

## Doctoriales de l'IREPH

2 avril 2019

### **Matinée : modératrice : Hortense de Villaine**

9h30 : accueil des participants

10h00: **Olivero Massimo** « Les mésaventures de la dialectique : interprétations croisées de Hegel et Nietzsche dans la philosophie italienne contemporaine »

10h50: **Myriam Bernier** « L'athée vertueux chez Bayle a-t-il la grâce ? »

11h40 : Pause

11h55: **Naoko Fukagai** « Une vue de la critique de la totalité de Levinas »

12h45 : déjeuner

### **Après-midi : modératrice : Myriam Bernier**

14h00: **Germana Berlantini** « Georges Bataille, lecteur de Nietzsche dans la revue *Acéphale* »

14h50: **Beat Michel** « Phénomène, sens et substrat »

15h40 : Pause

15h55: **Antoine Gallay** « Peut-on écrire une histoire de la sensibilité à l'illusion picturale? »

- **Olivero Massimo « Les mésaventures de la dialectique : interprétations croisées de Hegel et Nietzsche dans la philosophie italienne contemporaine »**

Dans le cadre d'une recherche sur les interprétations de la philosophie de Hegel dans la pensée italienne contemporaine, notre intervention portera sur les différentes, voire opposées, lectures de Hegel et de Nietzsche produites par les philosophes Gianni Vattimo et Domenico Losurdo, dans différents travaux publiés entre 1974 et 2002. La lecture de Vattimo récupère la conception traditionnelle de Hegel perçu comme réactionnaire en raison de son rationalisme et panlogisme. Vattimo conçoit la philosophie de Hegel comme l'accomplissement de la métaphysique occidentale et donc, sur le plan historique, comme le moment de la conciliation et de la justification d'un ordre social rigide, fondé sur la domination des hommes par un pouvoir technique et totalitaire. À cette « maladie historique » de l'hégélianisme, qui affecte l'homme moderne (issu également du système capitaliste et socialiste, car il s'agit du même système politique intégré par le plein déploiement de la rationalité instrumentale), Vattimo oppose la philosophie de Nietzsche, qui permettrait de penser autrement, grâce aux catégories de « l'éternel retour » et de la « volonté de puissance », la libération et la « transformation des rapports sociaux, à l'extérieur de l'individu et, d'abord, à l'intérieur de celui-ci ». Il s'agit là d'une interprétation de Nietzsche en tant que *révolutionnaire*, dans « *Le Sujet et le masque* » de 1974. Une lecture à laquelle Vattimo ne croit déjà plus en 1979, dans « *Les aventures de la différence* », où il affirme avoir proposé dans son livre précédent un Nietzsche encore trop hégélien, « toujours secrètement réglé de l'itinéraire dialectique », donc un Nietzsche trop optimiste dans la possibilité de transformation politique de la société. À l'aube de la création d'une pensée faible postmoderne (« *La pensée faible* » est de 1983), Vattimo confirme implicitement avec sa nouvelle lecture de Nietzsche, que toute tendance progressive, libératrice, passe du côté de la dialectique hégélienne. Hegel serait donc non plus un réactionnaire, mais un philosophe de l'émancipation politique. Mais, pour le Vattimo postmoderne, l'idée même de transformation pratique du réel n'est qu'une manifestation violente de la rationalité totalitaire, nihiliste et arrogante. C'est pour cela que Vattimo cherche consciemment à *affaiblir* toute prétention émancipatrice, afin de ne pas *se concrétiser* dans aucun « ordre politique » établi, et invite à penser Nietzsche comme radicalement apolitique, différentialiste, sans fondements métaphysiques, à partir des catégories herméneutiques et esthétisantes.

Les différentes lectures de Nietzsche proposées par Vattimo permettent ainsi de renverser complètement la vision réactionnaire de Hegel dominante dans la philosophie contemporaine et, en même temps, de réduire radicalement la portée émancipatrice du message nietzschéen. La position de Vattimo, bien qu'explicitement opposée à celle de Losurdo ne fait, à nos yeux, que renforcer et éclaircir les lectures de ce dernier proposées dans « *Critique de l'apolitisme* » sur Hegel et dans le monumental « *Nietzsche. Le rebelle aristocratique* ».

À travers l'interprétation des catégories nietzschéennes de « dionysiaque », « décadence » et « innocence du devenir », nous démontrerons leur inefficacité politique, en leur opposant les catégories hégéliennes étudiées par Losurdo de « rationalité du réel (*Wirklichkeit*) », « universalité » et « contradiction objective ». Se faisant, nous pourrions ainsi remettre dans une perspective historique plus correcte la pensée politique hégélienne, complètement déformée par les interprètes postmodernes.

