

COLLOQUE DU CCÉAE DANS LES MARTIMES (2024)

Franchir les ponts vers la Grèce : les reprises de l'Antiquité dans la philosophie allemande

Vendredi 3 mai (Université Sainte-Anne, campus de Halifax, salle C6)

Suite 100, 5657, rue Spring Garden, Halifax B3J 3R4

- 8h45 Mots de bienvenue **Martine Béland** (Sainte-Anne/SMU)
- 9h00 – 9h50 **Marie-Andrée Ricard** (Laval), *L'idéal d'une religion inspirée de la beauté grecque comme correctif à la modernité : le Systemprogramm et le jeune Hegel*
- 9h50 – 10h40 **Eli Diamond** (Dalhousie/King's), « Das Selbst ist das absolute Wesen » : *le sens philosophique et religieux de la comédie grecque selon Platon et Hegel*
- 10h40 *Pause-café*
- 11h00 – 11h50 **Alain Deneault** (Moncton), *Marx lecteur d'Épicure: une économie psychique au fondement de la critique de l'économie politique.*
- 11h50 – 13h20 *Diner*
- 13h20 – 14h10 **Scott Edgar** (SMU), *F.A. Lange and Hermann Cohen on Democritus*
- 14h10 – 15h00 **Marie-Michèle Blondin** (Montmorency), *Schopenhauer et les stoïciens : vivre ou ne pas vivre la souffrance ?*
- 15h00 – 15h20 *Pause-café*
- 15h20 – 16h10 **François Renaud** (Moncton), *Le jeune Nietzsche et le classique : la philologie face à la figure d'Homère*

Samedi 4 mai (Université Saint Mary's, Sobey Hub 324)

5907 Gorsebrook Ave, Halifax B3H 1G3 (sur le coin le plus au sud du campus de SMU)

- 9h00 – 9h50 **Augustin Simard** (Montréal), *Le démagogue et le dilettante : la figure de Périclès chez Max Weber*
- 9h50 – 10h40 **Daniel Tanguay** (Ottawa), *Leo Strauss et l'épicurisme de Lucrèce*
- 10h40 *Pause-café*

11h00 – 11h50	Francisco Gonzalez (Ottawa), <i>Le paradigme de la production chez l’Aristote de Heidegger</i>
11h50 – 13h30	<i>Diner</i>
13h30 – 14h20	Marie-Josée Lavallée (Montréal), <i>Platon et le projet philosophique d’Adorno</i>
14h20 – 15h10	Antoine Pageau St-Hilaire (Boston), <i>Ἀλήθεια chez Aristote et Gadamer</i>
15h10	<i>Pause-café</i>
15h30 – 16h20	Denis Dumas (Ottawa), <i>Les philosophes grecs vus par Karl-Otto Apel : ontologie, sophistique et dialogue</i>
Soirée	Souper de groupe

Résumés (en ordre alphabétique)

Marie-Michèle BLONDIN (Collège Montmorency/CCÉAE), *Schopenhauer et les stoïciens : vivre ou ne pas vivre la souffrance?*

À travers son œuvre, Schopenhauer semble entretenir un double rapport aux stoïciens : d'un côté, sa métaphysique exposée dans *Le monde comme volonté et représentation* critique la philosophie stoïcienne, et de l'autre, sa philosophie pratique présentée dans *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* s'en rapproche indubitablement. En effet, s'il lit une contradiction dans le fait de vouloir vivre sans souffrir, comme l'enseigne le stoïcisme, le philosophe des *Aphorismes* ose embrasser cette contradiction dans son eudémonologie qui propose des maximes de vie susceptibles de limiter la souffrance, qui devraient donc nous permettre de vivre sans « trop » souffrir. Ainsi, j'aimerais démontrer que ce double rapport que Schopenhauer entretient avec la philosophie stoïcienne, d'abord lié à l'attitude à adopter face à la souffrance, renvoie ultimement à la question première du *Monde*, à savoir celle d'affirmer ou de nier la volonté de vivre. Si, pour Schopenhauer, la souffrance mène au salut, la philosophie stoïcienne devient alors un obstacle à la rédemption, c'est-à-dire à la négation de la volonté. Mais pour celui qui souhaite vivre encore, c'est plutôt l'affirmation limitée de la volonté de vivre, « diététique de vie » proposée par Schopenhauer dans ses aphorismes, qui devrait primer. Mais cette « diététique » n'est-elle pas semblable à ce que Schopenhauer qualifie de « diététique spirituelle » lorsqu'il évoque la philosophie stoïcienne? Ce sont précisément les liens qui unissent Schopenhauer aux stoïciens, malgré toute discordance, que j'aimerais mettre en lumière dans mon exposé.

