



Société Nantaise de Philosophie

Société Nantaise de Philosophie

Le Bulletin

Secrétaire de rédaction
Stéphane VENDÉ

Janvier-Février 2014

Numéro 21

Dans ce numéro

Le mot du Président	1
Conférence du 11 janvier 2013 André STANGUENEC : <i>De la sensibilité à l'être</i>	1 3
Conférence du 8 février 2013 Alain PANERO : <i>Aux frontières de la sensibilité : l'intuition bergsonienne du temps</i>	3 5
Programme des conférences 2013-2014 de la SNP : « Les philosophes et le cinéma »	4
Conférence du 12 avril 2013 Michel MALHERBE : <i>Les sentiments moraux : peut-on créer le lien social ?</i>	6 7
Conférence du 22 mars 2013 Jean-Claude PINSON : <i>Tous les hommes sont des poètes et tous les poètes sont des femmes</i>	7 8
Conférence du 29 novembre 2012 Joël GAUBERT : <i>La philosophie doit-elle se soucier de la sensibilité ?</i>	9 11
Rencontres de Sophie « Libres ? » : 14-16 février 2014	10
Université Populaire 2013-2014 Cycle de conférences	12
Société Nantaise de Philosophie 68 av. du Parc de Procé 44100 Nantes http://www.societenantaisedephilosophie.com	

Le mot du Président

Chers amis de la Société Nantaise de Philosophie,

L'année passée a été consacrée à cinq conférences sur le thème de « La sensibilité », qui a manifestement suscité intérêt et questions de votre part. Cette année 2013-2014 est dédiée à un thème différent et original :

« Les philosophes et le cinéma »

Devant prendre en compte la multiplicité croissante des « propositions de philosophie » offertes dans le milieu culturel nantais, il est impératif de maintenir et de renforcer la spécificité de notre Société, notamment en direction des divers milieux enseignants autant que du grand public. Pour cela, je vous remercie à l'avance de bien vouloir faire connaître les activités de notre Société autour de vous.

Enfin, je formule à votre intention mes meilleurs vœux philosophiques pour cette nouvelle année.

André STANGUENEC

Conférence du 11 janvier 2013

André STANGUENEC : De la sensibilité à l'être

Merci, André Stanguennec, pour votre propos, qui allie toujours l'érudition du contenu et la clarté de l'exposition.

Vous précisez d'entrée que votre objet est ici la sensibilité (de l'homme) à l'être, qui est à l'origine de la pensée métaphysique, ou encore ontologique, sensibilité dont vous annoncez trois formes : l'étonnement, l'angoisse et l'inquiétude.

Vous commencez par l'étonnement selon Aristote, qui le rapporte à la question : «Pourquoi ?», en engageant à la recherche des causes, partielles puis totales, seconde puis premières, c'est-à-dire les « principes » de l'être. Leibniz reprend le principe de causalité sous le nom de « principe de raison suffisante », qu'il fait dériver de l'appétit, du désir, ou encore de la volonté de la raison humaine d'éclaircir ses propres représentations, rapportant ainsi la sensibilité à l'être au sujet lui-même, inaugurant alors, à la suite de Descartes, un aspect du subjectivisme moderne, en soumettant la représentation intellectuelle à la volonté de connaissance, mais aussi de puissance, comme y insisteront Nietzsche et Heidegger. Mais Leibniz introduit, après celle de l'appétit, une seconde négativité, celle de la non-existence, en demandant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Cette émergence du néant ontologique vous fait alors passer à la deuxième forme de la sensibilité à l'être : l'angoisse.



Leçons sur le rationnel et l'irrationnel,
André STANGUENNEC, Ellipses, mars
2014

C'est essentiellement Heidegger qui traite de l'angoisse fondamentale, dites-vous, en la rapportant à la présence de l'Être en général, à ne surtout pas réduire à la seule présence des êtres partiels ou régionaux, comme le faisait le principe de causalité de la métaphysique antique et classique, l'Être étant de l'ordre de la déterminabilité pure ou encore de l'indétermination effective. Vis-à-vis de cet Être synonyme de néant, dépourvu des choses qui seront reliées entre elles en un cosmos rassurant, la question originale elle-même de la métaphysique :

« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » s'avère aliénante, car réifiante, en ce qu'elle réduit l'Être aux êtres. Heidegger se tourne donc vers un autre langage, celui du dire poétique de l'Être, qui relève d'un sentiment pré-réfléchi, bien antérieur au discours de la raison philosophique et

surtout scientifique, cette puissance de détermination de l'homme poétique provenant elle-même de la « sur-puissance » propre à l'Être, offrant ainsi à l'homme le langage pour le dire en l'arrachant à la nature immédiate, redoublant alors son angoisse originale. Le sentiment de l'Être se dédouble donc ainsi, du côté de l'homme synonyme d'« être-là », certes, mais surtout du côté de l'Être lui-même, qui ouvre le sujet à l'*ek-sistence* selon un désir aimant et violent faisant don à l'homme poétique de la capacité de le penser et de le dire dans l'œuvre d'art. C'est ce que doit révéler le commentaire philosophique de ce dire poétique, qui est dissimulé en son authentique portée ontologique par toutes les formes de discours précédentes de la tradition rationaliste, jusque dans la théologie elle-même, qui réduit l'être de Dieu à un étant divin.



