



HAL
open science

Philosopher et faire l'amour - Motifs de la conjonction

Alicia Hostein

► **To cite this version:**

Alicia Hostein. Philosopher et faire l'amour - Motifs de la conjonction. Mille et une méditations sur l'amour, A paraître. hal-02882353

HAL Id: hal-02882353

<https://hal.science/hal-02882353>

Submitted on 26 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Philosopher *et* faire l'amour – Motifs de la conjonction

Alicia HOSTEIN

L'expression « Philosopher *et* faire l'amour » est avant tout le détournement du titre d'un ouvrage de Ruwen Ogien, sorti en 2014 chez Grasset : *Philosopher ou faire l'amour*. On s'attachera dans un premier temps à proposer une critique de cet ouvrage du fait que Ruwen Ogien ait cherché à y actualiser une réflexion importante, qui a pour objet l'amour, au moyen d'une méthodologie qu'il convient de remettre en cause. Ce problème de méthode se retrouve dans un ouvrage plus récent encore, intitulé *Nous sommes tous des femmes savantes*, et dans lequel l'auteur, Lionel Naccache, cherche à penser la possible union de l'amour et de la connaissance en partant du constat de leur incompatibilité, ou plutôt de l'échec de leur compatibilité, dans nos sociétés contemporaines, constat qui lui est apparu alors qu'il assistait à une représentation de la pièce de théâtre *Les Femmes savantes* de Molière. Il s'agira de réfléchir à ce qui constituerait le propre de toute réflexion sur l'amour, en en passant par son discours, comme nous l'illustrerons à travers les exemples de Jean-Jacques Rousseau et de Roland Barthes.

I. « Philosopher ou faire l'amour »

On doit entendre le sous-titre du présent travail, « Motifs de la conjonction », comme la marque d'un premier point de critique à l'encontre de l'enquête menée par Ruwen Ogien, et qui termine son introduction en justifiant, justement, son titre :

« En décidant de donner à ce livre le titre *Philosopher ou faire l'amour*, je ne voulais évidemment pas parler de ma situation personnelle (quoique...). C'est une sorte d'écho au titre si bien choisi du film des frères Larrieu *Peindre ou faire l'amour*. Je pensais qu'il serait utile d'affirmer dès le début mon opposition à certaines philosophies ascétiques qui nous imposent l'alternative "Philosopher ou faire l'amour" puis nous prient de rayer la mention "faire l'amour". L'héroïne de *Peindre ou faire l'amour* fait un choix philosophique différent. Installée près d'un sentier de montagne pour peindre un paysage du Vercors, elle laisse tomber pinceaux et chevalet pour céder aux charmes d'un inconnu aveugle qui passait par là (peut-être une réapparition de Cupidon, le Dieu de l'amour des Romains, gamin et farceur, tirant ses flèches au hasard, les yeux bandés). C'est "peindre" qui disparaît. Du point de vue technique, il est sûrement plus facile de faire l'amour en philosophant qu'en peignant. Mais intellectuellement, aucun de ces choix ne s'exclut mutuellement. On peut trouver des raisons de continuer à peindre, à philosopher et à faire l'amour, même s'il est probablement plus prudent d'essayer d'éviter de le faire exactement en même temps ! » (Ogien, 11-12).

On lit dans cet extrait le ton propre à Ogien et qui entremêle un certain goût pour la provocation avec une forme d'humour. La justification du titre y devient une propédeutique à la réflexion philosophique sur l'amour qu'il entend mener. On remarque cependant d'emblée une confusion, puisque la scène décrite semble refermer le parcours, avant même son réel commencement : de l'amour il ne reste que le « faire l'amour » annoncé dans le titre. Or, si

l'ouvrage entend déconstruire les croyances attachées à la passion amoureuse, et que Ruwen Ogien comprend à partir d'une forme de mythologie de l'amour romantique, il apparaît que l'association immédiate de l'amour et de l'acte sexuel propose un point d'entrée dans la question qui la détourne et la réduit plutôt que d'en déployer les différentes dimensions.

