

Entre système et création.

Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie

Between system and creation. The case of young Deleuze historian of philosophy

Mots-clés Deleuze, Alquié, Gueroult, sciences sociales, structure, création, histoire de la philosophie.

Palavras-chave Deleuze, Alquié, Gueroult, ciências sociais, criação, história da filosofia.

Giuseppe Bianco

Études Avancées de Paris
(EAP), Paris, França

Doutor em Filosofia pela
Université Lille 3. Foi P s-
Doutorando em Filosofia pela
UFSCar e pela  cole Normale
Supérieur. Publicou Jean
Hyppolite, entre structure
et existence (Editions rue
d'Ulm. Collection Figures
Normaliennes, Paris, 2013,) e
Badiou and the Philosophers
(Bloomsbury Academic,
London, 2013)
bepz@libero.it

Résumé

Le but de cet article est de décrire la g nese de la position épistémologique de Deleuze historien de la philosophie pendant les années cinquante. Je démontre qu'elle se place dans une position paradoxale   la croisée entre deux positions contradictoires : celles de ses deux maîtres Ferdinand Alquié et Martial Gueroult. Je démontre enfin que ces deux positions, contradictoires sur le plan du contenu, affichent la même méfiance aux égards des sciences sociales. Deleuze en résulte donc, malgré lui, comme le parfait héritier.

Resumo

O objetivo deste artigo   descrever a g nese da posi o epistemológica de Deleuze como historiador da filosofia durante os anos cinquenta. Demonstro que ela se situa numa posi o paradoxal no cruzamento entre duas posi es contraditórias: a de seus dois mestres Ferdinand Alquié e Martial Gueroult. Demonstro, por fim, que essas duas posi es, contradit rias sobre o plano do conte do, ostentam a mesma desconfian a ante as ciências sociais. Deleuze delas resulta, contra sua inten o, como seu perfeito herdeiro.

Parmi les philosophes nés en France pendant les années vingt, Gilles Deleuze est sans doute celui que le plus ouvertement s'est montré partisan d'une conception de la philosophie que je nommerai *exceptionnaliste*. Une telle conception soutient la singularité essentielle du discours philosophique et son irréductibilité aux déterminantes psycho-sociales. Le caractère *exceptionnaliste* du discours m taphilosophique de Deleuze atteint sa pureté dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (DELEUZE E GUATTARI, 1993). Dans cette ouvrage, dans la tentative de démarquer nettement la philosophie de l'opinion et de la science, Deleuze et Guattari opposent le plan d'immanence, les personnages conceptuels, les problèmes, les concepts et les  v nements, propres aux discours philosophique, au plan de référence, aux personnages psycho-sociaux, aux fonctions et aux  tats de choses,

propres à la science. En outre, au début du livre, Deleuze et Guattari affirment aussi que, pour un philosophe, le problème de la nature de la philosophie se pose tardivement : la question « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question « de vieillesse », qu'on pose de « manière concrète » « quand on n'a plus rien à demander » (DELEUZE E GUATTARI, 1993).

Cette analyse de la trajectoire de Deleuze au cours des années cinquante, part d'une approche qui se fonde sur deux thèses. La première est que toute conception exceptionaliste, en tentant de préserver la singularité de l'acte philosophique, constitue en réalité un obstacle épistémologique considérable pour l'exercice de la philosophie elle-même, du moins si celle-ci est conçue comme une tentative pour acquérir un degré supérieur de réflexivité. La deuxième thèse est que, loin d'être une question de vieillesse, « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question de jeunesse ; la manière dans laquelle elle est posée par un auteur dépend du début de son itinéraire intellectuel, quand les dispositions intellectuelles (ou *habiti*) s'enracinent de manière la plus permanente (BOURDIEU 1980).

Je procéderai suivant trois moments.

Dans un premier moment il s'agira de décrire l'état du champ philosophique français entre la fin des années quarante et le début des années cinquante ainsi que l'espace des possibles dans lequel Deleuze avait mobilisé son capital familial. Je prendrai ensuite en considération la controverse entre Ferdinand Alquié et Martial Gueroult, éclatée au début des années cinquante. Cette controverse, qui initialement portait sur le type d'interprétation à donner à la pensée de Descartes, avait entraîné une discussion sur la tâche de l'historien de la philosophie, sur l'histoire de la discipline et sur le statut épistémologique de la philosophie elle-même, dans sa pluralité d'expressions historiques. Dans un troisième moment, je montrerai comme Deleuze, qui, au milieu des années cinquante écrit peu ou rien – il s'agit du fameux « trou de huit ans » évoqué par Deleuze dans un entretien de 1988 (DELEUZE, 1990, p. 183) – occupe une position qui cherche une synthèse entre Alquié et Gueroult, entre un modèle scientifique et un modèle littéraire de l'historien de la philosophie. A partir d'une série de documents des années cinquante j'essayerai de montrer que cette conception de la philosophie et de son histoire informera toute la production théorique de Deleuze.

1.

Au lendemain du procès d'épuration qui s'était déroulé dans le champ intellectuel autour de 1945, la France est en train de se relever des événements qui l'avaient mise à genoux pendant les quatre ans de guerre et l'Occupation. Le bloc unitaire des forces antifascistes, formé en 1934 et consolidé pendant la deuxième moitié des années trente – à partir de l'expérience du Front Populaire et pendant l'Occupation et la Résistance – est en train de se décomposer rapidement dans un processus que la date du 5 juin 1948 marque comme irréversible, suite à l'application du plan Marshall et à la suivante réponse du Parti Communiste à travers la doctrine de Jdanov. Cette polarité macroscopique, loin d'avoir un effet direct sur le champ intellectuel, exerce

sur lui une influence complexe qui s'inscrit sur le fond problématique et institutionnel qui avait commencé à se profiler pendant les années trente. Les *Temps modernes* se trouve au centre du champ intellectuel, véhiculant une philosophie phénoménologico-existentielle influencée par l'entrée tardive en France des philosophies de l'histoire de Marx, Hegel, Weber.