Les horreurs du monde : Phénoménologie des affects historiques,
André STANGUENNEC, Maison des
Sciences de l'Homme, 2010

Mais vous vous interrogez sur la limite de la pensée métaphorique heideggérienne qui laisse inexprimé ce en quoi l'acte donateur de l'Être à l'homme diffère de l'acte aimant inter-humain, reconduisant ainsi la réduction de l'Être à l'êtant, ce qui fait alors suspecter le penseur Heidegger de simplement projeter, spéculativement ou analogiquement, l'amour humain sur l'amour de l'Être pour l'homme, le « visionnaire mystique » reproduisant ainsi l'illusion transcendantale du «visionnaire métaphysique», selon les termes de Kant.

Cela vous en fait venir à la troisième forme, annoncée en introduction, de la sensibilité à l'être : l'inquiétude, qui témoigne, elle, du lien spécifique de l'homme à la nature, ce que signifient la définition aristotélicienne de l'homme comme « *animal rationale* » ainsi que la définition cassirérienne déterminant l'homme comme « *animal symbolicum* », c'est-à-dire langagier. Il faut donc bien tenir ensemble la continuité générique qui nous fait animal et la différence spécifique de l'homme à l'égard de la nature, en lui re-donnant la capacité de dire et de se dire (que Heidegger accordait à l'Être lui-même), l'angoisse étant alors celle de notre être-soi qui est, précisément, l'inquiétude du soi, dont Leibniz avait effleuré et Hegel approfondi le concept. Notre spécificité non génériquement naturelle tient à l'indétermination de notre



Morale et politique : quelques modèles philosophiques, André STANGUENNEC, M-Editer, 2012



La dialectique réflexive : Tome 3, Analogie de l'être et attribution du sens, André STANGUENNEC, Septentrion, 2013

soi, suite, sans doute, à la perte de tout instinct positif déterminé, ainsi que diverses hypothèses évolutionnistes l'envisagent. Cet être-soi qui s'inquiète de soi comme présence à soi non-coïncidente avec soi (ce que Sartre a bien su dire), et que vousappelez l'inquiétude d'être soi (plutôt que l'angoisse au sens heideggerien), est l'émotion fondamentale qui nous fait responsables de notre jugement sur le monde, culturel notamment, et donc sur le sens à donner à nos rapports pratiques avec les autres, puisque nous devons régler sans l'instinct nos rapports avec eux. Cette inquiétude relève aussi d'une « intranquillité » qui ouvre notre être-soi concret, ou ipséité, à la capacité de détermination, pour nous auto-déterminer, moment positif se distinguant de la négativité du premier moment qu'est l'indétermination. Vous insistez alors sur cette détermination dynamique, d'abord pratique de l'inquiétude de soi, nous faisant nous inquiéter de l'autre, soit pour le mépriser en lui imposant les particularités psychologiques ou sociales de notre « moi », soit pour le respecter selon un rapport de reconnaissance réciproque, ce qui ouvre ainsi finalement le soi à l'expérience du droit dans le cadre de l'Etat rationnel moderne. Dans la philosophie hégélienne du droit et de l'histoire, celui-ci serait l'expression même de l'Esprit absolu ou divin ; mais un penseur kantien ne saurait l'interpréter que de façon critique en raison du dogmatisme de son savoir absolu et en maintenant l'inquiétude du soi plutôt qu'en l'apaisant pour l'essentiel dans l'Esprit absolu enfin advenu. Cela révèle l'inquiétude comme relevant de la liberté fondamentale de l'homme, pouvant et devant toujours se décider lui-même pour la violence ou pour la raison, comme y insiste Eric Weil, ce qu'un Etat vraiment libéral doit connaître et reconnaître, en prenant le risque, de par sa libéralité même, de se voir violemment contredire par l'individu.

Vous concluez fortement sur l'origine naturelle de cette inquiétude, puisque c'est selon un jugement de réflexion rétrospectif, cette fois, sur le mouvement d'auto-transcendance évolutive de la *phusis*, qu'il est possible de penser, en accord avec les sciences de la nature, qu'elle a fait éclore une telle humanité. Celle-ci doit alors s'inquiéter de sa dimension proprement réflexive, autre nom de sa responsabilité, selon un humanisme critique qui retient les apports de l'étonnement aristotélicien, de l'angoisse heideggerienne et de l'inquiétude hégélienne, tout en en dépassant les limites provenant de leurs dimensions dogmatiques.

L'Espace Pédagogique de l'Académie de Nantes
vous propose de nombreuses ressources et informations.

<http://www.pedagogie.ac-nantes.fr>

Conférence du 8 février 2013

**Alain PANERO, Aux frontières de la sensibilité :
l'intuition bergsonienne du temps**

Merci, Monsieur Panero, de votre propos à la fois savant et vivant.

