<sup>38</sup>, mais en outre elle met en œuvre des catégories qui sont connues comme hégéliennes – l'insistance sur le négatif à travers les concepts de néantisation et de négation, la dialectique des consciences<sup>39</sup>. Ce n'est pas pour rien que Sartre a été rapproché de Kojève<sup>40</sup> et qu'il a même été considéré comme l'un des vulgarisateurs de la philosophie hégélienne en France à travers la discussion qu'il en proposait dans *L'être et le néant*<sup>41</sup>. Simone de Beauvoir, également, dans le *Deuxième sexe*, accorde une grande importance à la philosophie hégélienne en cherchant à repenser le rapport

---

37. Distinction de droit que fait, par exemple, Jean-François Kervégan lorsqu'il distingue non pas un «vrai» Hegel et un «faux» Hegel, mais une «herméneutique raisonnable» de Hegel et les «schémas sommaires qui font obstacle à la lecture de ses écrits». Voir Jean-François Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme* [1998], Paris, PUF («Que sais-je?»), 2005, p. 13.

38. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 67.

39. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 2008.

40. Jean Wahl écrit qu'«il n'est pas impossible de supposer une influence de Kojève sur Sartre», bien que ce dernier n'ait pas suivi les cours à l'École pratique des hautes études (*Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962, p. 171).

41. Voir François Matheron dans sa «Présentation» des textes de Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 14 : «Hegel devient un familier, connu au moins à travers la lecture de *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre».

entre hommes et femmes à partir de la dialectique de la domination et de la servitude<sup>42</sup>. Et Merleau-Ponty lui-même n'est pas en reste, puisqu'il mène un dialogue constant avec la philosophie hégélienne, ne lui épargnant pas les critiques bien sûr, mais ne cessant d'y faire retour pour mettre en lumière ce qui, en elle, échappe à la téléologie historique et repose sur l'existence concrète des hommes<sup>43</sup>. Il ne fait à cet égard aucun doute que, malgré les nombreuses critiques qu'elle peut adresser à la philosophie de Hegel, la phénoménologie française parle sa langue et se meut dans ses concepts<sup>44</sup>.

Il en va sensiblement de même au sein du renversement matérialiste de la dialectique hégélienne dans le marxisme de l'époque. Déjà, dans les années 1930, le marxisme français avait revendiqué une ascendance hégélienne pour se légitimer d'un point de vue théorique et universitaire<sup>45</sup>. Les réflexions épistémologiques du Cercle de la Russie neuve, à ses débuts, ainsi que les réflexions d'Henri Lefebvre, accordaient une place centrale à la philosophie de Hegel. Bien que, en France, pour des raisons stratégiques, la tradition du matérialisme français des Lumières (Diderot, Helvétius) ait pris le pas sur la référence hégélienne, et que, dans un contexte de guerre froide, la philosophie idéaliste «bourgeoise» d'un Hegel ait été violemment vilipendée par la politique culturelle de Moscou<sup>46</sup>, l'opuscule de 1938 sur *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, de la main même de Staline, affirmait bel et bien l'existence d'un «noyau rationnel» de la dialectique hégélienne<sup>47</sup>. C'est d'ailleurs à Hegel que font retour les intellectuels marxistes français à la fin des années 1950 et dans les années 1960 pour rendre au marxisme sa légitimité en période de déstalinisation, sous la plume de Roger Garaudy notamment<sup>48</sup>. Ainsi, tout autant que la phénoménologie existentialiste, le marxisme français de l'époque parle un vocabulaire hégélien, il pense et se pense avec Hegel.

---

42. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe. I* [1949], Paris, Gallimard, 1976.

43. Jean-Baptiste Vuillerod, «Merleau-Ponty hégélien?», *Chiasmi international*, n°19, printemps 2018, p. 101-114.

44. Comme en témoigne l'article d'Alphonse de Waelhens, «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne», *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, n°34, 1954, p. 234-249.

45. Ce point a été étudié par Fabrizio 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"», *Actuel Marx*, n°57, 2015, p. 142-155.

46. Voir notamment le rapport Jdanov, «Sur la littérature, la philosophie et la musique», paru en France en 1950 dans *La nouvelle critique*.

47. Joseph Staline, «Matérialisme dialectique et matérialisme historique», *Histoire du Parti communiste bolchevik de l'URSS* [1938], Paris, Éditions sociales, 1946, chap. IV, p. 92.

48. Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Paris, PUF, 1959 ; *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, Paris, PUF, 1962 ; *La pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1966.

Il faudrait également introduire, à côté de ces courants principaux que sont l'existentialisme et le marxisme, quelques philosophies plus difficilement classables, mais dans lesquelles le vocabulaire hégélien n'en est pas moins présent : il en va ainsi de la dialectique dans les travaux épistémologiques de Jean Cavaillès<sup>49</sup> et de Gaston Bachelard<sup>50</sup>, ou dans les tentatives de croisement entre le marxisme et la phénoménologie, comme on en trouve la trace à l'époque chez Tran Duc Thao notamment<sup>51</sup>. Eux aussi maniaient, pour une part du moins, la langue de Hegel, sans pour autant qu'on puisse les taxer d'être hégéliens au sens strict du terme.

