Philonsorbonne

13 | 2019

Année 2018-2019

Doctorales 2018

Résumés des Doctorales de Philosophie (2018)

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/1303>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.1303

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 30 janvier 2019

Pagination : 95-114

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

« Doctorales 2018 », *Philonsorbonne* [En ligne], 13 | 2019, mis en ligne le 28 février 2019, consulté le 11 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/1303> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.1303>

Doctorales 2018*

PHILOSOPHIE DU LANGAGE APPLIQUÉE

La mesure de la valeur dans le Capital 99

Guillaume LAMBEY

Le langage privé de l'halluciné 99

Mathieu FREREJOUAN

MAÎTRE ECKHART

***Égoïté divine et personne humaine :
quel sujet dans la pensée de Maître Eckhart ?*** 100

Pierre-Luc DESJARDINS

ARISTOTE

***Reconstitution du lien entre l'accident et la cause :
une lecture de Physique II-4 à l'égard de la trichotomie
entre αἰ / ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ / συμβεβηκός*** 101

Yuyao LI

Aristote, lecteur du Timée 102

Merve ARLI

BERGSON

***L'échange de dons et de don contre-don maussien
d'un point de vue bergsonien*** 102

Valérie LOUVEAU

***De la critique analytique de la tradition française :
Stebbing, Russell et Bergson*** 103

Ivory DAY

SÉMANTIQUE, SCIENCES ET CONNAISSANCE

***Noms vides, fictions et mondes impossibles :
de la difficulté de maintenir une sémantique uniforme*** 103

Julien GUSTHIOT

*. Dans cette rubrique sont publiés les résumés des interventions ayant eu lieu lors des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne du 30 mai au 02 juin 2018, par les doctorants Nicolas BERTOLDI (IHPST), Dominik JARCEWSKI (PhiCo), Vincent LEGEAY (Hiphimo), Nicolas NAYFELD (PhiCo/NoSoPhi) et Miriam ROGASCH (GRAMATA).

<i>L'informatique entre science et technique : Herbert Simon et les « sciences de l'artificiel »</i>	104
Henri SALHA	
<i>La notion peircéenne d'iconicité face à la pratique des mathématiques</i>	105
David WASZEK	
<i>La question de la validation de la connaissance chez le C.I. Lewis de la maturité</i>	105
Dominik JARCZEWSKI	

POLITIQUE

<i>L'utopie et l'ordre du temps. Matériaux pour repenser la temporalité dans les utopies françaises du XVIII^e siècle</i>	106
Chiara MUSOLINO	
<i>Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales</i>	107
Shawnm Yahya KIDIR	
<i>Le libéralisme et les limites morales du libre marché. La justice chez Michael Sandel</i>	108
Dolly TARABAY	

PUNITION ET AFFECTS

<i>Entre défense et punition, le cas de la guerre pour un peuple non allié</i>	109
Lyess BOUDERBALA	
<i>La reconnaissance : des affects en jeu ?</i>	110
Aude MALKOUN-HENRION	
<i>« Je n'aurais pas pu agir autrement » : qu'est-ce à dire ?</i>	110
Nicolas NAYFELD	

ESTHÉTIQUE

<i>Le son comme bouclier de Persée : phénoménologie de l'audible dans l'expérience esthétique de l'art contemporain</i>	111
Wilfried BOSSIER	
<i>La re-signification comme manière de faire un monde</i>	111
Alexis ANNE-BRAUN	
<i>« Cinéma de Philosophie » : une expression équivoque dans L'image-temps de Deleuze</i>	112
Mauro DE CASTRO	

PHÉNOMÉNOLOGIE

<i>La constitution onto-théo-logique de la métaphysique chez Heidegger</i>	112
Felipe SHIMABUKURO	
<i>Pour en finir avec le solipsisme.</i>	
<i>Vers une hyperbole phénoménologique (de Descartes à Richir et au-delà)</i>	113
Thomas MAURICE	
<i>Dissidence et enracinement chez Jan Patočka</i>	114
Mathieu COCHEREAU	

PHILOSOPHIE DU LANGAGE APPLIQUÉE

Guillaume LAMBEY – *La mesure de la valeur dans le Capital*

1 quarter de blé = 1 quintal de fer. Que dit cette équation ? Qu'il existe quelque chose de commun et de même dimension dans deux choses différentes, dans 1 quarter de blé tout comme dans 1 quintal de fer. Les deux choses sont donc égales à une troisième, qui n'est en soi ni l'une ni l'autre. Quoi ? Une quantité de travail socialement nécessaire. Cette réflexion de Marx sur la mesure de la valeur rappelle celle d'Augustin sur la mesure du temps. Comment est-il possible de mesurer le temps ? Tandis que d'autres consultent une clepsydre, lui s'inquiète de notre incapacité à placer un étalon à côté d'une durée qui s'écoule. C'est qu'il imagine toutes les mesures sur le modèle de la mesure d'une distance au moyen d'un ruban. Une analogie semblable n'égare-t-elle pas l'auteur du *Capital* ? Poser la question, c'est douter du fait que le travail seul produise de la valeur. C'est douter encore du fait que l'exploitation du travail seule soit la source de l'accumulation du capital. C'est chercher à montrer, aussi, que la philosophie politique ne saurait produire la moindre thèse.

Mathieu FREREJOUAN – *Le langage privé de l'halluciné*

Un trait récurrent de la psychopathologie, notamment phénoménologique, est de présenter l'incorrigibilité des hallucinations comme le signe de leur caractère proprement pathologique. En refusant de soumettre son témoignage au jugement d'autrui, l'halluciné se placerait hors du monde intersubjectif et par là même hors du réel. Notre propos sera de mettre en cause ce mouvement allant de l'incorrigibilité du discours de

l'halluciné au caractère supposément privé de son expérience. En nous appuyant notamment sur les analyses faites par Austin de la corrigibilité et l'incorrigibilité des énoncés perceptifs dans *Sense and Sensibilia*, nous tenterons de montrer que le caractère déviant du discours hallucinatoire ne peut être appréhendé que sur fond de règles communes.