- **Myriam Bernier « L'athée vertueux chez Bayle a-t-il la grâce ? »**

Cette conférence vise à interroger ce qui semble être un paradoxe dans le corpus baylien et plus particulièrement dans les *Pensées diverses sur la comète* : pour justifier la possibilité d'un athée vertueux, Bayle semble partir d'une anthropologie particulièrement pessimiste, faisant de l'homme un être vicié par le péché originel, incapable d'agir en suivant sa raison et n'écoulant que ses passions. Dès lors, le chrétien n'agirait pas mieux que l'athée, puisque l'un et l'autre sont incapables d'une action raisonnable. L'athée vertueux devient ainsi une figure conceptuelle possible à la condition de jouer sur ses passions pour le faire agir conformément à l'intérêt général (notamment la peur grâce à des lois sévères et l'honneur qui pousse à bien se comporter.) Bayle conserve néanmoins (par prudence?) l'hypothèse que la grâce divine permet de surseoir à une telle corruption de la nature humaine, et permettrait donc à ceux qui en sont touchés d'agir en suivant leur raison. La surprise vient plus loin, quand, au décours d'exemples d'athées vertueux, Bayle fait valoir qu'ils ont agi en suivant... leur raison. Comment comprendre ces passages ? Y a-t-il contradiction avec l'anthropologie pessimiste et augustinienne présentée auparavant ? Ou faut-il soutenir cette idée problématique que l'athée pourrait lui aussi être touché par la grâce ? C'est ce paradoxe que nous aimerions explorer.

- **Naoko Fukagai « Une vue de la critique de la totalité de Levinas »**

Il est indéniable que la préoccupation majeure d'Emmanuel Levinas consiste constamment à surmonter la totalité. Dans le même temps, il est de fait que le penseur se lance à un long exposé sur la condition humaine toute totalisante d'une façon assez positive. La conciliation des deux aspects apparemment contradictoires est sans doute encore ce que l'étude de la philosophie de Levinas se pose comme question.

Il me semble qu'il nous faut en premier clarifier le vrai visage de la totalité qui fait l'objet de la critique de Levinas si nous voulons aborder le problème. Or la philosophie de Hegel passe pour une cible de l'accusation de la totalité. Mais si nous nous appuyons sur la compréhension actuelle des textes hégéliens, nous devons constater que le reproche de Levinas n'est pas si pertinent. Pour construire une argumentation de manière plus productive, nous serons obligés à remonter aux idées de Hegel que le philosophe possédait.

Donc je mis sur le tapis à l'effet de comparer à Levinas les notes prises aux cours que Alexandre Kojève a donnés dans les années trente. Bien entendu, les cours ont orienté la compréhension française de Hegel, et Levinas lui-même s'y est montré. Découvrir une solution du problème susmentionné en mettant en évidence la façon dont Levinas réagit à la totalité dite close et finie de Hegel-Kojève, c'est ce que j'aimerais essayer dans la communication.

- **Germana Berlantini « Georges Bataille, lecteur de Nietzsche dans la revue *Acéphale* »**

Le rapport avec Nietzsche est une constante qui traverse toute la pensée de Georges Bataille. Il apparaît explicitement lors de trois moments fondamentaux de l'histoire européenne avec des ouvrages dédiés de façon explicite au philosophe de la Volonté de Puissance. Lors de la montée du fascisme, pendant la guerre, avec le communisme. Selon Jean-Michel Rey, en raison du caractère éminemment politique du nietzschéisme de Bataille. Le premier moment a eu lieu aux années 1930, lorsque Bataille publia un double numéro de la revue *Acéphale* où il essaya à défendre Nietzsche de l'accuse de racisme qui avait été avancée par Pierre Missac et confirmée par la revendication politique du Zarathoustra par Drieu La Rochelle. Les thèmes principaux issus de cette relecture sont la réflexion sur l'identité du surhomme et de l'*acéphale*, sur le rapport de Nietzsche avec une politique *hétérogène* irréductible aux directives *homogènes* des partis et la relation entre l'œuvre (philosophique et littéraire) et l'histoire d'une société. Au lendemain de la guerre ces réflexions vont influencer profondément la position de Bataille au sujet de l'*engagement* intellectuel tel que Sartre le défend et l'entreprise de la revue Critique. L'exposé va analyser cette première lecture bataillienne de Nietzsche, le contexte dans lequel elle se produit et son impact sur la successive production de Bataille, ainsi que sur la réception française du philosophe allemand.