Vous nous prévenez, d'entrée, de la difficulté de l'exploration de la sensibilité, qui est souvent sacrifiée soit à l'Être métaphysique soit à l'étant physiologique, difficulté que pourtant la nouvelle philosophie qu'élabore Bergson est en mesure de résoudre, notamment en renouvelant complètement la notion de temps, que le philosophe tâche de soustraire à la fois à la métaphysique et à la science, la durée qualitative et mouvante échappant aussi bien à l'idée qu'au concept, qui ne relèvent que de schématisations abstraites. (suite page 5)



PROGRAMME DES CONFERENCES 2013-2014 DE LA S.N.P.

« LES PHILOSOPHES ET LE CINÉMA »

- 29 novembre 2013, M. Herren : *Le cinéma : de l'art à la vie*
- 17 janvier 2014, A. Stanguennec : *Le cinéma et la peinture comme formes symboliques : autour d'E. Panofsky et d'E. Cassirer*
- 21 février, A. Panero : *Bergson, philosophe du cinéma : un scénario deleuzien ?*
- 18 avril, E. Dufour : *Sur l'appréciation d'un film*
- 16 mai, P.-H. Frangne : *Penser en cinéma. Qu'est-ce qu'une idée cinématographique ?*

Les conférences ont lieu à 20h30, **salle Jules Vallès de la Médiathèque Jacques Demy**
24, quai de la Fosse, Nantes (Tram arrêt Médiathèque).

Un très grand merci à Joël GAUBERT pour ses synthèses des conférences-débats de la Société Nantaise de Philosophie.



Plus de 215 extraits de conférences de philosophie disponibles sur Internet, en accès libre et gratuit

<http://www.youtube.com/M1962Editer>

.../... (suite de la page 3) Mais comment un tel oubli de la durée, qui est oubli de l'Être véritable ici, a-t-il été possible demandez-vous alors, sinon sous le coup de l'urgence de l'action courante ou même de l'opération savante, qui visent à spatialiser ce qui ne relève que de la temporalité pure, qu'il faut tâcher de saisir dans sa fluidité même ? Quelle métamorphose de la sensibilité découle-t-elle alors de cette approche nouvelle du temps comme pure durée ?



Commentaire des essais et conférences de Bergson, Alain PANERO, L'Harmattan, 2003

C'est d'abord le mode d'être de la sensation (dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) qui se trouve rendu à l'hétérogénéité et à la mobilité de la durabilité, dont la temporalité elle-même n'est qu'une dimension déjà abstraite, ce qui à l'époque rendait caducs les termes mêmes de l'opposition entre idéalisme et matérialisme. Mais alors comment dire au moyen d'un langage toujours déjà spatialisant ce mode d'être ineffable et incommunicable de la durée, de laquelle aussi bien le temps vécu que le temps conçu nous séparent, tout se passant comme si aucune sensibilité commune n'était possible, et même comme si le sujet lui-même ne pouvait s'en saisir, ni donc se saisir lui-même, par la médiation de la sensation ni du sentiment ?

Le second moment historique de cette nouvelle pensée de la durée, et donc de la sensibilité, ne semble pas répondre à cette question, en ce qu'il insiste plus encore (notamment dans *Matière et mémoire*, 1896) sur la séparation de l'être profondément mouvant de la durée et de la conscience toujours déjà spatialisante de la re-présentation que nous en avons ou nous nous en faisons, ce qui fait que la sensibilité elle-même n'est pas celle d'un sujet, et remet en cause l'intersubjectivité en même temps que la subjectivité elle-même. C'est alors du fond d'une photosensibilité anonyme et universelle que l'émergence du corps propre, de la sensibilité individuelle et de notre représentation du monde et des autres, est engendrée par les nécessités de l'adaptation vitale, cette différentiation progressive et infinie constituant comme une communication de la sensibilité avec elle-même, rendant ainsi possible la communication intersubjective qui en émane. C'est de cette façon que Bergson sauve l'idée d'une sensibilité humaine et même mondaine universelle, ce qui lève le spectre de l'incommunicabilité des sensations, mais au prix d'une certaine indétermination, qui peut être considérée comme dommageable, entre l'homme, l'animal et le monde.

En un dernier temps, et en référence au grand œuvre de *L'évolution créatrice* (1907), vous insistez sur les trois formes de sensibilité que l'on trouve chez Bergson : la torpeur végétale et l'instinct animal sont déjà de l'ordre de la photosensibilité, alors que la conscience humaine, liée au schématisme utilitariste qui est notre condition d'homme, consiste en notre sensibilité commune qui n'est alors rien d'autre que l'intelligence, dont le sujet n'est encore que l'espèce, comme dans la première source de la morale et de la religion. C'est bien plus tard, dites-vous (en 1932, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*), que Bergson se demandera si une quatrième voie adaptative est possible, qui ouvrirait une nouvelle dimension de la subjectivité susceptible de briser le cercle étroit de la condition humaine pour l'agrandir à l'expérience d'une éternité de vie, d'amour ou encore de Dieu, ce qui ne se pourrait que chez de rares génies, mystiques notamment, ouvrant et œuvrant à une vie spirituelle inépuisable, comme chez l'Être suprême des métaphysiques antiques et classiques, ce qui demeure pourtant difficile à penser dans le cadre de la philosophie de Bergson si l'on se souvient de la stricte démarcation initiale de ses intuitions de la durée d'avec toutes les hypostases.

Conférence du 12 avril 2013

Michel MALHERBE
Les sentiments moraux : peut-on créer le lien social ?