Ce « langage commun » est précisément ce qui disparaît, ou tend à disparaître dans les années 1960. Comme le dit Foucault au sujet de la littérature, il s'agit de « nous rapprocher des possibilités d'un langage non dialectique »<sup>52</sup>, un « langage dédialectisé »<sup>53</sup>. Changer de langage, changer de catégories, changer le cadre entier de notre pensée, telle semble être la tâche de cette génération : « On est en train actuellement, mais avec beaucoup de peine, même et surtout en philosophie, de chercher ce qu'est la pensée sans appliquer les vieilles catégories, en essayant surtout de sortir enfin de cette dialectique de l'esprit qui a été une fois définie par Hegel »<sup>54</sup>. C'est la langue hégélienne elle-même que les philosophes des années 1960 veulent abandonner pour lui substituer de nouveaux concepts, mieux définis, plus opératoires, adaptés aux changements des temps.

De ce point de vue, on a bien assisté, dans la pensée française des années 1960, à une invention conceptuelle et langagière sans commune mesure, à une puissance de créativité philosophique extraordinaire. La philosophie, en quelques années, s'est littéralement réinventée et a ouvert à la pensée des perspectives d'une richesse et d'une profondeur inégalables. L'un des sols sur lesquels nous pensons encore aujourd'hui s'est constitué à cette époque, et c'est contre Hegel qu'il s'est sédimenté. De là l'extrême difficulté, pour une part non négligeable de la philosophie contemporaine – celle qui trouve ses sources et ses ressources dans un dialogue fécond

---

49. Notamment la fameuse référence à la « dialectique » qui concluait *Sur la logique et la théorie de la science* dans le but de penser une « philosophie du concept » détachée de tout sujet transcendantal (Jean Cavaillès, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 560).

50. Gaston Bachelard, *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008, dont la conclusion discute la notion de dialectique.

51. Tran Duc Thao, « La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel », *Les temps modernes*, 1948, n°36, p. 492-519 ; « Le "noyau rationnel" dans la dialectique hégélienne » [1956], *La pensée*, février 1965, n°119, p. 3-23.

52. Michel Foucault, « Préface à la transgression » [1963], *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 269.

53. *Ibid.*, p. 270.

54. Michel Foucault, « Débat sur le roman » [1964], *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 368.

et créateur avec Deleuze, Foucault, Althusser, Derrida, Levinas, Lyotard et quelques autres –, de reconsidérer son rapport à la philosophie hégélienne et de voir en elle autre chose qu'une métaphysique de la totalité et de l'identité, la présupposition péremptoire de la rationalité du réel, un idéalisme qui ne pourrait percevoir l'histoire que par le biais de la téléologie, et la politique sur le mode de l'apologie réactionnaire de ce qui est. À l'évidence, la critique de Hegel opérée par la philosophie française des années 1960 a fait date. En ce sens, on peut dire que la réception anti-hégélienne en France a fait médiation<sup>55</sup>. Son constat est d'ailleurs d'autant plus conforté aujourd'hui que sa critique converge, à un certain niveau, avec ce qu'a été le rejet de la philosophie hégélienne du côté de la philosophie analytique (Carnap, Popper...), cette dernière étant désormais bien plus considérée dans le paysage intellectuel français qu'elle ne l'était au milieu du xx<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>.

S'il est pourtant possible, aujourd'hui, de revenir sur la naissance de cet anti-hégélianisme et d'en écrire l'histoire, c'est parce que ce sol a déjà commencé à vaciller et à se fissurer de toutes parts. Au sein même de ce qu'on a l'habitude de nommer le « poststructuralisme » ou le « postmodernisme », Hegel a fait l'objet d'un regain d'intérêt certain, à travers les œuvres de Judith Butler<sup>57</sup> et de Slavoj Žižek<sup>58</sup> bien sûr, mais aussi à travers les héritiers de la philosophie de Jacques Derrida – Jean-Luc Nancy<sup>59</sup>, Catherine Malabou<sup>60</sup>, Bernard Stiegler<sup>61</sup> – ainsi que chez certains deleuziens<sup>62</sup>. Le travail d'Étienne Balibar va aussi dans ce sens, lorsqu'il interroge la philosophie hégélienne sur la question de la communauté et de

- 
55. Au sens où une médiation constitue une réception qui a réussi, qui a fait époque pour ensuite servir de prisme aux lectures ultérieures (Delphine Antoine-Mahut et Samuel Lézy, « Prologue », *Les classiques à l'épreuve. Actualité de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018, p. I-IV).
  56. Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » [1932], *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, A. Soulez éd., Paris, Vrin, 2010, p. 153-179; Karl R. Popper, « What is dialectic? », *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 312-335.
  57. Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au xx<sup>e</sup> siècle* [1987], P. Sabot trad., Paris, PUF, 2011; *La vie psychique du pouvoir* [1997], B. Matthieussent trad., Paris, Éditions Léo Sheer, 2002; *Sois mon corps*, Montrouge, Bayard, 2010, avec Catherine Malabou.
  58. Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, PUF, 2011; *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme historique*, C. Vivier trad., Paris, Fayard, 2015.
  59. Jean-Luc Nancy, *La remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1973; *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.
  60. Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
  61. Bernard Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au xxi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012, dont le chapitre 5 est consacré à Hegel.
  62. Jean-Clet Martin, *Une intrigue criminelle de la philosophie. Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2009; *Logique de la science-fiction. De Hegel à Philip K. Dick*, Bruxelles, Impressions nouvelles, 2018.