Cependant la tentative sartrienne de proposer une doctrine philosophique capable de fournir une lecture originale et hétérodoxe du marxisme ne tarde pas à se trouver au centre de polémiques et différends. Pendant la deuxième moitié des années quarante, de Henri Lefebvre jusqu'au jeune François Châtelet, en passant par Jean-Toussaint Desanti et les intellectuels liés au Parti, appliquant le jdanovisme en théorie, condamnent la phénoménologie existentielle, considérée comme le dernier anneau de la chaîne idéologique du spiritualisme français.

Cela dit, les controverses de Sartre avec Aron, de Merleau-Ponty avec Sartre et de ces trois avec les intellectuels marxistes se déroulent toutes sur un commun canevas de thèmes et problèmes qui avait commencé à s'esquisser lentement pendant les années trente. Sans aller si loin que Frédéric Worms, qui parle d'un « moment de l'existence » (WORMS, 2009), il est impossible ne pas remarquer que des positions souvent divergentes gardent une base paradigmatique commune. Tous ces auteurs tentent en effet d'articuler un nouvel humanisme « concret » avec une pensée de l'histoire.

En ce moment sciences sociales et humaines ne possèdent pas encore le pouvoir d'attraction qu'elles exerceront sur les aspirants philosophes pendant les années cinquante, suite à la publication des *Tristes tropiques* et de *La pensée sauvage* et à la diffusion de la version lacanienne de la psychanalyse; en sociologie règne l'éclectisme promu par Georges Gurvitch qui laisse autant d'espace à la sociologie américaine qu'au marxisme ; la psychologie tente de fédérer les nouvelles orientations gestaltistes, comportementalistes et psychanalytiques sous les ailes protectrices de la phénoménologie existentielle ou du marxisme, ou en tentatives syncrétiques comme celle d'Ignace Meyerson ou de Daniel Lagache. Cependant, au même temps, on assiste à un lent processus d'émancipation institutionnelle des sciences sociales et humaines. La VI section de l'École pratique est fondée en 1947 et Fernand Braudel est élu au Collège de France deux ans plus tard. En 1947 est aussi créée la licence de psychologie et, la même année, Daniel Lagache est le premier psychanalyste à être nommé sur une chaire à la Sorbonne. Deux ans plus tard il publie son célèbre *L'Unité de la psychologie*. La licence en sociologie ne sera instituée qu'en 1957, grâce à Raymond Aron, mais déjà en 1946, Georges Gurvitch, élu à la Sorbonne deux ans plus tard, fonde, dans le cadre du CNRS, le Centre d'Études Sociologiques et les *Cahiers Internationaux de Sociologie*, qui accueilleront des marxistes comme Henri Lefebvre, Georges Friedmann et Alain Touraine. Il crée aussi, peu après, la Bibliothèque de sociologie contemporaine et, à partir de 1947, il anime le laboratoire de sociologie de la connaissance à la Sorbonne.

Depuis Cousin, et à plus forte raison depuis les réformes de la troisième République (FABIANI, 1988), l'histoire de la philosophie

occupe une place assurée dans le cadre du système universitaire : elle a comme rôle celui de garantir la continuité et l'identité d'une discipline dans sa relation aux sciences positives. Sur le plan institutionnel on assiste en ce moment à une série de déplacements de chaires: en 1946 Martial Gueroult, professeur à Strasbourg depuis l'avant-guerre, quitte son poste pour la Sorbonne où il s'installe sur la chaire qui avait été occupée par son maître Léon Brunschvicg. La chaire de Strasbourg est « passée » à un autre élève de Brunschvicg, Jean Hypolite. Celui sera ensuite recruté à la Sorbonne en 1947, après avoir soutenu sa propre thèse sur Hegel. En 1951, suite au départ d'Etienne Gilson pour le Canada, Gueroult quitte la Sorbonne pour le Collège de France. En ce moment Ferdinand Alquié, qui avait été professeur en khâgne à Henri IV en 1944-1945, assistent à la Sorbonne en 1945-1946 et professeur à l'université de Montpellier jusqu'à 1951, est recruté à la Sorbonne à la place d'Emile Bréhier, qui avait été le maître de son maître ainsi que celui de Hyppolite et de Gueroult. Bréhier, disciple à la fois d'Henri Bergson et de Victor Delbos, avait été l'auteur d'une importante *Histoire de la philosophie*, texte de référence des étudiants pendant les années quarante – comme le témoigne par exemple Althusser (ALTHUSSER, 1994, p. 174) –, mais aussi, à partir du début des années quarante, d'importants recueils sur la pratique de l'histoire de la philosophie (BREHIER, 1941, 1951, 1955).