Si la réflexion philosophique part des objets du monde pour les en abstraire et les soumettre à ses interrogations, on trouve un certain nombre de propos péremptaires dans cette étude ponctuée de paroles de chansons populaires, mais aussi de critiques de philosophes et d'extraits littéraires, le tout tendant à établir que de l'amour on dit beaucoup de choses et qu'elles peuvent toutes être déconstruites. Il semble que de la même manière que dans la justification de son titre, le philosophe présente son objet afin de se créer des contradicteurs en vue d'une ultime réhabilitation, qui n'intervient donc qu'à la fin de son ouvrage, et qui anéantit l'entreprise menée jusqu'alors. Ruwen Ogien reconnaît par ailleurs lui-même la dimension problématique de son dernier sous-chapitre, intitulé « Amour et politique » :

« Pour conclure, je vais rompre mes engagements de ne pas faire de ce livre un texte de combats politiques, car il existe des damnés de l'amour (prostitués qui, à la suite de Grisélidis Réal, considèrent leur travail jugé répugnant comme une forme d'humanisme, polyamoureux qui font sauter le carcan du couple, adeptes des jeux sadomasochistes qui rêvent d'introduire des raffinements dans des relations moroses, transsexuels qui sont décidément toujours trop "mauvais genre", etc.) dont je ne peux m'empêcher de prendre la défense. L'éloge de l'amour, enrobé d'une couche épaisse de sentimentalisme kitsch, a toujours été un genre populaire. Mais sa signification a varié. Ce qu'il semble exprimer aujourd'hui, pour certains philosophes au moins, c'est le rejet de l'individualisme moderne. » (Ogien, 236-237).

Ogien développe ensuite les formes de ce rejet de l'individualisme qui verrait en l'amour la possibilité de faire de nouveau lien, tout en y pointant un défaut :

« Toutefois, dans ses éloges les plus récents, l'amour est plutôt présenté comme une forme de dépassement de soi vers l'autre, une ouverture à l'altérité et à la vulnérabilité de notre prochain. Ce discours édifiant n'est pas indéfendable. Mais il a pour moi un défaut important. Il masque le fait que l'éloge de l'amour est devenu un genre qui exprime la pensée conservatrice qui sévit désormais à droite comme à gauche. » (Ogien, 239).

Plus encore que dans le titre, la confusion est ici éclatante : l'entreprise de déconstruction philosophique se voit conclue par la mise en avant d'une position idéologique qui s'inscrirait en faux contre les conservatismes de tous bords. On ne peut pourtant réfléchir philosophiquement à la passion amoureuse en ayant pour seule fin de réhabiliter des pratiques qui se trouveraient condamnées par des pensées conservatrices, encore moins quand ces pratiques présentent un groupe très hétérogène au sein duquel la prostitution côtoie le polyamour, le sadomasochisme et la transsexualité, l'ensemble se présentant comme le faisceau contemporain des alternatives au couple. Les liens de cet ensemble avec le sentiment amoureux et le projet de l'ouvrage se trouvent dès lors parfaitement dissous et éparpillés dans une constellation de rapports qui n'impliquent jamais, directement au moins, l'amour. La couleur était annoncée dès la réduction initiale de la passion amoureuse à l'acte sexuel et

trouve sa confirmation dans une prise de position finale qui réunit éloge de l'amour et conservatisme politique.

Cet ouvrage présente donc un intérêt majeur en ce qu'il constitue un contre-exemple de la manière dont il conviendrait de penser les rapports entretenus par l'amour et la philosophie. Il ne s'agit pas ici de prendre position d'un point de vue politique, moral ou éthique, mais bien de dénoncer une errance méthodologique. En voulant interroger pour mettre à mal ce qu'il considère comme un mythe, Ruwen Ogien se prive des outils qui permettent à la philosophie de penser les objets qu'elle se donne. Partant d'un concept réduit dès le commencement à son acception sexuelle, et réintroduisant en conclusion des considérations politiques et polémiques, la dimension proprement philosophique du travail de Ruwen Ogien, et qui tenait dans la minutieuse déconstruction qui constitue le cœur de son ouvrage, n'a plus de légitimité véritable¹.