MAÎTRE ECKHART

Pierre-Luc DESJARDINS – *Égoïté divine et personne humaine : quel sujet dans la pensée de Maître Eckhart ?*

La pensée de Maître Eckhart a pour fin l'union béatifique de l'intellect humain à l'être divin – une union que l'on peut qualifier de « suressentielle », dans la mesure où elle prend Dieu en son unité la plus intime, laquelle transcende radicalement l'être, défini comme être-déterminé, « étant tel ou tel » (*ens hoc aut hoc*). Cette union transcendante est celle de deux intellects : un intellect divin, toujours en acte en vertu de son essence et de sa position dans la hiérarchie céleste ; et un intellect humain, inférieur, qui est en puissance de la forme divine à laquelle il s'unit de la même manière dont la matière première est unie à la forme (*In Gen.* II, n.138). Rendue possible par l'Incarnation christique, l'union est accessible à l'homme par la voie du détachement, une forme de *conversio*, repli complet de l'âme sur elle-même, par lequel elle en vient à ne plus désirer ni chercher à connaître les choses du monde, ne prenant plus pour objet que l'essence même de Dieu et devenant par le fait même fils de Dieu.

Pour accomplir une telle transformation de soi, donc, l'homme doit rejeter tout ce qui l'individue, tous ses « contenus psychologiques » et donc toute forme d'identité à soi, de conscience immédiate de soi en tant que personne humaine, devenant ainsi une personne au sens trinitaire.

Or une telle doctrine, pour laquelle l'accomplissement de la nature humaine, le plus grand bonheur accessible à l'homme, est rendu possible par l'anéantissement de soi, pose de nombreuses questions à qui s'intéresse à l'histoire du sujet. En effet, le rapport de l'intellect humain à l'intellect divin, s'assimilant au rapport forme/matière, semble impliquer l'existence d'un sujet de la béatitude. Par ailleurs, la notion d'ego ne semble être anéantie par le détachement que pour faire l'objet d'une exaltation sous la forme d'un « je » divin, un « je » auquel participe l'homme uni à Dieu.

Nous chercherons donc ici à exposer la manière dont la béatitude telle que comprise par Maître Eckhart laisse place à une certaine forme de pensée du sujet là même où elle est une pensée de la mort de l'esprit, une pensée pour laquelle il importe de mourir à soi afin de parvenir à l'accomplissement le plus complet de son être.

ARISTOTE

Yuyao LI – Reconstitution du lien entre l'accident et la cause : une lecture de *Physique II-4* à l'égard de la trichotomie entre ἀεί / ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ / συμβεβηκός

L'exposé fait partie de ma thèse qui porte sur la notion de nécessité chez Aristote. Selon le livre Δ de la *Métaphysique*, la nécessité, comme les autres concepts aristotéliens, se dit en plusieurs sens. Si l'on compare ce texte avec un autre dans le livre Λ de la *Métaphysique* (1072b11-13), les différents sens de la nécessité peuvent être récapitulés en trois sortes : la nécessité simple (*haplôs*), la nécessité hypothétique ou conditionnelle et troisièmement la nécessité comme contrainte (*bia*). Quand on se demande de quel type d'être relèvent ces trois nécessités, il est nécessaire d'examiner les différents êtres : ceux qui sont nécessaires et toujours, ceux qui ne sont pas toujours mais selon la nature et qui se produisent souvent, et enfin ceux qui ne relèvent ni de l'un ni de l'autre. C'est dans cette problématique que l'on introduit une autre trichotomie faite par Aristote dans plusieurs textes : ce qui est nécessaire et toujours (*aei*), ce qui est le plus souvent et la plupart du temps (*ὅς ἐπὶ το πολυ*), et ce qui n'est ni l'un ni l'autre mais par accident (*sumbebêkos*).

Pour ce dernier type, cependant, certains parmi les anciens nient son existence, d'autres l'assignent au ciel et aux astres qui sont éternels, et d'autres croient qu'il est divin parce qu'il est caché à l'intelligence humaine. En reprenant dans *Phys. II-4* ces trois opinions à propos du statut de l'accident, Aristote nous montre l'absurdité de ces erreurs et sa propre solution. Premièrement, la reconstitution du lien entre la cause et le hasard nous permet à la fois de reconnaître l'existence du hasard et de ne pas confondre le hasard avec le nécessaire, pour éviter la première et la deuxième erreur. Deuxièmement, pour distinguer ce qui est par accident et ce qui est simplement nécessaire, il faut rajouter un critère – la régularité. En regroupant les êtres selon leur constance, ce nouveau critère se caractérise par son aspect quantitatif qui rend possible la trichotomie. Parce qu'il fait la distinction, d'un côté, entre ce qui est toujours et ce qui ne l'est pas, et, d'autre côté, parmi ce qui n'est pas toujours, entre ce qui est de la majorité de cas (ἐπὶ τὸ πολὺ) et ce qui relève de la minorité (ἐπ'ἐλαττον, *Top. II-6*, 112b10). Troisièmement, ces deux contraires (le plus souvent et le moins fréquent) n'ont pas le même mode d'existence. En effet, l'accident est en nombre infini – la cause de ce qui se produit par hasard est infinie, et en même temps, les effets accidentels d'une cause pourraient aussi être infinis. La nature de l'infini nous empêche de connaître les accidents comme des objets scientifiques mais seulement partiellement. En réalité, celui qui cherche à trouver une cause déterminée pour un événement accidentel ne parvient qu'à une cause accidentelle parmi les autres causes également

accidentelles. La cause accidentelle pour un événement n'est ni nécessaire ni suffisante. C'est pourquoi, au sens strict, elle n'est cause de rien. Aristote a donc expliqué dans quel sens l'accident est connaissable et dans quel sens inconnaissable.