L'histoire de la philosophie, domaine qui d'habitude on croirait extérieur à des problèmes épistémologiques est en ce moment intéressée par des débats concernant son statut et son rapport avec la philosophie. Déjà à partir des années trente, mais notamment au cours des années quarante, on assiste à une progressive augmentation d'essais d'historiens de la philosophie où il est question des méthodes et de l'objet de la discipline. Malgré leur diversité, tous ces essais visent à protéger le domaine de l'histoire de la philosophie en tant que discipline réservée aux philosophes de toute possible ingérence extérieure, donc à protéger la philosophie de toute tentative de remettre en cause sa position d'exceptionnalité. Il s'agit d'une véritable « garde aux frontières épistémologiques » de la discipline, pour reprendre l'expression de Jean-Louis Fabiani (FABIANI 1988, p. 97). La tardive pénétration en France des philosophies de l'histoire allemandes, la nouvelle importance acquise par la théorie marxiste des idéologies, la promotion par Gurvitch d'une sociologie de la connaissance, la lecture symptomale des œuvres promue par certains psychologues et psychanalystes, justifient l'attitude de défense des historiens de la philosophie.

2.

La stratégie de carrière de Deleuze prend leur sens seulement à partir de ce contexte. Si nous pensons aux contemporains de Deleuze, leurs trajectoires et leur tentative de singularisation doivent être inscrites dans le cadre que je viens d'indiquer : le jeune Derrida, du moins jusqu'à la moitié des années soixante, est connu comme un phénoménologue, Althusser comme un épistémologue marxiste, Foucault, comme un psychologue d'orientation marxiste et phénoménologique. Deleuze semble un merle blanc, mais seulement si l'on fait foi à ses

déclarations d'exceptionnalité qui datent des années soixante-dix. Vers la fin des années quarante, moment où il obtient son agrégation, il vient de sortir d'une période qui implique, grâce à Sartre, l'intériorisation d'un modèle littéraire et prophétique de la pratique de la philosophie. S'il n'est plus un jeune khâgneux sartrien, il n'est pas encore le philosophe nietzschéen, ni le prophète du désir et du moléculaire, ni l'intellectuel engagé qui dans les amphis enfumés de Vincennes côtoie des malades mentaux, des opérateurs psychiatriques, des trotskistes, des militants de la cause palestinienne et qui signe des tracts et flirte avec la bande à Baader, il est, au contraire, un jeune professeur – donc un reproducteur – et un jeune apprenti philosophe qui tente de « se faire sa philosophie » (CHATELET, 1978, p. 111), donc à se placer dans un champ de producteurs. Comme son ami le romancier Michel Tournier, il partage – pour des raisons qui ont à faire avec sa biographie – le refus de la figure humaniste de l'intellectuel engagé proposée par le Sartre d'après 1945. Deleuze cesse d'être sartrien, mais il ne s'inscrit pas au parti, il ne devient phénoménologue ni heideggérien, n'étant pas germaniste, n'ayant donc pas les compétences requises. Il se tient le plus éloigné des sciences humaines et sociales : ni psychologie, ni sociologie sont parmi ses intérêts, différemment de ces amis communistes Revault d'Allonnes et Gilles Châtelet, proches de la *Revue psychologique* d'Ignace Meyerson.

En revanche ses deux professeurs d'hypokhâgne et de khâgne, Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié, suggèrent à Deleuze la voie de l'historien de la philosophie et en favorisent sa carrière. Le premier, qui lui avait permis d'obtenir une bourse pour préparer son agrégation à Strasbourg (DELEUZE 1995, p. 114), publie son mémoire pour le diplôme d'études supérieures dans la collection qu'il dirige, *Epiméthée*, et l'introduit dans la Société des amis de Bergson, où il présente en 1954 la communication sur « L'idée de différence chez Bergson », qui deviendra l'un de ses premiers essais (DELEUZE, 2002a). Grâce au deuxième, il publie des comptes rendus dans les *Cahiers du Sud* et il se case dans l'hypokhâgne du lycée Louis Le Grand d'abord, ensuite à la Sorbonne, en tant qu'assistant. Une dense correspondance entre maître et élève témoigne d'un fort lien qui durera jusqu'à la fin des années 1960. Autrefois surréaliste, animateur d'une revue littéraire (*Cahiers du sud*) et auteur d'essais publiés dans les *Temps modernes*, Alquié incarne une figure littéraire du philosophe compatible avec celle proposée par Sartre, mais que Deleuze, avec une bonne partie de sa génération, est en train de liquider. Président du jury de l'agrégation et d'entrée à l'École normale, donc occupant une place importante au sein des institutions, Alquié est aussi considéré comme un jeune historien de la philosophie fort respectable pour sa rigueur.

Outre au modèle littéraire incarné par Alquié, un autre modèle apparaît au moment où il quitte Paris pour aller enseigner à l'Université de Montpellier à la fin de 1945 : celui représenté par Martial Guérout. Guérout devient le point de référence en histoire de la philosophie, surtout après son investiture au Collège de France en 1951 où il est préféré à Alexandre Koyré, probablement considéré trop historien à cause de sa proximité au groupe des *Annales*. Dans son souci de séparer la philosophie, conçue comme une activité rationnelle

de résolution de problèmes, de l'histoire de la philosophie, en tant que reconstruction objective de l'architecture des œuvres, Gueroult incarne un modèle pour ainsi dire « scientifique » de travail sur les textes philosophiques.