Alain DENEULT (Moncton à Shippagan), *Marx lecteur d'Épicure : une économie psychique au fondement de la critique de l'économie politique*

Partant de l'analyse d'Étienne Helmer, à savoir qu'Épicure élaborait une « économie du bonheur », nous verrons en quoi Karl Marx jette les premières pierres de sa critique de l'économie politique sur une telle approche. Notre herméneutique cherchera à voir à posteriori comment le terme « économie », ainsi, se fait polysémique, conformément à la pensée du jeune Marx dans son travail universitaire *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841).

Eli DIAMOND (Dalhousie/King's), « *Das Selbst ist das absolute Wesen* » : le sens philosophique et religieux de la comédie grecque selon Platon et Hegel

L'importance de la tragédie grecque pour Hegel est bien connue, mais sa lecture de la comédie antique, également centrale dans la *Phénoménologie de l'esprit*, est trop souvent négligée. Dans cette communication, je vais comparer deux considérations de l'importance philosophique de la comédie : le *Banquet* de Platon (surtout le discours sur l'éros d'Aristophane) et l'avant-dernière section de la *Phénoménologie* sur la religion (surtout sur l'œuvre d'art spirituel). Pour Platon et pour Hegel, la subjectivité du soi est au centre de la comédie. Dans le *Banquet*, la comédie représente le soi comme l'objet ultime de tout désir humain. Dans la *Phénoménologie*, la puissance tragique de la négativité du destin divin au-delà du soi est assimilée dans la comédie au soi comme source de la dissolution de toute objectivité politique et théologique. Mais malgré l'accord profond entre les lectures hégélienne et platonicienne de la comédie, il existe des différences importantes entre les deux approches. Platon partage avec Aristophane le désir de restaurer la vertu et l'idéalisme politique, tandis que Hegel lit Aristophane et la comédie grecque selon une perspective historique comme la dernière étape poétique de la désintégration de la cité.

Denis DUMAS (Ottawa/CCÉAE), *Les philosophes grecs vus par Karl-Otto Apel : ontologie, sophistique et dialogue*

Karl-Otto Apel (1922-2017) accordait une très grande importance aux philosophes de l'Antiquité grecque, essentiellement dans une perspective systématique. Je présenterai les trois thèmes qui, selon moi, sont au centre de ses interprétations : 1) les systèmes métaphysiques développés à partir

de Parménide représentent pour Apel le premier paradigme de la philosophie première, soit le paradigme ontologique; 2) l'Antiquité grecque, selon Apel, a donné naissance à la première époque des Lumières et, pour la philosophie pratique, cela signifiait le dépassement de la morale conventionnelle, le relativisme des sophistes et la réponse de Platon; 3) le dialogue socratique fait chez Apel l'objet d'une reconstruction critique qui en fait le lointain précurseur de sa propre philosophie, la pragmatique transcendante.

Scott EDGAR (SMU), *F.A. Lange and Hermann Cohen on Democritus*

F.A. Lange and Hermann Cohen were friends and colleagues at the University of Marburg, but they had deep disagreements about the nature of epistemology and the history of philosophy. One of the first and clearest sites of that disagreement was their competing interpretations of Democritus and ancient materialism. In Lange's *History of Materialism and Criticism of its Present Significance* (1866/1873-1875), he took Democritus to be the beginning of an important tradition of materialism that, among other things, held that philosophical doctrines cannot be defended by appeal to a priori or speculative principles but must get their evidence from the best available natural scientific theories. But in Cohen's "Plato's Doctrine of Ideas and Mathematics" (1878), he proposed a very different interpretation of ancient atomism, an interpretation that sees in atomism the suggestion that the object of knowledge is constituted by mathematical principles that are known a priori. This paper contrasts Lange's and Cohen's interpretations of Democritus, and develops an interpretation of the significance of that contrast for the project of Marburg School neo-Kantianism.

Francisco GONZALEZ (Ottawa), *Le paradigme de la production chez l'Aristote de Heidegger*

Dans la première partie, je veux montrer que la thèse « être = être-produit » guide presque toute l'interprétation heideggérienne d'Aristote pendant les années 1920 : elle date précisément de l'automne de 1922, dans le prospectus que Heidegger envoie à Natorp pour sa candidature au poste à Marbourg (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Anzeige der hermeneutischen Situation]*). Elle ne se trouve pas dans son séminaire de SS1921 sur le *De Anima*, le premier qu'il a dédié à Aristote; au contraire, la lecture heideggérienne de ce texte peut être considérée comme incompatible avec une telle thèse. Elle ne se trouve pas non plus dans le cours de WS1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*) ni dans SS1922 (*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*). Elle semble donc s'être introduite tout d'un coup dans la lecture heideggérienne d'Aristote. Dans la seconde partie, je veux considérer ce qui peut avoir motivé cette thèse et aussi ses conséquences pour l'interprétation heideggérienne et sa validité.