Merve ARLI – *Aristote, lecteur du Timée*

Le *Timée*, parmi les *Dialogues*, occupe une place centrale dans la lecture aristotélicienne de Platon. Non seulement ce dialogue est le plus cité dans l'ensemble des textes aristotéliens mais il est aussi la référence à partir de laquelle la lecture de la philosophie platonicienne d'Aristote est vérifiée ainsi que critiquée par les commentateurs. Notre étude porte sur la manière dont Aristote a reconstruit le texte du *Timée* dans l'ensemble de ses ouvrages pour élaborer sa conception propre de la cosmologie et de la physique. L'objectif est donc d'analyser un élément important de l'argumentation d'Aristote qui sous-tend la pensée philosophique d'Aristote. Les références faites à Platon sont à la fois de l'ordre de la citation, de l'ordre de la critique et de l'ordre de la fondation au sens où le texte aristotélien s'appuie sur ce que Platon a déjà élaboré sans toujours le citer ou le critiquer. Il est donc nécessaire d'examiner soigneusement la manière dont Aristote se réfère à la conception de Platon pour mieux mettre en lumière l'originalité de sa position philosophique. Notre travail explore minutieusement et systématiquement l'ensemble des références au *Timée* dans les œuvres d'Aristote afin de faire apparaître de manière plus nette les différences fondamentales entre Platon et Aristote.

BERGSON

Valérie LOUVEAU – *L'échange de dons et le don contre-don maussien d'un point de vue bergsonien*

L'échange de dons observé par Mauss a donné naissance à la notion de don contre-don et au concept de réciprocité. Les présupposés sociologiques fixent ces notions dans les limites d'un espace social fermé. Or mon hypothèse est qu'envisagée comme expérience, la réciprocité déborde les limites de la société – close par construction. Inspirée par Bergson, mon approche vise à donner au concept de réciprocité une nouvelle direction : au-delà de la société close. Ce retour philosophique à l'expérience, vécue dans la durée, justifie une remise en cause des présupposés sociologiques sur lesquels le concept est fondé. Mon exposé présentera la première étape de ce travail : une critique bergsonienne de l'idée d'échange de dons et de la notion de don contre-don qui sont à la base du concept de réciprocité.

Ivory DAY – *De la critique analytique de la tradition française : Stebbing, Russell et Bergson*

Il est bien connu que les philosophes analytiques éprouvent généralement de la difficulté quant à la compréhension et donc à l'interprétation de l'œuvre continentale, surtout en ce qui concerne les diverses traditions françaises du XX^e siècle. La question posée ne sera pas celle de l'origine de cette difficulté parmi les philosophies analytiques ni celle de la cause de sa persistance jusqu'à aujourd'hui pour la simple raison qu'elle s'agit d'une indifférence. On demandera plutôt en quoi consiste cette indifférence et comment éviter une critique analytique mal réalisée concernant la philosophie continentale, tout en restant dans le cadre méthodologique et thématique de la tradition analytique.

Le travail que l'on présentera porte donc sur la critique analytique de la tradition continentale au début du XX^e siècle. Pour ce faire, on fera appel à l'écriture de Susan Stebbing en deux moments. Tout d'abord, on discutera son travail philosophique dans lequel elle distingue la mentalité de la tradition analytique naissante de celle des années formatives du post-scientisme de la philosophie française de la même époque. Ceci répondra à la première question posée ci-dessus. Une analyse comparative de l'interprétation respective de Stebbing et de Bertrand Russell en ce qui concerne *L'Évolution créatrice* de Bergson suivra. Nous soutiendrons que bien que Stebbing fût une fervente philosophe analytique, son engagement profond à l'égard de la matière lui a permis d'expliquer la philosophie de Bergson de manière détaillée, tout en soulignant de manière subtile leurs points de désaccord. On comparera cela à l'analyse de Russell, dont on soutiendra qu'il subsume la pensée de Bergson sous la sienne, ce qui lui fait manquer sa cible pour presque tout ce qui concerne l'explication et la critique de l'ouvrage de Bergson.

Finalement, on conclura que l'indifférence commune parmi les philosophes analytique, telle qu'elle est exemplifiée chez Russell, faute de reconnaître les mentalités divergentes parmi les traditions, mène à des critiques non seulement mal réalisées mais pratiquement incompréhensible par rapport aux textes originaux. En revanche, une approche telle qu'on l'aura examinée chez Stebbing permet une critique détaillée et utile de la philosophie tout en restant dans son propre cadre thématique.

SÉMANTIQUE, SCIENCES ET CONNAISSANCE

Julien GUSTHIOT – *Noms vides, fictions et mondes impossibles : de la difficulté de maintenir une sémantique uniforme*

À la suite des travaux de Priest, le meinongianisme modal s'est imposé comme une solution hétérodoxe prometteuse aux questions induites par la

non-existence et donc aux paradoxes inhérents aux noms vides. Priest, et dans son sillage Berto, ont développé un dispositif formel basé sur la sémantique des mondes possibles qui, au contraire des approches classiques, semble délivrer les valeurs de vérité intuitivement attendues pour les énoncés comportant des termes dépourvus de référence, qu'il s'agisse des discours externe ou interne, là où les théories orthodoxes échouent systématiquement pour une classe de propositions au moins. De façon décisive, leur construction fait intervenir des « mondes impossibles » dans lesquels seront reléguées toutes les entités problématiques, et particulièrement celles qui sont logiquement contradictoires. Pour ces auteurs, l'objectif est double : d'une part, être en mesure d'attribuer une valeur sémantique aux noms vides sans déroger à la thèse de la référence directe ; d'autre part, prévenir une effusion de l'illogicité en direction du monde actuel. Nous viserons à montrer que ce dispositif équivaut à une manière de dédoublement de la sémantique qui rend difficilement intelligible à la fois le fait que la plupart des énoncés semblent posséder le même sens dans et hors les contextes fictionnels et la possibilité même d'un discours externe rationnel sur les fictions.