Ce modèle est en directe contradiction avec celui incarné par Sartre et par les existentialistes, avec lesquels il ne polémiqua guère, tout en gardant une distance critique. Au début des années cinquante l'énorme capital symbolique cumulé par Sartre dans le champ littéraire et politique, entraîne une progressive dévaluation dans le champ de la philosophie académique. Althusser, qui à plusieurs reprises avait exprimé son admiration pour le travail de Gueroult, écrit, dans *L'avenir dure longtemps*, que, à l'École normale, « la mode était d'affecter de mépriser Sartre, qui était à la mode » (ALTHUSSER, 1992, p. 323). Plus précisément, c'est l'humanisme engagé qui transparait des écrits sartrien postérieurs la Libération – comme *L'existentialisme est un humanisme* et *Qu'est-ce que la littérature ?* – à ne pas pouvoir être digéré par Deleuze. Dans une lettre qu'il envoie à Alquié au début de 1948, l'année de l'agrégation, il exprime clairement sa lassitude face aux dernières expressions de l'« existentialisme » et à sa conception de la philosophie :

Le livre de Sartre sur Baudelaire, absolument commercial, et celui de S. de Beauvoir sur la morale [...] m'ont dégouté: normalement je comprends tout à fait que la philosophie ne peut en aucun cas partir d'attitudes décrites, mais seulement du concept de vraie philosophie, comme discipline abstraite et systématique, et même sèche : elle est un monologue (et pas un dialogue), et la métaphore du concept est une ambition, on ne voit pas le concepts, on les entend, l'ambition n'étant rien d'autre que la raison, mais comme parole (différente du dialogue en discussion) (DELEUZE, 1948).

3.

Je voudrais maintenant montrer de quelle manière la trajectoire intellectuelle de Deleuze pendant les années cinquante se trouve à mi-chemin entre le modèle représenté par Alquié et celui représenté par Gueroult, dont la célèbre polémique – d'abord sur l'interprétation de Descartes, ensuite sur l'essence de l'acte philosophique et le métier de l'historien de la philosophie – traverse toutes les années cinquante. Cette situation provoque, chez Deleuze, une position irénique qui, par ailleurs, transparait de la correspondance avec Alquié, où Deleuze semble attribuer à lui une conception de la philosophie qui est en réalité celle de Gueroult, comme par exemple dans la conclusion du passage de la lettre que je viens de lire, où Deleuze conclue, s'adressant à Alquié que « si je vous raconte cela, c'est que je me sens votre élève, même si vous ne pensez pas ainsi » (DELEUZE, 1948).

Je commencerai donc par Alquié et par les conceptions qui transparaissent de ses deux thèses de 1950, *La nostalgie de l'Être* et dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (ALQUIÉ, 1950a, 1950b) qualifiées, d'« existentialistes » par les premiers commentateurs. Je commencerai par ces deux livres aussi parce que Deleuze les commente et discute dans ses lettres des premières années cinquante.

D'après Alquié, qui élève son Descartes à modèle universel de l'acte philosophique, la philosophie s'affranchit de l'horizontalité du temps historique grâce au rapport « vertical » que chaque philosophe entretient avec l'Être. Ce rapport se configure de manière chaque fois singulière, d'où la diversité des manifestations historiques de la philosophie, ainsi l'histoire de la philosophie « ne manifeste aucun progrès, mais seulement l'éternité d'un rappel à l'Être » (ALQUIÉ, 1950a, p. 34). Chaque philosophe rompt avec le sens commun et avec la science de son époque et montre que les faits prennent leurs sens seulement grâce à un sujet qui connaît, agit et désire et, que ce sujet est dans une relation avec un Être éternel inobjectivable, dont il irrémédiablement séparé. La philosophie se configure alors comme une paradoxale « connaissance de l'absence » qui est à la fois discours rationnel et expérience existentielle. L'historien de la philosophie est appelé rendre compte de ces deux dimensions de l'acte philosophique : les concepts et le parcours qui a amené le philosophe à découvrir l'infini. Alquié parle ainsi de « structures mentales » (ALQUIÉ, 1953). Il refuse l'explication purement psychologique et historico-sociologique de la philosophie, parce que le parcours intellectuel du philosophe est, en quelque sorte quasi-transcendantal, donc irréductible à des déterminantes psycho-sociales ; mais il refuse aussi bien les lectures structurales, comme celle de Gueroult : non seulement elles ne sont pas capables de rendre compte de la dimension existentielle de l'acte philosophique (ALQUIÉ, 1953, p. 97), mais, soulignant l'irréductibilité des systèmes, elles risquent paradoxalement de faire retomber le discours de l'historien de la philosophie dans un causalisme. En ce cas, écrit Alquié :

la Philosophie cède tous ses droits à l'Histoire. En effet à force de penser que l'histoire des idées est faite de systèmes qui s'opposent, on arrive à considérer ces systèmes comme des faits, à les expliquer par leurs causes : causes psychologiques, causes sociales, causes affectives, causes économiques. Un renversement complet s'opère alors, l'Histoire demeure seule, la prétention de la Philosophie est dévalorisée, puisque la pensée du philosophe, qui veut atteindre le vrai, est niée dans son fondement et dans son projet essentiel ; on transforme cette pensée en un fait, et on ramène ce fait à sa cause. (ALQUIÉ 1953, p. 95).

En 1956, Deleuze publie, dans *Les cahiers du Sud*, un compte-rendu de son *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Ici Deleuze écrit que Alquié exprime dans son livre « une conception de la philosophie que nous devons conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique » (DELEUZE 1956a, p. 473). Cette conception est soucieuse du développement de la pensée d'un auteur, mais garantit aux philosophes l'exclusive de sa compréhension ; elle traite le philosophe comme un individu en rupture avec son temps et en rapport avec un Être qui le dépasse. Plus tard, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, dirigée par Alquié, Deleuze avoue toute l'importance de sa méthode diachronique : dans son cours de 1958, *Nature et vérité chez Spinoza*, il a justement souligné la « grande importance à la chronologie », et cela a permis à lui de comprendre à quel point les notions communes sont une « découverte fondamentale », marquant

« moment décisif du spinozisme » (DELEUZE, 1968, p. 271). Dans une lettre du 21 novembre 1957, dans laquelle il commente les cours d'Alquié sur *La morale de Kant* (ALQUIÉ 1957), Deleuze reconnaît à nouveau à son maître la capacité de restituer l'unité et l'évolution de la pensée du chinois de Königsberg:

[dans le livre] j'y vois deux choses. D'abord la façon dont vous démontrez suivant votre conception l'unité d'une philosophie radicale à travers les démarches diverses [...]. Et puis au début, une autre idée, [...] l'idée que Kant a tiré certains mobiles de leur état de déterminations affectives pour en faire des éléments d'une « structure mentale » (DELEUZE 1960).