Merci, Michel Malherbe, pour votre propos à la fois méditant et savant, et, qui plus est, souvent teinté d'humour.

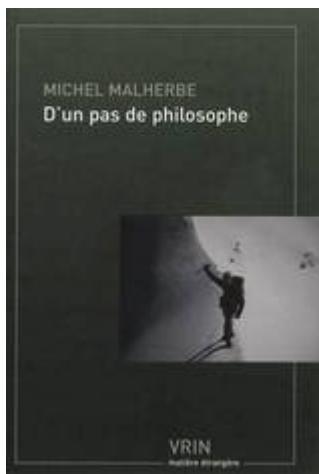
Vous commencez, d'emblée, en référence à l'article 1er de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et à la devise républicaine française, par rapporter la liberté à la politique, l'égalité au droit et la fraternité à la morale, mais sans la faire dépendre de la loi morale, pas plus que de la loi politique et juridique.

Pour mieux identifier la fraternité et répondre à la question : « Qu'est-ce qui fait le lien social ? », vous vous tournez vers le champ des sentiments moraux. La première passion, qui est à l'origine de la détermination des biens et des valeurs, est l'amour de soi, qui finit par composer un système de coexistence générale par la médiation d'un calcul tendant à harmoniser les intérêts de tous. La seconde passion fondamentale est la bienveillance (ou l'amour de l'autre), qui attribue de la valeur aux personnes proportionnellement à la proximité que l'on entretient avec elles. Cet amour de l'autre en appelle, par son adresse, à la réciprocité de la part de cet autre en lui témoignant une estime qui le surhausse à son propre regard et le fait entrer dans un espace commun d'appréciation et d'approbation, ce qui élargit la sensibilité de chacun d'eux. Ce début de généralisation se trouve augmenté par l'intervention d'un tiers spectateur appréciant ce début d'échange et accordant du mérite à celui qui, en l'initiant, engendre la civilité ou la convenance (ou, sinon, en le sanctionnant négativement de ne pas l'avoir fait, voire de l'avoir empêché), ce qui constitue le début de la justice, sans qu'il soit besoin de faire référence ici à quelque loi juridico-politique ni même à quelque obligation morale, tout en posant pourtant ainsi les conditions de possibilité de l'avènement de la fraternité.

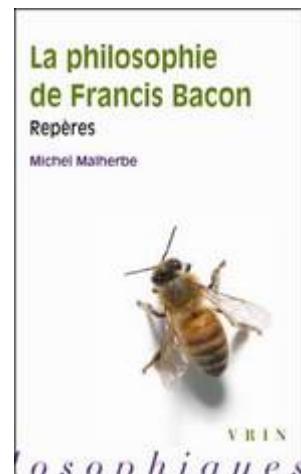
Puis vous annoncez votre second point, qui concerne les rapports de la morale et du droit, notamment en référence à la reprise par Sophie de Grouchy (Marquise de Condorcet), dans ses *Lettres sur la sympathie* (1798), de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith (1759), dont elle est co-traductrice, et selon laquelle l'action généreuse (du laboureur prospère en faveur d'un indigent, par exemple) n'est pas, ou pas seulement, juste mais aussi bonne, sans qu'aucune obligation proprement morale ne préside pourtant à ce geste vertueux, cette obligation n'apparaissant que dans le cas d'une mauvaise action qui fait du tort à autrui, les lois de justice elles-mêmes n'étant pas de l'ordre d'une instance ou institution qui surplomberait les actions des hommes. Vous insistez, alors, sur le fait que, s'opposant au pessimisme anthropologique de Smith, qui ne met à l'origine et au fondement des rapports sociaux, et donc du lien social lui-même, que l'échange de type économique, Sophie de Grouchy lui reproche de ne pas avoir suffisamment accordé à la sympathie, à laquelle il reconnaît pourtant un rôle social important. Cette sympathie, dit-elle, serait susceptible, en se composant avec la raison, qui éclaire et oriente la sensibilité en instruisant la délibération, de prendre part au jugement moral, tout comme au jugement juridique si l'on fait intervenir le droit, dans lequel la raison tranche et sanctionne./...

.../... Mais la référence au droit introduit une préférence entre deux réclamations opposées (celle du riche et celle du pauvre), engendrant ainsi un tort en même temps qu'une satisfaction, ce qui selon Sophie de Grouchy ne relève que d'un droit négatif, duquel il faut distinguer le droit positif, qui exige que ce que l'une des parties gagne ne le soit pas au détriment de l'autre, notamment en matière d'égalité des sexes.

En conclusion, vous opposez à la position d'Adam Smith, selon qui l'on peut traiter du lien social, et même le fonder, en faisant l'économie de toute obligation, la position de Sophie de Grouchy qui en traite, *in fine*, en référence à l'obligation politique, laquelle s'impose par la médiation d'une raison qui seconde le cœur, jusque dans l'amour de la nation et de l'humanité.