Henri SALHA – *L'informatique entre science et technique : Herbert Simon et les « sciences de l'artificiel »*

La programmation informatique est-elle une activité technique ? Il semblerait que oui, par le fait qu'elle vise à produire ces artefacts que sont les ordinateurs et les logiciels, et par les types d'apprentissages qu'elle suppose, entre théorie, méthodologie et apprentissage pratique. Les informaticiens insistent souvent sur l'expérience et le « tour de main » qu'il faut acquérir par compagnonnage pour bien programmer. Cependant, on voit bien qu'il s'agit d'une activité moins clairement circonscrite que – par exemple – la menuiserie ou la verrerie, et qu'on se situe à un autre niveau d'abstraction ; on pourrait tenter de la comparer à la mécanique, au sens ancien où il s'agissait d'étudier et d'inventer des mécanismes, comme les roulements, les poulies ou les ressorts. Et pourtant, cela semble plus puissant encore, car il peut s'agir simplement d'y déployer un raisonnement mathématique, ou tout simplement un protocole d'action. Quelles en sont les bornes ? Herbert Simon, un des fondateurs de l'intelligence artificielle et de la sociologie des organisations, proposa de réorganiser un large champ de connaissances autour de ce qu'il appelait les « sciences de l'artificiel » qui auraient transcendé l'opposition entre sciences et techniques, et où il allait jusqu'à inclure par exemple le design des organisations et une certaine forme de sociologie. La programmation, dans ce cadre, était identifiée à l'invention et à la fabrication de méthodes et de structures – nullement réduite à sa matérialisation informatique, mais forme rationnelle générale de l'invention technique. Il s'agira dans cette communication d'étudier cette proposition, ainsi que ses développements et sa postérité jusqu'à aujourd'hui.

David WASZEK – *La notion peircéenne d'iconicité face à la pratique des mathématiques*

La distinction de Peirce entre différents types de signes, et en particulier entre *symboles* et *icônes*, est régulièrement invoquée pour établir des distinctions préliminaires entre types de signes employés en mathématiques. On trouve également, par exemple chez le logicien Jon Barwise et ses collaborateurs (en particulier Atsushi Shimojima), ou chez le psychologue Keith Stenning, des distinctions apparentées, largement indépendantes de Peirce mais qu'une étude de Peirce peut aider à approfondir. La distinction symbole-icône et ses variantes contemporaines sont habituellement comprises comme l'opposition entre signes fondés sur la convention, comme les mots du français, et signes fondés sur la ressemblance, comme les diagrammes. À bien y regarder, une telle distinction pose pourtant de nombreuses difficultés. Mon intervention vise à clarifier l'idée de Peirce et à en mesurer l'intérêt dans le cadre des débats contemporains sur les différents types de signes en mathématiques.

Je commencerai par discuter rapidement la critique célèbre adressée par Nelson Goodman, tout au début de *Languages of Art*, contre l'idée de représentations fondées sur la ressemblance. Cette critique me permettra de préciser la position de Peirce.

J'aborderai ensuite un problème plus difficile. Le concept d'icône, tel qu'utilisé par Peirce, est en fait extrêmement large : pour lui, les formules algébriques sont par exemple à dominante iconique, ce qu'il justifie par l'idée qu'« une importante propriété distinctive de l'icône est qu'en l'observant directement, on peut découvrir des vérités concernant son objet autres que celles qui suffisent à déterminer sa construction » (CP2.279). Y a-t-il un lien nécessaire entre l'idée de ressemblance et cette caractérisation des icônes comme des signes qui nous permettent d'accroître nos connaissances par observation ? Si oui, à quoi « ressemble » donc une formule ? Une conception si large de l'icône ne risque-t-elle pas de rendre la distinction inutile ? Je tenterai de répondre à ces questions en replaçant la distinction de Peirce dans le cadre plus général de sa pensée, en particulier en discutant son lien avec une autre distinction, celle qu'il établit entre raisonnement corrolarial et raisonnement théorématique. Je ferai ensuite le lien avec d'intéressantes tentatives récentes d'Atsushi Shimojima pour distinguer différents types de connaissances supplémentaires que l'on peut obtenir par inspection d'un diagramme. Pour finir, je me demanderai si l'on peut en tirer des critères utiles pour distinguer entre types de représentations en mathématiques.

Dominik JARCZEWSKI – *La question de la validation de la connaissance chez le C.I. Lewis de la maturité*

Un des aspects de la connaissance qui ne cesse de provoquer des discussions interminables dans le sein de la philosophie de la connaissance

depuis Gettier est la question de la validation de la connaissance qui pourrait l'assurer contre toutes (ou au moins, certaines) formes du scepticisme. Le faillibilisme, qui se voit comme la réponse du juste milieu entre les scepticismes et les dogmatismes, n'est pas dispensé, à son tour, d'explicitier comment la connaissance est possible dans le monde des croyances faillibles. Dans mon exposé, je présente la proposition de Clarence I. Lewis qui distingue la validation, la justification et la vérification de la connaissance. Il compte éviter l'impasse à laquelle conduit l'accentuation de la notion de la vérification dans la validation par ses collègues pragmatistes. Il garde leur notion de la validation, mais change son rôle dans la théorie de la connaissance. De point de vue historique, son propre concept est intéressant comme une version du fiabilisme avant la lettre. Indépendamment de l'adoption éventuelle de la position lewisienne, son analyse conceptuelle de la validation constitue un point de départ pour les propositions alternatives à ne pas manquer.