la subjectivité<sup>63</sup>. De manières diverses, tous ont redonné à la pensée de Hegel une certaine actualité pour penser la différence contre l'identité, le processus et la relation contre la substance.

En Allemagne, c'est du côté de l'école de Francfort que la philosophie de Hegel a été réinvestie d'une manière profondément originale. Méditant le rôle central que la première génération de la Théorie critique, notamment Adorno, avait accordé à Hegel, Habermas avait valorisé chez le jeune Hegel une subordination de la logique et du point de vue théorique à l'expérience pratique, ainsi qu'une pensée de la médiation intersubjective par le langage, l'amour et le travail<sup>64</sup>. Et toute l'œuvre d'Axel Honneth a cherché à inscrire Hegel dans la perspective d'une théorie critique de la société, en cherchant d'abord, à partir des textes de jeunesse d'Iéna, à systématiser la conception hégélienne de la reconnaissance pour formuler les exigences intersubjectives de la vie bonne et dénoncer les pathologies sociales<sup>65</sup>, puis, dans un second temps, en faisant retour aux écrits de la maturité pour intégrer les exigences de reconnaissance dans une théorie générale de la justice et des institutions<sup>66</sup>. Un nouveau souffle a ainsi été donné à l'hégélianisme qui, en France notamment, a connu un important prolongement dans le champ de la philosophie sociale<sup>67</sup>.

Aux États-Unis, enfin, ce sont les interprétations néo-pragmatistes qui ont redonné son actualité à la pensée hégélienne<sup>68</sup>. Déjà, Charles Taylor avait répudié toute lecture ontologique de Hegel pour s'intéresser à son analyse de la société moderne et à la conception rationnelle et intersubjective de la liberté qu'elle impliquait<sup>69</sup>. Les œuvres de Wilfrid Sellars<sup>70</sup> et de

---

63. Voir les nombreux essais d'Étienne Balibar consacrés à Hegel dans *Citoyen sujet, et autres essais d'anthropologie philosophique* [2011], Paris, PUF, 2014, notamment les chapitres 4, 5 et 7.

64. Jürgen Habermas, « Travail et interaction. Remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna », *La technique et la science comme « idéologie »* [1968], J.-R. Ladmiral trad., Paris, Gallimard (Tel), 2008, p. 163-211.

65. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* [1992], P. Rusch trad., Paris, Cerf, 2000.

66. Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* [2001], F. Fischbach trad., Paris, La Découverte, 2008 ; *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique* [2011], F. Joly et P. Rusch trad., Paris, Gallimard, 2015.

67. Franck Fischbach, *Hegel et Fichte. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999 ; Emmanuel Renault, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions, 2017. Stéphane Haber reconstruit la relation entre cette impulsion hégélienne de la philosophie sociale et l'hégélianisme de Honneth dans « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 23, n°1, 2004, p. 70-87.

68. Pour une brève présentation de ce néo-pragmatisme hégélien et la traduction de quelques textes de ces auteurs, consulter *Hegel pragmatiste ?*, n°99 de *Philosophie*, coordonné par J.-M. Buée, E. Renault, O. Tinland et D. Wittmann, automne 2008.

69. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

70. L'œuvre de Sellars comporte en réalité peu de références à Hegel, et ces dernières sont, de plus, profondément équivoques. Mais Sellars a su mettre le doigt sur la critique hégélienne du « mythe du donné », et c'est pourquoi les néo-pragmatistes ont vu

Richard Rorty<sup>71</sup>, pour leur part, avaient insisté sur la critique hégélienne du «mythe du donné» et sur l’historicisation du sujet transcendantal kantien que rendait possible la philosophie hégélienne. Le néo-pragmatisme hégélien actuel de Robert Brandom<sup>72</sup> et de John McDowell<sup>73</sup>, ainsi que celui des commentaires novateurs de Robert Pippin<sup>74</sup> et de Terry Pinkard<sup>75</sup>, poursuit ces réflexions en pensant un espace des raisons, propre à la modernité, dans lequel les normes et les actions ne sont pas justifiées en référence à la nature ou à la divinité, mais à partir d’arguments rationnels. Hegel se trouve ici mis en dialogue avec Kant et avec la philosophie analytique pour nous permettre de repenser une philosophie de l’action et de la connaissance détachée de tout présupposé métaphysique.