Mais, tant chez Alquié que chez Deleuze, ce refus de toute lecture exclusivement synchronique, cette attention pour la chronologie, ne consiste pas dans un historicisme, ni dans un psychologisme, mais dans l'attention pour un temps fait d'expériences ontologiques de rencontres avec des signes qui forcent les philosophes à penser l'Être. Dans un compte-rendu de l'ouvrage d'Alquié sur la *Philosophie du surréalisme* (DELEUZE 1956b), Deleuze souligne l'importance chez Alquié de la théorie surréaliste de l'involontaire et des signes. Sans faire le nom Alquié, Deleuze reprendra cette théorie non seulement dans son livre *Proust et les signes*, mais dans sa théorie de l'image de la pensée esquissée dans ce livre-là et dans *Différence et répétition*. A ce propos *Spinoza e le problème de l'expression*, Deleuze attribue aux cours d'Alquié sur Spinoza le mérite d'avoir souligné l'importance de ce « thème de la rencontre (*occursus*) dans la théorie spinoziste des affections » et, par conséquent, de l'existence d'un ordre des « rencontres fortuites » ou « ordre des passions » sous-jacent l'ordre des raisons (DELEUZE. 1968, p. 217). Encore avant, dans une lettre du 26 décembre 1951, Deleuze interprète le rapport que Alquié établit entre empirique et transcendantal, entre l'homme et l'Être, comme « un rapport d'expression, de symbolisation » (DELEUZE, 1951).

4.

Venons maintenant à l'autre pôle de la polémique, celui de Martial Gueroult. Gueroult s'était montré hostile à la méthodologie d'Alquié, dès la publication de son *Descartes* en 1950, et même au cours de la soutenance de thèse (ANONYME, 1950, p. 435). Dans une lettre qu'il envoie à Alquié en février 1951 Gueroult l'accuse de pratiquer, une « philosophie romancée » et lui conseille de choisir entre « la philosophie pure où vous vous exprimeriez directement vous-même » et « l'histoire de la philosophie, où vous servirez simplement la pensée d'un génie, au lieu de l'enrôler, à votre propre service » (GUEROUT 1951). Il est certain que les premières prises de position publiques de Gueroult au sujet du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie sont une réaction à celles d'Alquié, au moment où il substitue à la Sorbonne Emile Bréhier en 1951. La polémique avec son collègue va s'aiguïser après la publication, en 1953, du *Descartes selon l'ordre des raisons* (DELEUZE 1953), et pendant les années cinquante, en touchant son degré d'intensité maximale au cours du colloque *Descartes* tenu à l'Abbaye de Royaumont en 1957.

Mais, malgré les profondes divergences tant dans la conception de l'historien de la philosophie que dans le traitement du cas spécifique de Descartes, Gueroult était d'accord avec Alquié de moins sur un point : qu'il fallait souligner la spécificité du discours *philosophique* sur l'histoire de la philosophie et rendre compte de la possibilité de la succession des différents systèmes au cours de l'histoire. Comme pour Alquié, ce qu'il fallait éviter à tout prix était l'absorption de l'étude de l'histoire de la philosophie par autre chose qu'elle, par la sociologie ou par la psychologie. Selon Gueroult le seul moyen d'éviter le scepticisme ou le réductionnisme était celui de chercher en chaque système un noyau qui fait de chaque philosophie une œuvre qui résiste au temps. Ce noyau, placé à un niveau que Gueroult nommait l'« architectonique » consiste dans son système de démonstrations, appelés dans le livre sur Descartes de 1953, *raisons* ou *problèmes*. Ce sont les raisons qui sont l'objet de l'historien de la philosophie, du « technologue » des systèmes. Chaque œuvre philosophique est un *monument* qui émerge de l'histoire, mais qui résiste à son action érosive grâce à sa propre consistance rationnelle. La première formulation de la « dianoétique » ou philosophie de l'histoire de la philosophie, qui occupera Gueroult pendant toute sa vie sans jamais voir le jour sous la forme d'un livre, sinon de manière posthume, est celle formulée pendant la leçon au Collège de 1951. Reprenant l'ordre des discours inauguraux, Gueroult renvoie dos à dos les positions de deux de ses prédécesseurs dans la chaire d'histoire de la philosophie : celle d'Etienne Gilson et celle d'Henri Bergson. L'erreur de Gilson, philosophe néo-thomiste, a été celle d'avoir postulé l'existence d'une série d'« essences » invariables, présentes sous le tissu argumentatif complexe et original de chaque système philosophique : ces essences limitent le spectre des virtualités propres à l'expression philosophique à une série de possibilités prédéterminées. Bergson a commis l'erreur inverse, situant l'objet de la philosophie en deçà des systèmes, dans une intuition incommunicable. Si Gilson cherche au-delà du monument et de son architectonique, Bergson cherche en deçà. Tant Gilson que Bergson « arrachent la philosophie à sa règle intentionnelle, c'est-à-dire au problème qu'elle se donne à résoudre » (GUEROULT, 1951a). Les monuments philosophiques, les systèmes, affirme Gueroult dans sa leçon, sont en effet précisément de résolutions de *problèmes*.