POLITIQUE

Chiara MUSOLINO – *L'utopie et l'ordre du temps. Matériaux pour repenser la temporalité dans les utopies françaises du XVIII^e siècle*

Les utopies classiques (More, Campanella, Bacon) décrivent des sociétés idéales hors du temps. L'ordre social parfait est construit dans un ailleurs atemporel. Un changement fondamental dans le paradigme de l'utopie se produit en France au cours du dix-huitième siècle : les écrits utopiques ajoutent la dimension temporelle à leur structure.

La temporalisation de l'utopie est généralement identifiée avec le remplacement de l'utopie par l'uchronie. L'ouvrage de référence est *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* (1771) de Louis-Sébastien Mercier, dans lequel la ville idéale est imaginée dans un avenir produit par le progrès humain.

L'uchronie deviendra le nouveau paradigme utopique. S'il est vrai que l'uchronie de Mercier ne tarde pas à remporter un très vif succès parmi ces contemporains, pendant tout le dix-huitième siècle, l'écriture uchronique reste une pratique marginale et surtout tardive au sein des rapports complexes entre le temps et l'utopie. C'est dans le passé que les utopies sont situées depuis le début du siècle.

Plusieurs questions se posent. Comment l'utopie s'est-elle temporalisée ? Quel ordre du temps est sous-jacent à ce tournant ? Selon quelles temporalités les écrits utopiques se sont-ils structurés ?

Afin de fournir quelques éléments de réponse à ces questions, je me propose d'esquisser les premiers contours d'un tableau systématique – quoique, inévitablement, non exhaustif – des différentes façons dont le temps a été pensé dans les utopies françaises du dix-huitième siècle. Je procéderai tout d'abord à l'analyse du livre de Mercier. Si l'utopie du temps à venir ne représente qu'une des nombreuses alternatives parmi les écrits utopiques à cette époque, elle reste un point de départ obligé pour entamer une recherche sur le temps et l'utopie. L'attention sera portée sur le lien entre l'utopie et les idées de perfectibilité et de progrès, qui se noue à la fin du siècle et qui conditionne encore fortement les recherches actuelles. Ensuite, j'examinerai les différentes traces de l'antiquité qui ont donné lieu à plusieurs déclinaisons du passé : utopies dirigées vers le passé (réel ou imaginaire), utopies rétrospectives et primitivistes (tournées vers un âge d'or ou une Arcadie). Enfin, je montrerai comment le futur et le passé n'épuisent pas la totalité des formes temporelles à repérer dans ces écrits. Des utopies sont placées à l'intérieur d'une vision cyclique de l'histoire (Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes* [1765]), d'autres dans un avenir en dehors de l'histoire (Dom Deschamps, *Le Vrai système* [1762]). Les structures temporelles des textes utopiques sont donc nombreuses et variées : linéaires, cycliques, progressives, millénaristes.

Avant que le futur n'acquière une place prépondérante, l'insertion du temps dans le discours utopique s'est produite de différentes façons. Cette enquête vise à repenser ces temporalités qui structurent et ordonnent les utopies du dix-huitième siècle. Elle aspire à démontrer que l'utopie devient le réceptacle des nouvelles idées sur le temps et l'histoire qui surgissent des débats philosophiques du siècle des Lumières.

Shawnm Yahya KIDIR – *Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales*

Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales dans la société kurde nous paraît, pour diverses raisons, très important. Les intellectuels kurdes, en raison de l'histoire et de la nature de la composition de la société kurde, ont leur propre particularité. Il nous a donc paru essentiel de les distinguer des autres intellectuels. Il est clair que les intellectuels ont toujours participé, d'une façon ou d'une autre, à la libération du Kurdistan. Nous avons choisi une période bien précise allant de 1991 à 2014 qui nous permet de bien distinguer les différentes situations après le soulèvement de 1991. Une partie de notre travail devait être consacré au climat culturel qui existe dans la société kurde. Quelles sont les organisations culturelles et leur rôle dans une société musulmane ? Comment ces institutions fonctionnent-elles ? Quelle est la place des organes des médias ? Il me semble qu'il est important d'identifier également quelles sont les catégories et les types d'intellectuels qui existent dans la société kurde. Afin de mieux réaliser ce travail, nous avons fait une enquête de terrain dans la région du Kurdistan irakien.

Dolly TARABAY – *Le libéralisme et les limites morales du libre marché. La justice chez Michael Sandel*

La question générale est celle du libre marché dans son acceptation éthique. Elle délimitera la problématique pour l'orienter par la suite vers l'axe principal de la recherche, où l'on demande si Michael Sandel parvient à injecter de la morale dans la politique et comment il réussit à tirer de cela une justice ayant pour finalité le développement de la liberté de la personne dans sa communauté. Est-il valable de remettre les principes de la justice en question ?

La pensée de Sandel ne fait que confirmer ce que nous savions des pays de l'ultra-libéralisme, où tout s'achète, où tout se vend. Ce n'est pas n'importe quelle marchandisation qui pose problème. Sandel propose deux critères de jugement. Le premier est classique : le nombre des valeurs qui deviendront des valeurs marchandes. Le second critère est la corruption que peut subir une valeur ou un bien par sa mise sur le marché. Nous tentons de présenter dans notre thèse la pensée de Sandel comme éléments d'une description critique des moments pertinents du libéralisme, d'une cartographie sommaire des problèmes définissant chaque situation incarnée dans le libre marché. Et de penser théoriquement et pratiquement ce qui a été effectivement analysé par Sandel. À partir de la définition, notre réflexion portera sur les valeurs morales et la signification des pratiques sociales que nous affectionnons. Depuis la problématique générale de recherche, nous tenterons d'aboutir à une situation concrète, à savoir comment nous souhaitons vivre ensemble. Voulons-nous d'une société où tout se monnaie, ou d'une société où certains biens moraux et civiques restent imperméables aux marchés, et que l'argent ne peut pas acheter ?