- **Beat Michel « Phénomène, sens et substrat »**

*En quoi consiste la conscience ?* La question posée n'est pas « quelle est son essence ? » ni de savoir « ce que fait » la conscience. La question est bien plus « ce qui fait » la conscience ou encore ce qui lui procure *son existence*. Nous allons résumer ces questions dans la formule: *quel est le substrat de la conscience ?* Poser cette question consiste forcément à mettre en doute une réponse qui peut paraître aller de soi: le substrat de la conscience est *le cerveau*, ou plus simplement *la matière*. Le cheminement de nos analyses sera celui, pour parler en termes cinématographiques, d'un long « travelling arrière ». Ainsi nous commencerons par le monde tel qu'il nous fait face, en interrogeons son statut d'existence en soi. Nous passerons ensuite à la conscience, d'abord comme conscience du monde, puis comme conscience au sens fort dans une forme d'immanence radicale. Cela nous conduira vers le corps en tant qu'il nous apparaît comme le « lieu » de la conscience. Le corps, dans son rapport à la conscience, est au centre de la problématique qui nous occupe. Il peut être vu comme objectif, faisant partie du monde, ou comme subjectif tel qu'il apparaît par les sensations. Or, il n'est pas sûr qu'on puisse le considérer comme un « seul objet à double face ». Une fois circonscrit, dans l'immanence de l'ego, le corps subjectif comme objet ontologique, nous nous trouvons en quelque sorte devant une bifurcation. Soit nous nous prenons le chemin du corps objectif, en tant qu'autre face du corps subjectif, et dans ce cas nous nous retrouvons subrepticement *au milieu du monde*, comme en empruntant une porte dérobée. Ce chemin est celui d'une ontologie circulaire, puisqu'elle mène du monde vers le monde, et nous allons argumenter que cette circularité pose des problèmes importants quelque soit la manière de l'aborder. Ou alors nous « coupons les ponts » avec le corps objectif en choisissant la voie d'un substrat inconnu, qui sera en même temps le substrat recherché de la conscience. Nous allons donc chercher à caractériser autant que faire se peut, un tel substrat transcendantal.

C'est la voie d'une ontologie linéaire, qui bien que moins intuitive à prime abord, a l'avantage d'une plus grande simplicité que l'ontologie circulaire. Le concept de substrat transcendantal nous conduira encore à celui de l'adhérence qui est à la fois opposé et exactement symétrique à celui de la transcendance. L'opposition transcendance vs adhérence remplace d'une certaine manière celle de transcendance vs immanence comme couple conceptuel fondamental.

- **Antoine Gallay: Peut-on écrire une histoire de la sensibilité à l'illusion picturale?**

Celui qui commence à se familiariser avec la littérature artistique de la période moderne sera peut-être surpris de découvrir combien la peinture, aux yeux des auteurs qu'il aborde, serait à même de leur procurer une illusion de la réalité. On ne compte plus les louanges et les anecdotes qui, sur le modèle de celles de Pline, donnent à la peinture le pouvoir de tromper l'oeil, de le persuader que les choses qu'elle figure sont effectivement présentes devant lui. Contraint de donner sens à de tels discours, l'historien de l'art les range généralement dans la catégorie des purs artifices rhétoriques destinés à valoriser les talents d'un peintre ou le succès d'un tableau. Certes, l'historien de l'art admettra volontiers qu'une toile du XVI<sup>e</sup> siècle n'était pas "perçue" par ses contemporains de la même façon qu'elle l'est aujourd'hui. Il fera généralement appel à l'écart culturel qui sépare l'homme de la Renaissance à celui des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles: la compréhension de l'histoire biblique et mythologique si familière au premier échappe en partie au second; l'éclat des projecteurs sur les murs blancs des musées a remplacé les reflets des flammes de bougie sur les tentures rouges; bref, le cadre a changé, les goûts ont changé, tout comme la fonction de l'art pictural lui-même.

Que dire de la vision elle-même? Avec le soutien des thèses de Panofsky et de Goodman, puis confortés au sein du champ naissant des *visual studies*, certains historiens et philosophes de l'art (p. ex. Norman Bryson, Marx Wartofsky) ont fait de la vision un élément lui-même soumis à des variations culturelles. Une telle approche visait à remettre entièrement en cause l'illusionnisme de la peinture occidentale en le rangeant parmi les autres artefacts culturels: l'imagerie de la Renaissance aurait permis le développement d'un paradigme visuel propre, pérennisé par l'avènement de la photographie, entièrement distinct des modes de visions privilégiés par d'autres cultures.

Bien qu'elles me paraissent difficilement défendables, de pareilles spéculations permettent cependant d'envisager de façon plus pragmatique la possibilité de variations culturelles - et donc historiques - de la perception visuelle, plus particulièrement de la sensibilité à l'illusion picturale. En se dégageant du concept d'un paradigme "perspectiviste", qui s'étendrait du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours, pour tenter, au contraire, de caractériser les différences entre nos modes de perception et ceux de la période moderne, il me paraît possible d'interpréter de façon plus littérale le topos plinien de la peinture comme illusion. Cette communication me permettra d'introduire différents moyens d'écrire une telle histoire, ainsi que certains des obstacles qui s'y opposent.