Marie-Josée LAVALLÉE (Montréal), *Platon et le projet philosophique d'Adorno*

Pour Theodor W. Adorno, la philosophie s'inscrit dans une théorie critique de la société. C'est en dialogue constant avec ses prédécesseurs qu'il édifie son projet philosophique. Adorno a interrogé l'œuvre de Platon autour de composantes et de notions fondamentales pour l'élaboration de sa dialectique négative, soit la dialectique, la relation entre l'universel et le particulier, entre le sensible et l'intelligible, puis le concept et la question de la vérité. D'une part, Adorno dénonce ce qui, chez Platon, aurait contribué à la prétention totalisante de la philosophie, à la dévalorisation de l'expérience. D'autre part, il souligne des éléments féconds pour une philosophie critique. Cette communication analysera l'étude des dialogues chez Adorno en restituant leurs contextes théoriques afin d'évaluer leur apport à sa réflexion, puis d'expliquer les différentes prises de positions et contradictions.

Antoine PAGEAU-ST-HILAIRE (Boston), *Ἀλήθεια chez Aristote et Gadamer*

Il s'agira ici de mettre en lumière l'intelligence proprement gadamérienne de l'ἀλήθεια en la comparant avec ce qu'Aristote dit sur le sujet. Pour Gadamer, la vérité herméneutique est une appropriation du sens du mot ἀλήθεια. Bien que Gadamer renvoie à Platon lorsqu'il souligne

l'importance du paradigme du Beau pour l'intelligence de la ἀλήθεια comme dévoilement ou révélation (*Offenbarkeit*, GW 1, 484), il fait appel à la détermination aristotélicienne de la beauté comme « ordre, proportion, et caractère défini » (GW 1, 482-83). On ne peut donc comprendre Gadamer comme un strict platonicien qui s'approprierait l'ἀλήθεια comme dévoilement par opposition au reste de la tradition occidentale qui a pensé la vérité comme correspondance et qui aurait pour origine la détermination aristotélicienne de la vérité comme ὁμοίωσις. Je tâcherai de montrer que la notion aristotélicienne de l'ἀλήθεια est irréductible à la théorie de la vérité comme correspondance. J'avancerai même que les intuitions aristotéliciennes sur l'ἀλήθεια et l'ὁμοίωσις anticipent à bien des égards la vérité herméneutique comme dévoilement (*Offenbarkeit*). En ce sens, Gadamer a raison d'harmoniser Platon et Aristote au sujet de l'ἀλήθεια, et de se distinguer à cet égard de Heidegger. Je conclurai avec quelques remarques sur ce qui distingue toutefois de façon incontournable Aristote et Gadamer au sujet de l'ἀλήθεια, à savoir l'enjeu de la temporalité et du « caractère évènementiel » (*Ereignischarakter*) de la vérité.

François RENAUD (Moncton), *Le jeune Nietzsche et le classique : la philologie face à la figure d'Homère*
Professeur de philologie classique à l'Université de Bâle (1869-1878), le jeune Friedrich Nietzsche prend position à maintes reprises — dans ses notes de cours, ses publications et ses fragments posthumes — sur les mérites et démérites de la philologie ainsi que sur son objet d'étude par excellence, la figure d'Homère. Nietzsche conduit cette double réflexion en dialogue constant avec son illustre prédécesseur, Friedrich August Wolf (1759-1824) et le classicisme allemand (Schiller, Goethe, etc.). À la lumière de divers écrits (notamment la leçon inaugurale de 1869, le cours sur l'*Encyclopédie de la philologie classique* et surtout le long fragment *Nous autres philologues*, relativement peu étudié), je me penche sur sa critique de la philologie, appelée par sa rigueur même à se muer en philosophie, et sur le caractère « préclassique » de la figure d'Homère, révélateur d'une autre Grèce.