Ces actualisations contemporaines de Hegel nous rendent moins évident, plus obscur et plus étranger ce qui s’est passé entre les mots élogieux prononcés par Merleau-Ponty et l’anti-hégélianisme généralisé des années 1960. Ce qu’il est convenu d’appeler la «Hegel renaissance»<sup>76</sup> permet de problématiser le rejet viscéral de la philosophie hégélienne qui a longtemps prédominé en France. C’est parce qu’une réflexion sur «Hegel et nous» a commencé à reprendre du sens, ou du moins redevient un enjeu pour nous actuellement, que nous pouvons chercher à ressaisir les raisons de sa disparition antérieure.

•

### **La constellation Althusser-Foucault : de la critique immanente à la critique externe**

La présente étude abordera l’anti-hégélianisme français à partir des œuvres de Louis Althusser et de Michel Foucault. Il est certain que d’autres auteurs mériteraient tout autant leur place dans cet ouvrage. Nous avons analysé

---

en lui un jalon décisif pour le retour à Hegel. Voir Olivier Tinland, «Le serpent contre la tortue. Portraits post-sellarsiens de Hegel en “grand adversaire de l’immédiateté”», *Les études philosophiques*, vol. 103, n° 4, 2012, p. 533-554.

71. Voir Nathan Rotenstreich, «Rorty’s interpretation of Hegel», *The Review of Metaphysics*, vol. 39, n° 2, 1985, p. 321-333.
72. Robert Brandom, *Rendre explicite* [1994], t. I et II, I. Thomas-Fogiel trad., Paris, Cerf, 2010-2011; *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; «Quelques thèmes pragmatistes dans l’idéologie de Hegel», *Philosophiques*, vol. 27, n° 2, 2000, p. 231-261.
73. John McDowell, *L’esprit et le monde* [1994], C. Al-Saleh trad., Paris, Vrin, 2007.
74. Robert B. Pippin, *Hegel’s Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
75. Terry Pinkard, *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
76. Frederick C. Beiser, «The puzzling Hegel renaissance», *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, F.C. Beiser dir., Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 1-14.

ailleurs la critique de la philosophie hégélienne chez Gilles Deleuze<sup>77</sup>, mais les œuvres d'autres anti-hégéliens seraient également à prendre en considération et ont déjà, pour certaines, fait l'objet de commentaires qui prennent explicitement en compte la discussion critique de l'hégélianisme chez Derrida<sup>78</sup>, chez Lyotard<sup>79</sup>, chez Levinas<sup>80</sup>. Outre qu'une étude exhaustive dépasserait amplement le cadre de ce volume, il y a cependant un véritable gain heuristique et une véritable spécificité du couple Althusser-Foucault pour approcher le mouvement anti-hégélien en France. D'une part, l'exhumation des archives Althusser à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) et celle, plus récente, des archives Foucault à la Bibliothèque nationale de France (BnF), renouvellent en profondeur la vision que l'on avait de ces philosophes et de leur évolution intellectuelle, en particulier en ce qui concerne leur rapport à la pensée de Hegel. Ces archives révèlent en effet que les deux philosophes ont d'abord travaillé à l'intérieur de l'hégélianisme, dans une démarche de critique immanente, avant de rompre avec lui et d'adopter la posture d'une critique externe. Elles révèlent ainsi l'ancrage hégélien originel de l'anti-hégélianisme français et participent de ce fait à complexifier considérablement l'image traditionnelle d'une rupture brutale et sans concession. D'autre part, Louis Althusser et Michel Foucault mettent en évidence de manière exemplaire le caractère collectif et constellaire de l'anti-hégélianisme en France. Ils ont en effet médité l'œuvre hégélienne ensemble dès la fin des années 1940, avant de s'en émanciper au début des années 1950 et d'en proposer une critique virulente dans les années 1960. Plus que les autres, ils ont œuvré collectivement et ont travaillé en commun à lire Hegel et à rompre avec lui. L'idée d'une constellation anti-hégélienne, chez ces deux auteurs, est par conséquent à prendre au sens fort.

- 
77. Jean-Baptiste Vuillerod, « Enrôler. Le Hegel de Gilles Deleuze », *Les classiques à l'épreuve. Actualité de l'histoire de la philosophie*, D. Antoine-Mahut et S. Lézé dir., Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018, p. 373-392. Voir aussi Henry Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*, New York, State University of New York Press, 2012; Karen Houle et Jim Vernon dir., *Hegel and Deleuze. Together again for the First Time*, Evanston, Northwestern University Press, 2013.
78. Denis Kambouchner, « Hegel en déconstruction », *Derrida. La déconstruction*, C. Ramond dir., Paris, PUF, 2005, p. 143-161; John H. Smith, « U-topian Hegel. Dialectic and its other in poststructuralism author(s) », *The German Quarterly*, vol. 60, n°2, p. 237-261.
79. Andreas Herberg-Rothe, *Lyotard und Hegel. Dialektik von Philosophie und Politik*, Vienne, Passagen Verlag, 2005; Gary K. Browning, « Lyotard's Hegel and the dialectic of modernity », *Hegel and the History of Political Philosophy*, Londres/New York, MacMillan Press, 1999, chap. 9, p. 118-127.
80. Ari Simhon, *Levinas critique de Hegel*, Paris, Vrin, 2007; Brigitta Keintzel et Burkhard Liebsch dir., *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Fribourg-en-Brisgau, Verlag Karl Alber, 2010; Robert Bernasconi, « Levinas, Hegel. La possibilité du pardon et la réconciliation », *Levinas*, C. Chaliel et M. Abensour dir., Paris, Éditions de l'Herne, 2006, p. 328-342.