D'un pas de philosophe, Michel Malherbe,
Vrin, 2013



La philosophie de Francis Bacon,
Michel Malherbe, Vrin, 2011

Conférence du 22 mars 2013

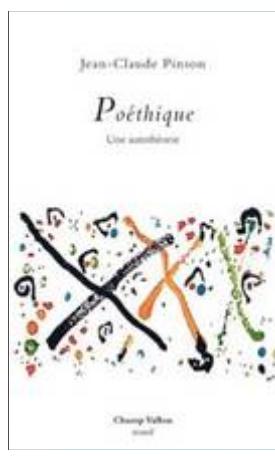
Jean-Claude PINSON : *Tous les hommes sont des poètes et tous les poètes sont des femmes*

Merci, Jean-Claude Pinson, pour votre propos à la fois savant et vivant, existentiellement engagé.

D'emblée, vous rappelez le mot d'Aragon confiant, en 1926, le soin de l'homme à la sensibilité et à l'imagination après « la dialectique de la raison » qui a fini par faire se retourner, au XXe siècle, la raison contre elle-même et le monde (selon Adorno et Horkheimer). L'art moderne, dans sa propension à l'excès (héritage des religions, selon P. Sloterdijk), a alors conféré à l'éthos de l'artiste une hyperesthésie, déjà diagnostiquée par Baudelaire comme provenant de la compagnie des femmes, et qui peut encore être exacerbée par l'industrie culturelle de masse de notre époque.

Cette hyperesthésie, ouverte à la pure différence (contrairement à l'éthos du philosophe), peut être retrouvée du côté de l'animal, même par-delà la mort (selon J. Beuys), l'homme étant, au contraire, « crispation contre le libre glissement dans l'Ouvert » .../... (suite page 8)

.../... (suite de la page 7) (dites-vous en référence à Rilke et R. Barbaras). Mais, rectifiez-vous, cette hyperesthésie est à la portée de tout homme, notamment dans l'expérience amoureuse, mais aussi dès l'existence ordinaire ouverte à la « *vis poetica* » (M. de Certeau), l'homme générique étant donc en capacité de devenir artiste, l'art lui-même devenant alors une dimension à part entière de l'être-au-monde (entendue au sens de Merleau-Ponty). Cela démultiplie l'expérience esthétique, qui devient une esth/éthique (selon W. Morris) conférant à l'esthétique une véritable portée éthique qui permet à l'homme de devenir le poète de ses affaires les plus ordinaires (comme le dit Nietzsche lui-même).



Poéthique : Une autothéorie,
Jean-Claude PINSON, Champ
Vallon, 2013

Mais l'industrie culturelle de masse vient séparer l'homme producteur et consommateur de toute véritable beauté, en ce qu'elle lui « inflige des désirs qui nous affligent » (selon A. Souchon), ce qui conduit le monde contemporain à un populisme industriel qui épouse l'homme dans sa lutte pour la subsistance en instrumentalisant sa libido, dites-vous en référence à B. Stiegler. Cependant, insitez-vous, les hommes/sujets résistent à ce conditionnement par une pratique analogue à celle de la « perruque » des ouvriers du XIXe siècle, ce qui démocratise la pratique artistique et fait la multitude artiste, dans le contexte sociologique de la perte d'hégémonie du travail industriel qui ouvre les travailleurs eux-mêmes à un cognitariat en même temps qu'au précaritat (selon T. Negri), manifestant ainsi une résistance po/éthique au pouvoir bio-politique, qui l'ouvre à un poétariat à nouveau disponible à l'Ouvert - ce qui justifie la première moitié du titre de votre conférence : « Tous les hommes sont des poètes ».

Vous en venez alors à la seconde moitié de ce titre : « ... et tous les poètes sont des femmes » (que vous empruntez à Dominique Fourcade), bousculant au passage les catégories de la tradition philosophique qui confine au binarisme, sexuel notamment : le concept étant « genre » sacrifie le sensible à l'intelligible en élevant l'art au spirituel, alors que le mouvement même des arts déconstruit le paradigme machiste, qui fait primer la volonté active sur la sensibilité réceptive, ce qui réhabilite notamment la flânerie baudelairienne qui annonce, avec Nietzsche, le devenir-femme de l'art. Vous reprenez alors de Deleuze et Guattari que l'art dé-chaîne les désirs pour libérer les devenirs, moléculaires et non plus molaires, ce qui défait la domination dont la femme fait séculairement l'objet. Ce devenir-femme est ainsi mis au cœur de l'est/éthique, qui féminise et poétarise l'existence tout entière, dans l'océan de toutes les pratiques qui embellissent le devenir démocratique de toute l'époque contemporaine, l'art émergent ouvrant de nouveaux territoires à une habitation proprement humaine du monde, qui réinvente le rapport de la sensibilité et de l'intelligibilité, le vouloir-faire faisant place au laisser-être, comme Barthes l'évoque dans ses *Fragments d'un discours amoureux*.

Ce nouveau paradigme, concluez-vous fortement, transfigure l'art d'une théodicée en une algodicée.