L'hypothèse de notre travail portera tout d'abord sur l'économie mondiale, dans ses deux formes libérale et néolibérale, qui dépasse les limites de la liberté et chosifie l'être humain afin de se sanctifier. Elle se prend pour Dieu et annonce la bonne nouvelle d'un spiritualisme matériel ou d'un matérialisme spirituel qui évincera le côté moral et détruira la dignité de l'homme.

Peut-on réconcilier le monde avec lui-même par ce sophisme et ce paradoxe qui ne voit dans la liberté que celle des grandes entreprises économiques privées, alors que le reste de la société demeure sans liberté ?

Enfin, la dernière hypothèse proposée consistera en une juxtaposition de l'économie et de la morale dans la question de principe : faut-il économiser la morale ou moraliser l'économie ?

PUNITION ET AFFECTS

Lyess BOUDERBALA – *Entre défense et punition, le cas de la guerre pour un peuple non allié*

Les doctrines de la guerre juste se sont historiquement construites autour de trois pôles justifiant la prise des armes. Il est juste de recourir à la guerre pour se défendre, pour obtenir la réparation d'un dommage ou pour punir un souverain étranger. Ces trois catégories ont servi de cadre pour classer les causalités justes de la guerre et former le *jus ad bellum*. Il est cependant des cas de guerre qui trouvent difficilement leur place à l'intérieur de ce triptyque. C'est le cas pour ce que la modernité nomme parfois « la guerre pour un peuple non allié », qui désigne un recours à la force armée ayant pour cause l'oppression injuste qu'un souverain étranger inflige à son propre peuple, guerre qui ne relève ni pleinement de la défense, ni pleinement de la punition, et encore moins de la réparation. Nous entendons montrer que le traitement théorique dont cette guerre a fait l'objet s'est historiquement transformé. Initialement classée du côté de la punition, comme c'est le cas au Moyen Âge, elle a ensuite été intégrée à la catégorie des guerres défensives. De cette évolution découle une modification de son sens et des effets concrets qu'elle est en mesure de produire. En effet, l'intégration de la guerre pour un peuple non allié au sein de la punition répondait à une perspective théologique selon laquelle la force peut être utilisée pour abolir la tyrannie d'un prince inhumain dont les actes contredisent la volonté de Dieu. Et même si dans cette perspective, la guerre vise bien à protéger et délivrer un peuple, sa justification ne se fonde pas sur sa souffrance mais sur un usage de la puissance publique qui contredit le type d'association exigé par Dieu. À l'inverse, la sécularisation mise en œuvre par l'Âge classique interdit de justifier la guerre pour un peuple non allié sur un certain modèle théologique du politique ; on en fait alors une guerre défensive identifiée non pas à la défense de soi mais à la défense d'un peuple étranger impuissant et dont la volonté est injustement écrasée par son souverain. Nous verrons que cet écart entre Moyen Âge et Âge Classique ne doit être compris de manière trop schématique puisque la catégorie de « défense » subit également une transformation entre les XVII^e et XVIII^e siècles, et ce, en raison des modifications qui affectent le concept de souveraineté. Le lexique et le sens de cette défense par laquelle on répond à l'appel à l'aide d'un peuple asservi changent puisque d'une défense comprise comme un secours qui est en fait une totale prise en charge, on passe ensuite à un soutien qui ne signifie plus qu'une aide extérieure limitée à un processus de libération déjà en œuvre.

Aude MALKOUN-HENRION – *La reconnaissance : des affects en jeu ?*

J'interroge ici le(s) mécanisme(s) des actes recognitifs. Pour ce faire, j'examine les rapports que ces actes – définis, largement, dans un premier temps, comme des attributions intersubjectives et réciproques de statuts – entretiennent avec un certain nombre de phénomènes affectifs, notamment les émotions dites de l'estime et un phénomène plus fondamental, l'empathie. Une première analyse me permet de penser que les actes de reconnaissance, quoique de types différents (affectifs, juridiques, sociaux, politiques), présentent tous, à divers degrés et dans une certaine mesure, une dimension affective. Elle me permet également de constater que la nature des phénomènes affectifs convoqués ainsi que les types de rapports entre reconnaissance et affects varient selon les moments et la forme du processus recognitif en cours. Enfin, j'essaie d'éclairer cette analyse par une double hypothèse, à la fois conceptuelle et développementale, sur l'origine de ces rapports. En effet, une première explication de la dimension psychoaffective de la reconnaissance se trouve d'après moi dans son lien à l'empathie, plus spécifiquement dans le développement de l'empathie émotionnelle/affective. Développement qui nécessite selon moi une « interaction » primordiale de type affectif que je nomme pour le moment « souci primitif ».

Nicolas NAYFELD – « *Je n'aurais pas pu agir autrement* » : qu'est-ce à dire ?

Pour qu'une personne soit responsable, aussi bien moralement que pénalement, d'une action, il est essentiel, semble-t-il, qu'elle ait pu agir différemment. Ne serait-il pas révoltant de sanctionner une infirmière ayant administré un médicament périmé alors qu'elle ne savait pas et n'aurait pas pu savoir, même en faisant tous les efforts possibles et imaginables, qu'il l'était ? Mais que veut-on dire lorsqu'on dit qu'une personne aurait pu ou n'aurait pas pu agir différemment, lorsqu'on dit qu'une personne n'avait pas le choix ? Il est possible que ces énoncés soient univoques, mais qu'on puisse les justifier de mille et une manières. Il est également possible que ces énoncés soient ambigus et qu'il faille en démêler les différentes significations. Comment trancher ? Il est primordial de résoudre cette question, car de nombreux auteurs pensent que, si on est déterministe, cela n'a pas de sens de dire qu'une personne aurait pu agir différemment. Or si cela n'a pas de sens de dire qu'une personne aurait pu agir différemment, cela n'a pas de sens de la punir. Depuis Hume, il est courant de proposer une analyse conditionnelle de ces énoncés. Moore, par exemple, soutient que « J'aurais pu l'aider » signifie « J'aurais pu l'aider, si je l'avais choisi ». Que penser de cette analyse ? Durant notre intervention, nous aimerions revenir sur la critique que J.L. Austin en a fait et avancer l'idée que, contrairement aux apparences, ces énoncés ne sont ni factuels, ni contrefactuels, mais imprégnés de morale et d'appréciations subjectives.