L'objectif principal de ce travail étant de nous rendre un peu plus étranger à nous-mêmes en écrivant notre propre histoire sous la forme d'une «petite contre-histoire de la pensée française»<sup>81</sup>, cette contre-histoire ne doit pas laisser indemne le présupposé selon lequel l'anti-hégélianisme des années 1960 en France aurait représenté une véritable coupure, radicale et sans nuances, avec la philosophie hégélienne. Or, ce que révèlent de manière magistrale les archives Althusser et les archives Foucault, c'est l'ancrage originel de cet anti-hégélianisme dans la philosophie de Hegel. Ce que la philosophie française elle-même a pensé et présenté comme une critique externe de Hegel se trouve être en réalité, à l'étude des manuscrits de jeunesse longtemps restés inédits ou négligés, le résultat d'une critique immanente. Cela ne signifie pas que la philosophie française des années 1960 doit être considérée comme «hégélienne», ce qui n'aurait pas grand sens et nous reconduirait à une simple critique interne du système hégélien; mais cela veut dire que c'est depuis la philosophie hégélienne elle-même qu'elle a trouvé l'impulsion de son dépassement.

La distinction entre critique immanente, critique interne et critique externe provient de la philosophie sociale de l'école de Francfort, et prend sa source notamment chez Hegel et chez Marx<sup>82</sup>. C'est Theodor W. Adorno, notamment, qui a déplacé le contenu de cette distinction dans le champ de l'étude des textes<sup>83</sup>. Bien que la distinction entre ces critiques ne renvoie pas à une méthode unique, mais seulement à ce qu'Adorno nomme des modèles, c'est-à-dire à des applications chaque fois singulières, il est néanmoins possible d'en exposer le principe général pour un usage méthodologique en histoire de la philosophie. La *critique interne* se tient dans une attitude de continuité avec le texte critiqué, pointant simplement dans celui-ci des contradictions internes entre ses éléments, ou bien entre ses promesses et ses réalisations, et exigeant de lui qu'il se conforme à ses principes et qu'il retrouve une cohérence avec lui-même. La *critique externe*, pour sa part, se rapporte au texte critiqué en adoptant une posture de rupture radicale et en exigeant un dépassement sans reste, à partir de l'idée selon laquelle ses propres bases théoriques sont radicalement différentes des siennes. La *critique immanente*, enfin, retient de la première le refus de critères extérieurs et exige de séjourner à l'intérieur du texte critiqué, mais elle garde de la seconde l'idée de son dépassement, au sens

---

81. L'expression est de Judith Revel dans *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015, p.17.

82. Emmanuel Renault, «Théorie critique et critique immanente», *Illusio*, n°10-11, 2013, p. 257-278.

83. Theodor W. Adorno, «Le contenu de l'expérience», *Trois études sur Hegel*, Collège de Philosophie trad., Paris, Payot, 2003, p.59.

où les contradictions repérées en lui ne sont pas résorbables à partir de ses propres présupposés et exigent un changement d'élément conceptuel. D'un mot, on dira que la critique interne conserve l'objet critiqué, que la critique externe l'abandonne sans rien en garder, et que la critique immanente entreprend de le dépasser mais ne pense pouvoir y parvenir que depuis sa traversée. Ou, pour le dire encore autrement, la première procède par pure immanence, la deuxième par pure transcendance, et la troisième par transcendance immanente.

Une étude génétique des philosophies d'Althusser et de Foucault montre que c'est bel et bien dans une démarche de critique immanente qu'ils se sont rapportés au début à Hegel et qu'ils ont explicitement pensé leur geste. Ce n'est que dans un second temps que la relation à l'hégélianisme s'est thématifiée sur le mode de la critique externe, en refoulant en quelque sorte cette origine coupable. C'est ce refoulé qu'il s'agit de dévoiler pour comprendre sous un nouveau jour la place de Hegel dans la philosophie française des années 1960 et tout ce qui s'y rattache encore aujourd'hui. C'est l'idée même d'une transformation révolutionnaire et d'un changement total de la pensée philosophique dans les années 1960 qui se trouve alors interrogée à nouveaux frais. Car s'il n'est pas question de remettre en cause la rupture avec Hegel qui est survenue à cette époque, la mise en évidence d'une critique immanente de l'hégélianisme chez ses plus grands opposants transforme indéniablement notre lecture du phénomène. Dans cette perspective, les anti-hégéliens paraissent bien plus hégéliens qu'ils ne le voudraient eux-mêmes, non pas au sens où leur anti-hégélianisme cacherait un hégélianisme orthodoxe derrière le masque mensonger d'une rhétorique agressive, mais au sens où ce n'est que depuis la méditation de la philosophie hégélienne elle-même, à partir d'elle et de l'orientation décisive qu'elle donnait à la pensée, qu'ils sont parvenus à aller au-delà de Hegel. Il se pourrait ainsi que, en plus des quatre manières d'être hégélien que nous avons distinguées plus haut – les membres de l'école hégélienne, les commentateurs, ceux qui prétendent actualiser Hegel, et ceux qui se meuvent dans son jargon –, il y ait une cinquième manière, un cinquième mode d'existence hégélien : celui d'un anti-hégélianisme qui serait fondé sur une critique immanente de Hegel.