De l'imagination et de la raison, qui est la Folie du logis aujourd'hui ?, Joël GAUBERT,
M-Editer, 2013



Quelle Bientraitance ?, Joël GAUBERT,
M-Editer, 2013



Quel engagement : travail, œuvre, action ?, Joël GAUBERT, M-Editer, 2012

Conférence du 29 novembre 2012

Joël GAUBERT : *La philosophie doit-elle se soucier de la sensibilité ?*

Si l'on entend par sensibilité la puissance (ou faculté) d'un être-soi de recevoir des impressions (sensations et perceptions) d'un autre être du monde ou de soi-même (sensibilité cognitive, relative à la connaissance), d'en éprouver des sentiments, émotions, désirs et passions (sensibilité affective, qui ouvre sur l'action) et donc d'agir (ou plutôt de réagir) en conséquence, ne confère-t-elle pas à l'esprit humain la « certitude sensible » qui accorde spontanément une valeur de vérité à ses représentations sensibles relativement à l'existence et à l'essence des objets ainsi représentés, mais aussi une valeur d'utilité et même de légitimité aux actions qu'engendrent ces représentations, ainsi qu'à sa propre existence, sa propre essence et son propre sens (ou dignité) en tant que sujet sentant, parlant et agissant ? Mais qui n'a jamais fait l'expérience que cette certitude sensible mais aussi sentimentale le trompe, dans le domaine de la connaissance, certes, mais aussi dans ceux de l'action et de l'existence elle-même, de l'être-au-monde de l'homme qui vacille alors sous le sentiment du non-sens de l'existence, qui retourne du *cosmos* au *chaos* ? C'est alors en rupture avec la sensibilité que la philosophie peut et même doit s'instituer comme exercice méthodique de l'autre de la sensibilité, c'est-à-dire la raison, à la fois dans son commencement (l'étonnement, qui désenclave l'esprit humain de sa précompréhension dans l'attitude naturelle), son déploiement comme discours dialectique opposant la rigueur de sa méthode, visant à faire réfléchir pour faire savoir, aux approximations et même mensonges d'une parole rhétorique qui ne vise qu'à faire sentir pour faire faire. Le devoir de la philosophie est donc alors de se soucier le moins possible de la sensibilité pour rompre avec le souci technique et pragmatique qui redouble l'attachement de l'esprit humain à la finitude ontologique, épistémologique et pratique de sa condition sensible, afin de mourir au monde sensible pour accéder au monde intelligible, de se soustraire au sentiment douloureux de sa finitude pour s'inscrire dans une bienheureuse infinitude et satisfaire au double impératif catégorique de la sagesse et de la justice pour permettre à l'homme de « vivre comme un dieu » (comme en témoigne le prototype de l'homme sage et juste : Socrate, et plus encore, ici, le sage stoïcien qui vise à l'a-pathie totale pour vivre en toute béatitude).

Cependant si « l'âge de sensibilité » non seulement précède mais aussi règle « l'âge de raison », la sensibilité ne serait-elle pas au principe (à l'origine et au fondement) de la condition humaine, qui n'est elle-même qu'une expression ou modalité de la condition mondaine structurée par une universelle sensibilité qui transcende les distinctions entre les règnes (minéral, végétal, animal et humain) pour les unir en un tout harmonieux (cosmologique) conférant alors à l'homme une entière certitude sensible et sentimentale (cognitive et affective) de l'existence, de l'essence et du sens de toutes choses. Le modèle d'objectivité ou de vérité d'une telle connaissance n'est plus alors celui de l'adéquation du discours de la raison à l'objet dont il parle, mais celui d'un dévoilement sensible ou d'une révélation sentimentale de la participation vitale du sujet étudiant lui-même à l'objet étudié. La sensibilité n'est-elle pas alors au principe de la raison, comme y insistent l'empirisme moderne, pour qui les impressions sensibles (la sensibilité cognitive) engendrent les concepts et idées (qui n'en sont que de pâles copies), ainsi que le romantisme, pour qui les émotions et sentiments commandent tout l'édifice de la connaissance et de l'action humaines (par les voies de l'art et de l'amour essentiellement). La philosophie elle-même n'a-t-elle pas alors la sensibilité à son origine et à son fondement (à son commencement, son déploiement et son achèvement) : l'étonnement philosophique ne doit-il pas beaucoup à la curiosité jubilatoire de l'enfant (sa sensibilité virevoltante) tout comme à l'anxiété sombre de l'adolescent qui fera l'angoisse de l'adulte, et le déploiement du discours philosophique n'est-il pas l'expression (la plus épurée) de l'incessant entre-tient, sensé car sensible, de toutes choses, la parole esthétique et même rhétorique participant de ce sens commun convenant mieux alors à la philosophie elle-même qu'une pesante et violente méthode dialectique ? Si la philosophie est elle-même une expression de la sensibilité, ne doit-elle pas se faire « communicative » en préférant le style du poème ou du conte à celui du traité ou de la dissertation, le style de la conversation plus ou moins improvisée à celui d'une pesante conférence, ou encore le charme d'une « rêverie » (fût-elle « du promeneur solitaire ») à la rigueur d'un « discours de la méthode » (peut-être destiné, d'ailleurs, à demeurer bien solitaire lui aussi !) ? (Suite page 11 .../...)