Cette conception de la philosophie en tant qu'activité de résolution de problèmes est liée au commentaire d'un d'Emile Bréhier de 1947, « La notion de problème en philosophie », qui prenait comme point de départ une célèbre lettre de Bergson à Floris Delattre, où il expliquait que la différence entre un philosophe et un simple amateur est que le philosophe ne cherche pas simplement des solutions à un problème déjà posé, mais invente à la fois problème et solutions. Cependant, critiquant la conception bergsonienne, Gueroult soulignait l'indépendance de l'activité de *résolution de problèmes* à l'égard de n'importe quelle intuition.

C'est aussi de cette conception de la philosophie que le jeune Deleuze s'approprie. Elle dispense celui qui examine les systèmes philosophiques de la problématisation de sa propre position « engagée » au sein de l'histoire de la philosophie. Ils lui sont complètement

étrangers les problèmes phénoménologiques et herméneutiques qui avaient occupé des philosophes comme Raymond Aron dans *l'Introduction à la philosophie critique de l'histoire* ou Maurice Merleau-Ponty, dans *Eloge de la philosophie* ou dans l'introduction au livre collectif *Les philosophes célèbres*. La conception gueroultienne dispense aussi de la prise en considération de la trajectoire existentielle et biographique du philosophe étudié dans le cadre de la société de son temps, comme, par exemple, avait fait Henri Lefebvre dans son *Descartes* de 1946. Plusieurs témoignages – celles de Gilles Châtelet et d'Oliver Revault d'Allonnes notamment – prouvent que Deleuze avait suivi assidûment les cours de Gueroult, tant à la Sorbonne qu'au Collège de France. Ici, Gueroult d'une part commentait de manière patiente Leibniz et Malebranche, et, de l'autre, dans son cours du mardi, il examinait le rapport entre « Philosophie et histoire de la philosophie ».

Dans son livre de mémoires, *Le Vent Paraclet*, Tournier explicite la passion, commune à lui et à Deleuze, pour l'architectonique des systèmes. Les termes qu'il emploie son curieusement similaires à ceux utilisés par Gueroult :

Nous ne mettons pas en doute que le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble d'objets dépend de sa cohérence rationnelle. [...] Il est [...] possible, [...] de concevoir des ensembles d'un degré de cohérence supérieur au « réel » et donc d'un degré de réalité plus élevé. Ces ensembles existent: ce sont les systèmes philosophiques. Peu nombreux, les doigts des deux mains suffisent à les compter, ils sont de dimensions diverses [...]. Les systèmes sont-ils l'œuvre des grands philosophes comme l'admet une conception naïvement causaliste? Evidemment non [...]. Dès lors le rôle que nous assignait notre vocation était de deux ordres. Dans la plupart des cas, nous serions les gardiens de ces [...] citadelles de granit [...]. Professeurs de philosophie, il nous appartiendrait d'initier les jeunes à la connaissance de ces monuments historiques d'une majesté et d'une grandeur supérieures à tout ce que l'humain peut offrir. Mais chacun de nous pouvait aussi [...] être le premier témoin [...] de la naissance d'un nouveau système, et en être désigné par aberration causaliste comme son auteur [...]. Nous tenions d'ailleurs qu'en bonne philosophie la solution précède toujours le problème. Le problème n'est que l'ombre portée d'une solution, fontaine d'évidence jaillie motu proprio dans le ciel intelligible. L'existence de Dieu n'avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l'argument ontologique, etc. Petits Saint Just de l'esprit, nous classions les productions de l'esprit en deux catégories que nous séparions d'un coup d'épée: les systèmes philosophiques et les bandes dessinées. Tout ce qui n'était pas système – ou études consacrées à un système – était bande dessinée. (TOURNIER, 1977, p. 153).

La philosophie, d'une part est nettement séparée de la littérature et de la science, elle n'est pas censée *trouver* des solutions à des problèmes qui préexistent, mais elle pose de toute pièces les problèmes, articulés par les solutions. Le philosophe n'est qu'un moyen par lequel le système se fait, donc ni l'étude de la situation « engagée » de l'homme-philosophe dans le monde, ni de la position de l'historien de la philosophie dans son rapport au passé sont de relevance pour l'historien de la philosophie. La position de Gueroult, reprise par

Deleuze et Tournier, est donc incompatible avec celle, phénoménologique, adoptée, par exemple, par Merleau-Ponty dans son discours inaugural *Eloge de la philosophie*, où il s'était opposé à Gueroult en soulignant la centralité du sujet-philosophe.

Cette importance de la conception gueroultienne de la philosophie, implicitement attestée par Tournier, est confirmée par François Châtelet (CHATELET 1978, p. 43) et Olivier Revault d'Alonnes (REVAULT D'ALONNES, 2007). Bien avant d'écrire un élogieux compte-rendu du *Spinoza* de Gueroult en 1969 (DELEUZE, 2002), l'intériorisation de sa méthode transparait déjà dans *Empirisme et subjectivité*. Ici une théorie philosophique est définie comme un « problème » ou une « question développée jusqu'au bout » et la critique philosophique comme « une critique des problèmes ». A ce propos, écrit Deleuze, les « facteurs psychologiques et surtout sociologiques [...] ne concernent pas la [...] la question elle-même, et ne la concernent que pour lui donner une motivation, sans nous dire si c'est une vraie et une fausse question » (DELEUZE, 1953, p. 120). Pendant la même période, Deleuze revient sur l'importance de l'idée de philosophie comme activité de problématisation et de création de concepts. En 1955, dans un court compte-rendu d'un recueil d'essais d'Emile Bréhier, *Etudes de philosophie antique* (DELEUZE, 1955), maître de Gueroult et sur lequel Gueroult avait écrit deux essais en 1952 (GUEROULT, 1952a, 1952b). Deleuze loue son travail en tant que historien de la philosophie et en tant que philosophe, et retrouve le noyau de son œuvre dans la recherche de la spécificité de la philosophie, qui est repérée dans les deux éléments du *problème*, irréductible aux questions posées par la science, et du *concept* dans sa différence avec l'image.