En plus de mettre au jour le caractère immanent de la critique anti-hégélienne, les archives de l'IMEC et de la BnF montrent à quel point Althusser et Foucault ont travaillé de concert à réfléchir le sens de la philosophie hégélienne et à tenter de la dépasser. Elles permettent de donner un sens fort à l'idée selon laquelle l'anti-hégélianisme français forme un mouvement collectif, non seulement composé d'individualités singulières qui ont chacune opéré pour elles-mêmes la rupture avec Hegel, mais aussi constitué de dialogues au sein desquels la critique de Hegel s'est inventée

à plusieurs voix au fil des discussions et des reprises. Nous nous attachons certes à souligner la singularité de chaque parcours et nous étudierons l'une après l'autre les évolutions d'Althusser et de Foucault dans leur rapport à Hegel. Néanmoins, nous avons affaire ici à une constellation, à la manière dont Dieter Henrich a pu parler de «constellation» pour comprendre le développement de l'idéalisme allemand dans la période postkantienne au sein d'un petit groupe de jeunes philosophes (Schelling, Hölderlin, Hegel et quelques autres) réunis autour des mêmes problèmes et en étroite relation d'amitié<sup>84</sup>. À la suite des travaux de Henrich, Martin Mulsow a essayé d'en donner une définition générique afin de pouvoir appliquer l'idée de constellation au-delà du seul idéalisme allemand. Par constellation philosophique, on entend alors de manière générale «un ensemble dense de personnes, idées, théories, problèmes ou documents en interaction les uns avec les autres», de sorte que «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»<sup>85</sup>. La constellation défait par conséquent la «fonction-auteur»<sup>86</sup> pour restituer la genèse des idées dans l'ensemble des relations constitutives et évolutives qui les font émerger.

C'est précisément cette dynamique de groupe qui est à l'œuvre au sein de l'anti-hégélianisme d'Althusser et de Foucault. Nous verrons en outre que la constellation qu'ils forment inclut un troisième personnage : Jacques Martin, qui était leur ami à la rue d'Ulm et dont on verra toute l'importance pour leur compréhension de l'hégélianisme. Avec Martin, Althusser et Foucault ont d'abord constitué une constellation hégélienne à la fin des années 1940, qui s'est changée en constellation anti-hégélienne à partir des années 1950<sup>87</sup>. Il s'agira pour nous de saisir dans le détail cette évolution, texte après texte, année après année, sans jamais céder sur l'originalité du cheminement de chaque œuvre, mais sans jamais négliger non plus ce qui en a fait une entreprise commune.

Les études sur la dimension collective de l'anti-hégélianisme sont rares. Le livre de Jérôme Lèbre mettant *Hegel à l'épreuve de la philosophie*

---

84. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

85. Martin Mulsow, «Qu'est-ce qu'une constellation philosophique? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n°1, 2009, p. 82.

86. Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 828.

87. Voir Jean-Baptiste Vuillerod, «Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx», en introduction à l'ouvrage de Jacques Martin, *L'individu chez Hegel*, J.-B. Vuillerod éd., préface d'É. Balibar, Lyon, ENS Éditions, 2020, p. 13-33.

contemporaine constitue une remarquable exception<sup>88</sup>, mais il parcourt trop rapidement, en une centaine de pages, quelques grands moments de l'aventure anti-hégélienne en France, sans véritablement en restituer la logique rigoureuse et la progression minutieuse. D'autres perspectives, notamment anglo-saxonne, ont cherché à resituer ce moment anti-hégélien dans la perspective plus large de la réception de Hegel en France au xx<sup>e</sup> siècle, mais l'objet d'étude se fait alors si vaste que l'anti-hégélianisme tend systématiquement à être réduit à un motif unique, et par conséquent réducteur : le remplacement de Hegel par Nietzsche<sup>89</sup>, la critique de la conscience malheureuse<sup>90</sup> ou une méditation sur le désir et la dialectique de la domination et de la servitude<sup>91</sup>. En nous intéressant à la constellation Althusser-Foucault, nous voudrions allier le souci du détail et la prise en compte d'une vue d'ensemble qui parviendrait à saisir un anti-hégélianisme de groupe. Nous devons respecter à la fois l'itinéraire propre à chaque œuvre et la manière dont les interactions introduisent une véritable dynamique différentielle de la pensée, mettant en relation d'action réciproque des lectures différentes qui se transforment et se modifient en permanence. C'est pourquoi, nous intéressant d'abord à l'œuvre d'Althusser, puis dans un second temps à l'œuvre de Foucault, nous chercherons dans chaque cas à indiquer les relations qui nouent ensemble ces deux trajectoires, singulières mais liées.