Rencontres de Sophie, Philosophia et le Lieu Unique de Nantes, 14-16 février 2014

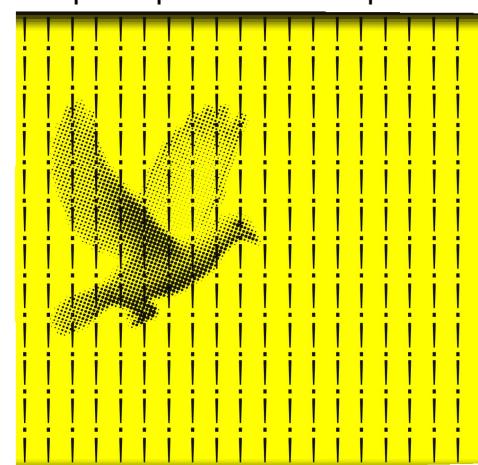
« Libres ? »

Pour la 10ème année consécutive, le lieu unique et Philosophia proposent en accès libre un long week-end philo autour d'un thème (14-15-16 février 2014). Après « Agir » (2011), « La folie des hommes » (2012) et « Le corps » (2013), l'édition 2014 est intitulée « Libres ? ».

« **Libres !** » : n'est-ce pas là le premier mot d'ordre de l'homme moderne, jusqu'à l'ultime revendication de l'humanité contemporaine ? « **Libres** » à l'égard de tout commandement divin comme de tout déterminisme naturel, de tout fatalisme historique comme de toute servitude politique ! Aussi bien dans la vie matérielle collective (des prothèses techniques permettant à l'homme d'échapper aux limites de sa condition mortelle) que dans l'existence culturelle individuelle (le « développement personnel » rendant chacun « libre » de tout sentiment de mal-être comme de toute conscience de mal faire).

« **Libres** », réellement ? : la finitude de la condition humaine (biologique, sociologique, psychologique, politique, etc.) n'opposerait-elle pas un conditionnement radical à la prétention d'« être libre », plutôt que de simples obstacles que l'on pourrait surmonter, voire supprimer, à volonté ? « Être libre » est-ce un état statique, passivement hérité de la nature ou de la culture, ou bien plutôt le but d'une exigeante tâche personnelle et collective de libération, qui ne se peut mener sans quelque volonté de connaissance et vertu de patience ? Certains combats, des plus quotidiens aux plus historiques, et qui n'ont pas toujours les honneurs des feux de la rampe médiatique, n'en témoignent-ils pas avec courage ?

C'est à l'examen de ces questions que cette quatorzième édition des Rencontres de Sophie invite le public, lors de conférences et débats, d'un abécédaire, d'un atelier philo-enfants et de propositions artistiques.



Pendant trois jours, connaisseurs, amateurs et curieux pourront suivre gratuitement des conférences, débats, cabinets de l'historien, abécédaire, ateliers jeune public, projections de vidéo proposés par des philosophes, chercheurs, enseignants mais aussi des artistes. De précieux moments d'échanges et de dialogues conviviaux qui se prolongent dans nos espaces librairie et café dédiés à l'événement.

Programme complet à la billetterie du lieu unique et sur le site internet.

<http://philosophia.fr/rencontres-de-sophie>

(.../... suite de la page 9) La condition sensible de l'homme, mais aussi de la raison comme de la philosophie elles-mêmes, ne fait-elle pas alors au philosophe l'obligation de s'en soucier, l'impératif hypothétique (« si tu veux continuer à vivre, alors soucie-toi de la sensibilité ») se sublimant ici en impératif catégorique : « respecte absolument la sensibilité comme matrice génératrice de la vie universelle ! ». Le philosophe des Lumières (empiriste ou matérialiste) tout comme le poète romantique (sentimentaliste ou spiritualiste) ne se font-ils pas un devoir de se soucier de la condition sensible de l'humanité pour mieux la réinscrire dans l'universelle sensibilité de la condition mondaine ? Cependant une réhabilitation aussi entière de la sensibilité n'enferme-t-elle pas l'homme dans la seule préoccupation de sa finitude naturelle et culturelle pour en redoubler le tragique en lui faisant perdre jusqu'à la raison ?

En effet, si la sensibilité est bien à l'origine des choses mondiales et donc humaines, elle n'est pas au fondement de l'expérience que l'homme fait du monde, d'autrui et de soi, en matière de connaissance comme d'action, qui repose sur le concours de ses facultés sensibles (sensibilité, mémoire, imagination) et de ses facultés intellectuelles (l'entendement et la raison), puisqu'« une intuition [sensible] sans concept [intelligible] est aveugle et un concept sans intuition est vide » (Kant) et « que la connaissance commence avec une telle expérience [sensible] ne signifie pas qu'elle en découle tout entière » (ajoute Kant) et donc qu'elle y soit asservie. Encore faut-il que l'esprit humain instruise la dimension sensible de cette rencontre entre le sujet étudiant et l'objet étudié d'une « reprise » de cette expérience sensible par la médiation des catégories de l'entendement (de substance et de causalité surtout) et des idées de la raison (de vérité, totalité et finalité), qui viennent intégrer et dépasser les intuitions de la sensibilité et les concepts de l'entendement eux-mêmes afin de rendre la connaissance de l'objet étudié de plus en plus complète et cohérente, et donc plus objective. Une telle objectivité épistémologique relève alors d'une constitution subjective par l'activité du sujet étudiant, qui n'est ni complètement immanent (physique ou sensible, comme en notre II) ni totalement transcendant (métaphysique ou intelligible, comme en notre I), mais transcendental, c'est-à-dire un sujet qui s'auto-transcende du sein de sa propre immanence.