La méthode de Gueroult est aussi intériorisée grâce à l'un de ses élèves, Victor Goldschmidt, dont Deleuze avait suivi les cours de préparation à l'agrégation à la Sorbonne. Dans un essai méthodologique de 1953, « Temps historique et temps logique dans l'interprétation de systèmes philosophiques » (GOLDSCHMIDT, 1970), Goldschmidt reprend les contenus de la leçon-manifeste de Gueroult, et il s'oppose implicitement à la conférence « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie » qu'Alquié avait prononcé dans le février 1953. Goldschmidt sépare deux manières de lire un philosophe, la première est désignée de *génétique*, la deuxième de *dogmatique*. Seulement la deuxième, écrit-il, est « éminemment philosophique » puisque « elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 13). Au contraire, l'interprétation génétique « recherchant les causes, elle risque d'expliquer le système au-delà ou par-dessus l'intention de son auteur ; elle repose [donc] sur des présupposés » elle pose la doctrine dans le temps, tandis que l'approche dogmatique « le soustrait au temps » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 14). Or si philosophie est « explicitation et discours », donc l'historien de la philosophie doit rendre l'articulation entre structure logique et progression des démarches qui se déroule dans ce que Goldschmidt appelle alors « temps logique ». Le métier de l'historien de la philosophie « structuraliste » qui fait dérouler ses analyses dans un temps logique, consiste alors à « refaire, à

la suite de l'auteur, les démarches dont la structure de l'œuvre farde le tracé » : ce sont presque les mêmes mots utilisées par Revault d'Allonnes. Goldschmidt revient sur cette méthode dans une étude des années quatre-vingt « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie » en précisant qu'il avait appliquée cette méthode à Bergson, « dans une communication faite à l'*Association des amis de Bergson*, le 21 février 1953 » (GOLDSCHMIDT, 1984, p. 264). Deleuze était membre de cette association depuis le début des années cinquante. L'année suivante, en 1954, il avait présenté une conférence sur « L'idée de différence chez Bergson », publiée ensuite dans le *Bulletin* de l'association. Il suivra à la lettre les indications de Goldschmidt dans sa propre lecture de Bergson. Ceci est évident dans *Le bergsonisme*, qui prend en considération l'œuvre d'un point exclusivement structural, en suivant son temps logique. Deleuze ne traite pas de son développement dans le temps, ignore la confrontation de Bergson avec les problèmes scientifiques propres à son temps, il se soucie exclusivement de la cohérence interne du « système », de son « ordre des raisons » et de leur temps logique. Le début du livre est à ce propos exemplaire : « Durée, Mémoire, Élan vital marquent les grandes étapes de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions, et du progrès qu'elles impliquent. *L'intuition* est la méthode du bergsonisme » (DELEUZE 1966, p. 1).

5.

Toutefois, différemment à celle de Gueroult et de Goldschmidt, l'approche de Deleuze aux textes philosophiques n'est pas neutre, mais *instrumentale*, elle consiste à utiliser et déformer les textes les actualisant. « Je m'imaginai – relate Deleuze dans un passage souvent cité – arriver dans le dos d'un auteur et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux » (DELEUZE 1990, p. 15). Sous cet aspect, comme Alquié, Deleuze est certes historien de la philosophie, mais également créateur, conscient que chaque interprétation d'un texte philosophique permet d'intervenir dans un champ philosophique fait de problèmes et de solutions légitimes, donc d'« enrôler un auteur à son propre service », pour utiliser les mots de Gueroult. Dans une lettre qu'il écrit à Alquié en 1951, il écrit déjà :

à lire un livre, on lui donne une tension, un mouvement qui n'est pas celui de la pensée de l'auteur : rien n'est plus faux que l'idée selon laquelle lire c'est trouver le mouvement propre original de l'auteur ; ce serait au contraire ne rien comprendre et ne pas lire. Lire, c'est toujours décentrer, et bien lire, c'est décentrer bien (DELEUZE, 1951).

La position de Deleuze, résultat de la situation du champ philosophique et intellectuel pendant les années cinquante, exprime une synthèse entre deux positions apparemment inconciliables et entre deux modèles du philosophe : d'une part l'analyse synchronique de l'ordre des raisons sous-jacent les œuvres et, de l'autre, la description chronologique de la manière dans laquelle la philosophie se fait à partir d'expériences et de rencontres, d'une part une exposition pré-

tendument objective, de l'autre une « philosophie romancée », d'une part l'attention à singularité de systèmes irréductibles les uns aux autres, de l'autre l'effort pour les ramener à un rapport vertical avec l'Être. On voit cette hésitation à l'œuvre dans une lettre envoyée à Alquié en 1948 où Deleuze insiste sur l'importance de la chronologie dans la démarche de Descartes, tout en défendant une conception « inhumaine » et systématique de la philosophie :

ce qui me semble prodigieux dans les *Méditations*, c'est qu'elles sont en un sens une chronologie de la logique : il y a un ordre, une temporalité au sens fort. Or cette temporalité n'est pas exactement humaine [...]. Les notions logiques, Moi, Dieu, le Monde, ont une intuition temporelle, sont découvertes à un moment. Si vous passez de Descartes aux cartésiens il suffira de supprimer cet ordre [...]. Qu'est-ce que c'est, chez Descartes, que cet ordre qui n'est pas logique exclusivement, puisque temporel, et qui n'est pas humain, puisque représentant une tentative réservée à une sorte d'élite héroïque ? (DELEUZE, 1948).