On se tromperait cependant si l'on pensait que la constellation anti-hégélienne formait un ensemble fermé sur lui-même et fonctionnait en vase clos à l'intérieur d'un espace abstrait dans lequel des jeunes philosophes s'échangent des arguments. Nous verrons qu'il convient d'articuler l'analyse en termes de constellation à une analyse des contextes polémiques et de ce que Bourdieu a nommé les « champs » intellectuels, si nous voulons parvenir à ressaisir les différentes stratégies à l'œuvre dans les positionnements anti-hégéliens. L'analyse sociologique des champs intellectuels, chez Bourdieu, nous rappelle que les gestes théoriques n'ont pas de sens en eux-mêmes, mais qu'ils sont à relier à l'ensemble des positions qu'ils contestent ou qu'ils adoptent au sein du milieu disciplinaire et intellectuel dans lequel ils apparaissent<sup>92</sup>. Il ne s'agit pas, loin s'en faut, de réduire les positions anti-hégéliennes à de simples coups de dés tactiques

---

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

89. Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, chap. 9.

90. Bruce Baugh, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003.

91. Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au xx<sup>e</sup> siècle* [1987], P. Sabot trad., Paris, PUF, 2011.

92. Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1998.

joués dans le but d'acquérir un capital symbolique et de renverser les positions dominantes établies – ce qui conduirait inévitablement à laisser de côté les enjeux proprement conceptuels de l'anti-hégélianisme –, mais de faire un usage méthodologique de la prise en compte du contexte intellectuel que la notion sociologique de champ rend possible, et de décrire ainsi les multiples stratégies et les différentes prises de parti qui sont mises en œuvre à l'intérieur de ce contexte. C'est uniquement à l'aune de ces ensembles polémiques et stratégiques que les prises de position d'Althusser et de Foucault prennent sens.

La nécessité de cette interrogation sur le contexte au sein d'une réflexion sur les constellations philosophiques est peut-être d'autant plus essentielle que nous nous situons dans le cadre de la réception française d'un auteur allemand dont l'œuvre remonte à quelque cent cinquante ans auparavant. C'est dire que dans l'anti-hégélianisme français, l'auteur discuté et critiqué, Hegel, se trouve arraché à son contexte historique et géographique originaire, et resitué dans un autre contexte dont la prise en considération semble difficilement pouvoir être évacuée. Dans sa théorie de la réception, Hans Robert Jauss a insisté sur le « rôle propre » qu'il fallait attribuer au lecteur d'une œuvre et sur le surplus de sens que produisait sa lecture<sup>93</sup>. Il a montré que ce surplus de sens n'avait rien d'arbitraire et développait une virtualité inscrite dans l'œuvre, mais il a également souligné que cette virtualité ne s'actualisait qu'en fonction de questions inédites propres à un nouveau contexte, lui-même irréductible au contexte d'origine<sup>94</sup>. 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<sup>95</sup>. Ces motifs liés à la « circulation internationale des idées »<sup>96</sup> ne sauraient que confirmer l'importance d'une forme de contextualisation dans l'étude de la constellation anti-hégélienne.

---

93. Hans Robert Jauss, « Histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire » [1974], *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 élément passif qui ne ferait que réagir en chaîne ; il développe à son tour une énergie qui contribue à faire l'histoire ».

94. *Ibid.*, p. 60-61.

95. Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p. 20-21.

96. Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, décembre 2002, p. 3-8.

## Relire Hegel aujourd'hui

Notre histoire de l'anti-hégélianisme français à travers le prisme des philosophies d'Althusser et de Foucault poursuit un double objectif. Il s'agit premièrement d'éclairer un phénomène intellectuel majeur du second xx<sup>e</sup> siècle en France et d'améliorer notre compréhension de deux grandes philosophies de cette période. L'angle hégélien offre en effet une perspective riche et féconde pour retracer l'itinéraire philosophique de Louis Althusser et de Michel Foucault sur une vingtaine d'années, de la deuxième moitié des années 1940 à la fin des années 1960. Parcourir leur travail à partir de la question de leur anti-hégélianisme permet de tracer une voie cohérente et de retrouver une certaine logique dans l'évolution de leur œuvre et dans l'élaboration de leurs premiers ouvrages majeurs, au cœur des années 1960.