ESTHÉTIQUE

Wilfried BOSSIER – *Le son comme bouclier de Persée : phénoménologie de l'audible dans l'expérience esthétique de l'art contemporain*

Notre objet de recherche est le son dans l'art contemporain, dans ce que l'on appelle « arts sonores », dans les arts plastiques et dans les arts numériques. Ce n'est pas tant un parti pris contre le visuel, mais plutôt pour le visible et l'audible. Selon Mikel Dufrenne (1910-1995), ce n'est qu'en empruntant cette voie que l'on peut mettre sur pied un discours esthétique cohérent sur l'art contemporain, car on se trouve confronté à des métaphores synesthésiques, dont parle le langage, « une couleur criarde », et à des pratiques transartistiques qui jouent sur plusieurs registres sensoriels, bref, à ce que Dufrenne appelle des affinités électives, des synesthésies et du virtuel.

De Merleau-Ponty, Dufrenne suit en général de très près les grandes lignes philosophiques, ce qui ne l'empêche pas de se démarquer de lui sur des points cruciaux : la possibilité d'un pouvoir d'accès à « l'esprit » de l'oreille – pouvoir, selon lui, au moins égal à celui de l'œil – sur la nature de la synesthésie dans la perception ou encore sur l'idée d'une ontologie de la chair. Le titre de son dernier livre, *L'Œil et l'oreille* (1987), indique une distanciation vis-à-vis du Merleau-Ponty de *L'Œil et l'esprit*. Il s'en prend à l'impérialisme que l'œil a si souvent exhibé dans notre culture. L'oreille peut tout aussi bien donner accès au monde. L'analyse de la visibilité et de la peinture (Cézanne) de Merleau-Ponty a d'importants mérites que Dufrenne n'a de cesse de confirmer. Cependant, les registres restent différenciés, et le son ne se visualise pas, sauf dans le virtuel, au niveau de l'expression.

Les sens sont divers. Dufrenne examine la pratique synesthésique des arts, l'audible et l'écriture, la poésie entre musique et peinture. Il s'attelle surtout aux affinités entre les différents arts, e.g. l'être musique de la peinture, et aux associations entre des arts dans la danse, l'opéra et le ballet, ou le *Gesamtkunst* wagnérien. Il s'agit d'une recherche conçue comme laboratoire en vue d'un discours sur l'art contemporain, d'une théorie, d'un système d'idées.

Alexis ANNE-BRAUN – *La re-signification comme manière de faire un monde*

Dans un chapitre qui a donné son nom à *Manières de faire des mondes*, le philosophe américain Nelson Goodman répertorie un certain nombre de procédés permettant de produire des versions différentes du monde par des moyens symboliques. Il s'agit en général d'un travail de catégorisation

du monde obtenu par le maniement d'étiquettes verbales ou non verbales (ré-étiquetage, métaphore, invention de concepts) et par le jeu des marques signifiantes (accentuation, supplémentation, suppression). Nelson Goodman illustre certains de ces procédés mais n'en produit pas une liste finie. À la lecture de l'œuvre politique de Didier Eribon il m'est apparu que l'on pouvait interpréter l'entreprise critique de re-signification comme un travail sur des étiquettes visant à produire de nouvelles versions du monde, plus habitables. L'intérêt de la rencontre entre l'œuvre critique d'Eribon et la notion goodmanienne de *worldmaking* est d'offrir une interprétation enfin politique de la théorie des symboles du philosophe américain, tout en conservant son orientation nominaliste : ne pas multiplier les choses, les identités de nature mais travailler sur les étiquettes qui permettent de produire le monde, en les re-signifiant, en les parodiant, ainsi que le préconise par exemple Didier Eribon avec l'insulte homophobe.

Mauro DE CASTRO – « Cinéma de philosophie » : une expression équivoque dans *L'image-temps de Deleuze*

L'expression « cinéma de philosophie » est utilisée par Gilles Deleuze une seule et unique fois dans *Cinéma 2 : L'image-temps* et nulle part ailleurs. Attribué à certains films d'Alain Resnais, le « cinéma de philosophie » reste sans définition et sans développement dans le corpus conceptuel deleuzien. L'expression peut ainsi passer inaperçue au lecteur et de fait n'a presque pas attiré l'attention des commentateurs. Est-ce qu'il s'agit d'un usage accidentel et non littéral de l'expression, tout simplement en tant que synonyme du « cinéma de la pensée » ? Ou est-ce que cette expression indique bien une catégorie particulière de cinéma, au-delà du « cinéma de la pensée » et du « cinéma du cerveau » ? Le problème se pose à l'égard de la distinction établie par Deleuze lui-même entre philosophie et cinéma, entre création de concepts et d'images, d'où le principe que le cinéma ne philosophe pas. Entre contresens et indice, nous nous proposons d'un côté de démontrer l'enjeu problématique de cette expression et, de l'autre, de discuter l'hypothèse de son emploi dans le champ de la philosophie du cinéma.