Ce passage montre déjà à l'œuvre une tentative de synthèse entre l'inhumanité des raisons se développant dans un temps logique et les découvertes humaines qui se déroulent dans un ordre chronologique. C'est peut-être *Spinoza et le problème de l'expression* qui témoigne le plus de ce double héritage. Dans ce livre Deleuze, à travers le concept d'expression, souligne la présence de deux niveaux dans *l'Ethique* : le plan manifeste de l'enchaînement des démonstrations et le plan latent des scholies où Spinoza fait place aux événements et aux affects seul donnant un sens au premier plan.

Pour conclure, ce qui est important souligner est que, si d'une part les positions d'Alquié et de Gueroult sont incompatibles si analysées d'un point de vue interne et purement théorique, d'autre part, si considérées d'un point de vue externe et « pratique », par rapport aux relations entre disciplines, elles ont le même but, celui de défendre les frontières épistémologiques de la philosophie. Dans un compte-rendu de *Descartes selon l'ordre des raisons*, Alquié relève cette convergence:

Tous deux nous rejetons les méthodes qui les expliqueraient du dehors par des causes matérielles ou sociales, et croyons qu'une pensée philosophique ne peut se comprendre que par sa fin, à savoir par la vérité qu'elle veut atteindre et prétend exprimer. Ces convergences ne sont pas négligeables. (ALQUIÉ. 1953, p. 115).

C'est ce chemin que Deleuze suivra tout au long des années cinquante et soixante. Curieusement l'une des raisons de la rupture entre Alquié et Deleuze, avait à faire l'essence de la philosophie. Au cours de la discussion qui avait suivi l'exposé de « La méthode de dramatisation » (DELEUZE 2002, p. 148-150) Alquié avait reproché à son élève d'avoir multiplié les exemples tirés des sciences sociales et biologiques, en perdant de vue l'approche proprement philosophique. Deleuze avait répondu que l'importance de la démarcation entre philosophie et les sciences, lui avait été apprise par Alquié. Au milieu des années soixante, le rapport entre sciences sociales et

philosophie avait complètement changé, les premières ayant gagné leur dignité propre et en pouvant être utilisées comme des modèles de rigueur ou bien, tout simplement, comme un réservoir de figures et de métaphores.

Bibliographie

- ANONYME, « Compte-rendu de la soutenance de Ferdinand Alquié », *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, p. 431-36.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Puf: Paris, 1950.
- _____. *La morale de Kant*. Paris: CDU, 1957.
- _____. *La nostalgie de l'Être*. Puf: Paris, 1950a.
- _____. *La vie intérieure et l'Esprit*. *Gazette des lettres*, 20 juillet 1946.
- _____. *Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie*. *Bulletin de la société française de philosophie*. n°3, juin 1953, p. 84-111.
- ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*, Paris : Stock/Imec, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BREHIER, Emile, *Etudes de philosophie antique*, Paris: Puf, 1955.
- _____. *La philosophie et son passé*, Paris: Puf, 1941.
- _____. *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris: Puf, 1951.
- _____. *Transformation de la philosophie française*, Paris: Puf, 1950.
- CHATELET, François. *Chroniques des idées perdues*. Paris, Stock, 1978.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Descartes, l'homme et l'œuvre par Ferdinand Alquié*. *Cahiers du Sud*. Vol. 43, n° 337, octobre 1956, pp. 471-473.
- _____. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *Empirisme et subjectivité*. Paris: Puf, 1953.
- _____. *Ferdinand Alquié, Philosophie du surréalisme*. *Les Études philosophiques*. Vol. 11, n° 2, Avril/Juin 1956, pp. 314-316.
- _____. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*. Paris : Minuit, 2002a.
- _____. *Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze*, *Le Nouvel Observateur*. 16-22 novembre 1995.
- _____. *Le Bergsonisme*. Paris: Puf, 1966.
- _____. Lettre à Ferdinand Alquié, 21 novembre 1960, feuille 50, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.
- _____. Lettre à Ferdinand Alquié, 26 décembre 1951, Fonds, feuille 59, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.

- _____. Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié, début 1948, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.
- _____. *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990, p. 183.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- FABIANI, Jean-Louis. *Les philosophes de la République*. Paris: Minuit, 1988.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.
- _____. *Ecrits*, t. 2, Paris, Vrin, 1984.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris. Aubier-Montaigne, 1953.
- _____. Emile Bréhier, 1876-1952. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 115, 1952b, pp. 114-116.
- _____. Emile Bréhier. *Revista brasileira de filosofia*, 1952a, pp. 426-449.
- _____. *Leçon inaugurale*. Paris: Collège de France, 1951a.
- _____. Lettre du 26 décembre 1951, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne.
- REVAULT D'ALLONNES, Olivier. Entretien inédit avec François Dosse, 2007.
- TOURNIER, Michel. *Le Vent Paraclet*. Paris: Gallimard, 1977.
- WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle : Moments*. Paris: Gallimard, 2009.