Marie-Andrée RICARD (Laval/CCÉAE), *L'idéal d'une religion inspirée de la beauté grecque comme correctif à la modernité : le Systemprogramm et le jeune Hegel*

Si le fragment écrit de la main de Hegel et intitulé par Rosenzweig *Le plus ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand* (1796-97) pose des problèmes d'interprétation quasi insolubles quant à savoir qui en est l'auteur, et quel est au juste son contenu, une chose reste certaine : il est animé par une référence aux Grecs qui y joue deux rôles complémentaires. Cette référence fournit non seulement le modèle d'un esprit libre, c'est-à-dire créateur, mais elle inspire aussi le programme de surmonter la scission entre la sensibilité et la raison, entre la nature et de l'esprit, caractéristique de la modernité. C'est pourquoi l'idée platonicienne de la beauté est mobilisée à la fin du manuscrit : en vertu de sa nature médiatrice, la beauté promet une réunification des opposés, censée se matérialiser sous la forme d'une « religion sensible ». Or, dans le *Fragment de Tübingen* (1793-94), le jeune Hegel s'employait justement à décrire et à promouvoir une telle religion issue de la sensibilité. L'objectif principal de ma communication sera donc d'interpréter cette référence à la Grèce dans *Le plus ancien programme*, en prenant pour fil conducteur le modèle d'une religion belle esquissé dans le *Fragment de Tübingen*.

Augustin SIMARD (Montréal/CCÉAE), *Le démagogue et le dilettante : La figure de Périclès chez Max Weber*

Par son esprit de juriste et sa fréquentation des romanistes (Jhering, Mommsen, etc.), Max Weber est davantage romain que grec. Il n'empêche que sa réflexion tardive sur l'État, dans le contexte des dernières années de la Guerre et de l'effondrement du *Reich* allemand, s'attache à décrire la professionnalisation des partis et la bureaucratie à partir d'un anti-type qui n'a aucun référent dans l'univers romain : le « libre démagogue » (*Politik als Beruf*, 1919). Figure énigmatique et évanescence dans laquelle Weber voit une particularité de l'Occident et de sa « culture des classes moyennes », Périclès est toujours évoqué pour lui donner consistance. Même si cette figure reste

sous-développée, elle joue un rôle fondamental dans la réflexion de Weber sur la rationalisation du politique et les voies de la démocratie moderne. La figure de Périclès est à un point névralgique de la réflexion wébérienne : à l'entrecroisement d'une « sociologie de la domination » (et plus spécifiquement de sa sécularisation de la catégorie de charisme), d'une méditation sur l'ambivalence du *Beruf* et d'une théorie de l'État administratif. En faisant de Périclès un personnage conceptuel central quoique discret, Weber ouvre une autre voie de retour vers la Grèce, délibérément à l'écart de celle pratiquée par l'idéalisme allemand et la nostalgie de la « belle totalité ».

Daniel TANGUAY (Ottawa/CCÉAE), *Leo Strauss et l'épicurisme de Lucrèce*

Leo Strauss est vu à juste titre comme le philosophe politique qui a le plus fait pour rouvrir la querelle des Anciens et des Modernes. On a toutefois peu remarqué le caractère problématique de ce que l'on pouvait qualifier d'Anciens dans ce retour proposé. Cela est d'autant plus surprenant que Strauss était vivement conscient du fait que les philosophes anciens, tant grecs que latins, ne s'entendaient pas entre eux et que les sectes philosophiques se livraient même une lutte sans merci. Nous jetterons un regard sur l'interprétation que Strauss donne de l'une de ces écoles, l'épicurienne, à travers l'analyse d'un texte moins connu de lui, « Notes sur Lucrèce ». Nous montrerons qu'une telle interprétation est essentielle pour comprendre la genèse de la modernité telle que la présente Strauss. Selon lui, la modernité tire son origine d'une sorte d'épicurisme dévoyé.

Patrick WOTLING (Reims), *La découverte de l'hellénité. Nietzsche lecteur des tragiques grecs*

À propos du monde grec antique, Nietzsche déclare dans l'« Essai d'autocritique » : « aujourd'hui encore, en effet, pour le philologue, presque tout dans ce domaine demeure à découvrir et à exhumer! Et avant tout ce problème *que* se trouve ici un problème » (*La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 3). C'est à travers la relecture des tragiques grecs que Nietzsche met au jour ce qui n'avait pas encore été découvert ni par l'érudition philologique, ni par les philosophes modernes, l'élément fondamental d'une logique de réflexion, mais plus profondément d'une forme de vie qu'il baptise « le dionysiaque ». Car « ce dont il s'agissait était *un moyen d'exister nouveau, et supérieur — la naissance de la pensée tragique* » (*La Naissance de la pensée tragique*), en d'autres termes une manière d'organiser l'existence qui se révèle plus saine et plus réussie que les autres manières de vivre, en particulier que celle qui s'est imposée dans la culture contemporaine. Cette communication étudiera les éléments constitutifs de cette découverte de l'étrangeté radicale des Grecs préclassiques.