PHÉNOMÉNOLOGIE

Felipe SHIMABUKURO – *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique chez Heidegger*

Dès le début des années 1930, notamment dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en 1930-1931, se fait jour la notion d'onto-théo-logie dans la pensée de Heidegger. Afin de saisir la signification

et la portée de cette notion dans son œuvre, nous procéderons en trois temps. Premièrement, nous montrerons que la notion heideggerienne d'onto-théologie procède de la définition aristotélicienne de la πρώτη φιλοσοφία dans le livre IV de la *Métaphysique*. Deuxièmement, nous expliquerons et apporterons quelques précisions sur les dimensions ontologique et théologique de la métaphysique chez Heidegger. Troisièmement, nous mettrons en lumière l'articulation entre la métaphysique comme onto-théologie et l'histoire de l'être, pour montrer comment une telle articulation configure une transformation de la notion aristotélicienne de πρώτη φιλοσοφία.

Thomas MAURICE – *Pour en finir avec le solipsisme. Vers une hyperbole phénoménologique (de Descartes à Richir et au-delà)*

Le travail que nous présenterons est une esquisse d'un projet de Méditations transcendantales, c'est-à-dire de méditations consacrées au problème de l'a priori exclusivement, ce qui rencontre le problème du solipsisme. Le solipsisme est la doctrine qui consiste « à soutenir que le moi dont on a conscience, avec ses modifications subjectives, est toute la réalité, et que les autres moi dont on a la représentation n'ont pas plus d'existence indépendante que les personnages des rêves ; – ou du moins à admettre qu'il est impossible de démontrer le contraire » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). Le solipsisme, par son invulnérabilité argumentative, est devenu une sorte de croquemitaine pour la tradition ; soit on en ricane, soit on s'en effraie. Les uns se contentent de le dissoudre comme question hors-sujet, car mal formulée, grâce à l'analyse philosophique du langage (Wittgenstein) ou bien même persistent à voir dans le comportement d'autrui une preuve suffisante de son existence balayant ainsi d'un revers de main le solipsisme comme une absurdité ou une chinoiserie métaphysique (le behaviorisme) ; les autres tentent désespérément de sortir de cette ornière en répétant pourtant bel et bien et inlassablement le geste cartésien (Husserl) ou alors acceptent de courir ce risque de l'enfermement dans l'immanence la plus radicale (Henry) ou encore l'esquivent par le biais d'une certaine amphibologie (Merleau-Ponty). Nous allons tenter de démontrer que c'est en allant jusqu'au bout du scepticisme (Richir) que l'on peut en finir définitivement avec le solipsisme. À douter de tout, on peut même aller jusqu'à douter du Cogito lui-même et de la temporalité originaire. Le « Je suis, j'existe est vrai à chaque fois que je le pense » (Descartes) n'est plus alors valable que dans l'instantanéité (l'*exaiphnès* platonicien) et on ne peut plus être certain que le Cogito effectué dans l'instantané est bien identique à celui d'avant ou celui d'après. Le Cogito n'est plus qu'une Singularité nue, instantanément enveloppé par un Horizon absolu, un horizon des événements qui l'empêche d'avoir toute information sur son monde. Dès lors, cela autorise la possibilité de l'irruption d'un Autre qui vivrait sa vie et son vécu à sa place à et à son insu : le Cogito ne devient plus qu'une machine à phénoménaliser. La

phénoménalisation passe par lui, mais le dépasse, grâce à la transcendance absolue de l'Autre. Cela permet de sortir de la massivité du solipsisme, tel qu'établi par la tradition, très bien résumée par Schiller : « La doctrine que toute existence est expérience, et qu'il n'y a qu'un seul sujet de cette expérience. Le Solipsiste croit être ce sujet unique ». Mais, en ce cas, si mes vécus sont les vécus de l'Autre, alors celui-ci devient universel et n'est plus l'Autre de rien, ni personne : il s'effondre sur lui-même et devient lui aussi une Singularité nue, immédiatement englobée par un Horizon des événements. Nous verrons que le solipsisme peut être dès lors modulé sous la forme d'un solipsisme relatif du Soi (Malin Génie), d'un solipsisme absolu du Soi (singularité nue du Soi), d'un Horizon des événements entre le Soi et l'Autre, d'un paradoxal solipsisme relatif (machine à phénoménaliser) et absolu de l'Autre (singularité nue de l'Autre) et, enfin, de l'ouverture d'un champ d'intersingularité, métastable, c'est-à-dire empli d'énergie potentielle et de rapports de forces. C'est là, dans ce champ, par ces rapports de force, que les Singularités du Soi et de l'Autre se cristallisent en subjectivités, en ego et en alter ego.

Mathieu COCHEREAU – *Dissidence et enracinement chez Jan Patočka*

On a coutume de comprendre la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka comme une variante de l'opposition heideggérienne entre la vie inauthentique et la vie authentique, de sorte que le mouvement d'ancrage dans le monde de la vie serait appelé à être dépassé par un mouvement de percée – mouvement qui est à comprendre comme vie dans la vérité ou comme engagement dans la cité. Nous voudrions montrer que si l'on interprète l'œuvre de Patočka à l'aune du concept de dissidence, cela implique de repenser le rapport du philosophe au monde dont il fait partie, de sorte qu'il ne saurait y avoir de scission ou de séparation de la vie immédiate ou non interrogée qu'il s'agit de dénoncer sans en même temps qu'il y ait un enracinement plus profond dans cette communauté. Comment penser un dépassement de la quotidienneté sans tomber dans l'écueil du philosophe-roi, sans frapper l'action humaine du sceau de la contingence et sans vouloir normer celle-là par la pensée ? Autrement dit, se demander comment le philosophe peut faire dissidence revient à poser la question de la singularité de son action – action qui n'est ni celle du spécialiste des sciences politiques, ni celle du croyant appelant à un salut transcendant. Dans cet entre-deux précaire, l'action et la philosophie sont comme les deux faces de la même pièce qui traduisent notre paradoxal enracinement : c'est en tant que partie du monde que nous pouvons mettre à distance ce monde et ses présupposés.