Si nous n'allons pas jusqu'à étudier en détail le sort que connaît leur anti-hégélianisme dans les années 1970-1980, la raison en est que nous situons le sommet de la critique anti-hégélienne en France dans la décennie 1960. Quelque chose est atteint durant cette période qui, par la suite, est considéré comme un acquis par les anti-hégéliens, si bien que, tant chez Althusser que chez Foucault, la discussion avec Hegel se fait par la suite plus rare, mais aussi, quand elle a lieu, plus charitable et plus positive, comme nous le verrons dans la conclusion de chacune de nos deux parties. C'est à la compréhension de ce qui a mené à cet «acquis» anti-hégélien qu'est consacré ce livre, dans le but de saisir avec plus de précision et de netteté, à partir du phénomène déterminé qu'est l'anti-hégélianisme, ce que trop souvent on englobe de manière vague sous le nom de *French theory*, alors même que les philosophies en question n'ont ni l'unité d'une «théorie», ni ne se laissent spécifier de quelque manière en y ajoutant le qualificatif «français»<sup>97</sup>. Par l'abord hégélien, nous espérons contribuer à une compréhension plus fine et plus riche de la philosophie française d'après-guerre, ce qui ne se fera pas, on le verra, sans remettre au premier plan des figures majeures, mais le plus souvent oubliées des histoires officielles de la pensée au xx<sup>e</sup> siècle : en plus de Jacques Martin que nous avons déjà mentionné, nous pensons à Karl Löwith, à Karl Jaspers, à Georg Lukács, à Bernard Groethuysen, autant de noms qu'il faut réévaluer pour combler «l'angle mort des années 1950»<sup>98</sup> en France.

---

97. Le terme de «*French theory*» est en réalité une construction américaine qui regroupe sous un même vocable des pensées profondément diverses ; voir François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* [2003], Paris, La Découverte, 2005.

98. Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclous dir., *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

Le second objectif que poursuit cet ouvrage est d'une nature plus polémique. Il s'agira en effet, en écrivant son histoire, de pointer certaines des limites de l'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. Loin de nous la volonté de tordre le bâton dans l'autre sens et de rejouer Hegel contre ses détracteurs. Nous souhaitons plutôt démontrer que cette opposition tranchée entre hégélianisme et anti-hégélianisme relève en grande partie d'une méconnaissance de la manière dont les auteurs anti-hégéliens ont développé leur critique de Hegel – méconnaissance que ces auteurs eux-mêmes ont largement contribué à diffuser en présentant leur anti-hégélianisme radical comme une évidence sans compromission. Affirmer que l'anti-hégélianisme d'Althusser ou de Foucault s'est d'abord construit dans la perspective d'une critique immanente, avant de prendre la forme d'une critique externe, c'est mettre en question la manière dont ils ont jeté Hegel aux oubliettes de l'histoire de la pensée, en rappelant que, *de leur propre point de vue*, un autre Hegel était possible que celui auquel seul revient le costume carnavalesque de l'ennemi juré, et que le dépassement de l'hégélianisme qu'ils ont proposé aurait été impossible sans le travail interne à la philosophie hégélienne par lequel ils sont eux-mêmes passés, quand bien même ils s'en seraient ensuite défendus. Notre ambition, par conséquent, est généalogique : il s'agit de remettre en cause les « mythes et légendes sur Hegel »<sup>99</sup>, non pas d'un point de vue conceptuel, en recourant à la philosophie de Hegel lui-même pour répondre à ses détracteurs, mais en comprenant la construction historique de ces récits légendaires.

La grande limite de l'anti-hégélianisme des années 1960, paradoxalement, est son succès. Il a si bien réussi son entreprise de diabolisation de l'hégélianisme qu'on a perdu de vue les multiples nuances avec lesquelles il fallait l'aborder du fait même de l'ancrage hégélien de son élaboration. On a oublié que cette affaire a été plus compliquée que ne la racontent aujourd'hui les commentateurs lorsqu'ils tiennent pour un présupposé acquis que les pensées d'Althusser et de Foucault n'ont absolument rien à voir avec Hegel, et dressent entre ces auteurs et le philosophe allemand des digues plus élevées encore que celles dont rêvait Machiavel pour contenir la Fortune.

C'est peut-être là que les enjeux historiographiques rejoindraient les enjeux théoriques. Car à rebattre ainsi les cartes d'un jeu dont on connaissait trop bien le tirage, ne libère-t-on pas des possibilités inédites pour la pensée? En redonnant à la philosophie hégélienne la chance d'un

---

99. Jon Stewart dir., *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Northwestern University Press, 1996.

dialogue, d'un échange, voire tout simplement d'une véritable confrontation avec certains courants importants de la philosophie contemporaine qui s'étaient détournés de sa figure honnie, ne réintroduit-on pas certaines voies laissées inexplorées ou rendues vacantes? C'est à la possibilité même de relire Hegel aujourd'hui, après l'anti-hégélianisme, que nous voudrions contribuer, en écho avec les autres entreprises actuelles mentionnées plus haut. Il s'agit, autrement dit, de renouer avec quelques questions simples, longtemps rendues inaudibles. À quelles conditions une actualisation de la philosophie hégélienne est-elle encore possible aujourd'hui? Qu'est-ce qui, du sein même de l'anti-hégélianisme, rend possible, voire exige de revenir au texte hégélien après sa disqualification absolue? D'un mot : qu'en est-il, aujourd'hui, de Hegel et nous?

ENS ÉDITIONS