Cette activité de schématisation (de synthèse du sensible et de l'intelligible) n'est-elle pas aussi au cœur de l'action, technique et pragmatique certes, mais aussi proprement pratique (morale) puisque pour ne pas seulement traiter autrui et soi-même comme des moyens mais aussi et surtout respecter soi-même et autrui comme des fins (des êtres doués d'une dignité morale transcendant tout intérêt - valeur d'usage ou d'échange - et tout plaisir ou « prix de sentiment »), encore faut-il percevoir ce qui fait cette dignité. Cela nécessite à la fois une intuition sensible (telle que la pitié ou la compassion, ou encore une « pensée élargie », qui demande elle-même quelque imagination) et une mise en examen de la prétention d'une telle intuition en matière de fondation d'une action et donc d'une vie bonnes, ordonnées à la loi morale ; ce qui à son tour nécessite un recours à la connaissance conceptuelle et à la pensée idéelle, qui relèvent de la « pensée conséquente » (ou cohérente) et surtout de la « pensée par soi-même » puisqu'il faut bien que j'aie d'abord « le courage de me servir de mon propre entendement » afin de saisir ce qui fait mon humanité propre (« me connaître moi-même ») pour ensuite, seulement, reconnaître et respecter cette même humanité en autrui, le respect étant alors un sentiment moral épuré par la raison. Une telle extension du schématisme kantien au domaine pratique de l'action est à l'œuvre chez E. Cassirer, par exemple, dont s'inspire E. Weil pour établir que si l'action (politique mais aussi morale) commence bien par le sentiment, dont la raison doit elle-même s'instruire, c'est surtout à celle-ci d'instruire le sentiment en retour pour réellement fonder la légitimité de l'action, qui devient alors proprement raisonnable en intégrant ses dimensions sentimentale et rationnelle.

Un tel schématisme se trouve alors être au principe de la philosophie elle-même qui y puise ses propres conditions de possibilité, ses modalités et ses finalités dès son commencement, l'étonnement ne devenant authentiquement philosophique que si sa dimension sensible (affect gai ou mélancolique) fait signe vers ou témoigne d'une aspiration intelligible à la lucidité et la responsabilité, ce qui fait qu'étant philosophe il se met en mesure de devenir philosophie, en élaborant un discours articulé. Ce discours doit lui-même réfréner l'élan de son enthousiasme ou de sa désolation, pour se mettre en une forme langagière qui le rende explicite et partageable par autrui, comme par lui-même d'ailleurs.

C'est pourquoi la philosophie doit impérativement se soucier de la sensibilité pour œuvrer à une éducation à la fois esthétique et raisonnable de l'homme, qui lui permette de s'accomplir au mieux selon la diversité, certes, mais aussi et surtout l'unité de ses facultés et de leurs créations culturelles : le mythe, la religion, la langue, l'art, la technique, la science, la politique, le droit, la morale et la philosophie elle-même. Une telle conception et pratique de la philosophie (et donc de la vie elle-même) n'est-elle pas d'autant plus urgente que l'humanité contemporaine semble être plus que jamais tiraillée entre des formes appauvries et donc aliénantes de la sensibilité comme de la raison, alimentant par là un nihilisme qui peut parfois paraître bien doux mais aussi se montrer tout à fait barbare ?

Université Populaire

Introduction aux Rencontres de Sophie : **Libres ?**

Les mercredis 8, 15, 22, 29 janvier 2013 et 5 février 2014 de 18h 30 à 20h

Salle : Ancienne Faculté de Médecine

Les Rencontres de Sophie ont lieu cette année les 14-16 février, au Lieu Unique. Elles portent sur le thème « Libres ? ». Comme chaque année, l'association Philosophia (organisatrice des Rencontres de Sophie) propose, en partenariat avec l'Université Permanente, une introduction où plus de temps est laissé à l'échange devant un public un peu moins nombreux : 5 présentations les mercredis soirs du début d'année ouvriront à cette large discussion avec le public.

Les conférences :

- **Mercredi 8 janvier 2014, Olivier DEKENS, L'expérience de la liberté**
- **Mercredi 15 janvier 2014, Miguel JEAN, La médicalisation du désir d'enfant : quelle liberté pour le couple ?**
- **Mercredi 22 janvier 2014, Caroline BAUDOUIN, Sartre et la liberté**
- **Mercredi 29 janvier 2014, Alfred Romulad GAMBOU, Conscience, obligation et responsabilité : que signifie « liberté » pour la philosophie africaine ?**
- **Mercredi 5 février 2014, Hélène COMBE de la FUENTE MARTINEZ, Face aux exigences du développement durable, quelles libertés avons-nous ?**

Société Nantaise de Philosophie

Bulletin d'adhésion ou de réadhésion pour l'année 2013-2014

(une carte sera délivrée ou adressée à chaque nouvel adhérent)

Mme. Mlle. M.

Prénom

Adresse

Courriel :@.....

Je joins mon règlement de 15 Euros (pour les étudiants) ou de 30 Euros par chèque bancaire ou postal à l'ordre de :

La Société Nantaise de Philosophie
68, av. du Parc de Procé, 44100 NANTES