S'ancrant dans une autre discipline, la neurologie, le travail de Lionel Naccache souffre d'un défaut méthodologique semblable : le fait de confondre amour et sexualité, et ainsi de fermer le champ d'investigation au lieu de chercher à l'appréhender dans toute sa complexité. Le diagnostic de départ posé par l'ouvrage est le suivant : « la sexualité et la connaissance sont deux sœurs jumelles qui, tel un sphinx à double visage, nous exposent à de redoutables défis dont nous sommes, le plus souvent, les tragiques victimes. » (Naccache, 10). Lionel Naccache distingue une structure commune à ces deux catégories d'expérience, et juge qu'elles pâtissent toutes deux, dans nos sociétés, d'une prise en compte insuffisante de notre subjectivité. Le sujet serait mis de côté dans la sexualité, au profit d'une logique de la performance, et la connaissance se trouverait dissoute dans le flux continu des informations qui nous assaillent. Lionel Naccache propose dès lors un remède qui serait celui de la réintroduction de la subjectivité par le biais de sa prise de conscience, et de l'acceptation de s'en séparer quand elle entraverait notre accès à la connaissance ou à la sexualité : « Connaître et aimer exigent de savoir et surtout d'oser se mettre à nu, d'oser tomber la garde de notre carapace subjective, pour se laisse pénétrer et se transformer. » (Naccache, 242). La première chose qui doit frapper ici est que, de nouveau, nous nous retrouvons confrontés à une appréhension exclusivement sexuelle de l'amour, alors que l'auteur parle bien de moyens propres à « connaître et aimer ». La redondance de ce défaut de distinction entre amour et sexualité témoigne du manque de considération à l'égard du sentiment amoureux qui ne serait plus appréhendé que dans sa matérialisation la plus concrète et la plus biologique. Étudier le rapport de la critique à la passion amoureuse conduit ainsi à la question des conditions de possibilité de la considération philosophique de cette même passion.

II. **Philosopher et faire l'amour**

Si l'on observe la tendance à rabattre la problématique de l'amour sur la question sexuelle, l'on se doit de se pencher du côté de la théorie psychanalytique. Erich Fromm le rappelle : « Pour Freud, l'amour était fondamentalement un phénomène sexuel. » (Fromm, 109). Lacan, lors d'un séminaire prononcé en 1971, avec son affirmation célèbre du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel chez le sujet parlant, allait dans le même sens. Il cherchait alors à distinguer la notion de rapport, qui implique une dualité, et la jouissance, nécessairement individuelle. Ce n'est qu'après la jouissance que l'on peut assister aux retrouvailles des amants, et c'est la raison pour laquelle on ne saurait subsumer l'amour sous la sexualité. Afin d'éviter les réductions et les raccourcis, il semble donc qu'il faille s'attacher à identifier la dimension sexuelle inhérente à l'amour, tout en conservant à ce dernier son statut de passion, qui ne saurait donc se contenter d'être considérée uniquement à l'aune de déterminations physiques. Or il est un auteur qui s'est soigneusement attaché à décomposer ces deux aspects. Jean-Jacques Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1755, propose une présentation bien connue de la passion amoureuse :

« Parmi les passions qui agitent le cœur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le Genre-humain qu'elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang ? » (Rousseau, 1755, 157).

Cet extrait se situe dans la première partie du *Discours*, au sein de laquelle Rousseau se livre à la description de l'état de nature. Il s'agit de montrer que les rapports n'existant pas dans ledit état, où règne l'indifférence, les passions de même, en dehors de la pitié et de l'amour et de soi qui tiennent à la conservation, n'ont pas encore pu établir leur règne, qui n'advient qu'au sein de la société. C'est une description capitale du fait qu'elle conduise Rousseau à opérer, dans la suite du texte, la distinction entre ce qu'il appelle le physique et le moral de l'amour, afin de rendre raison du sentiment amoureux tel que nous le rencontrons dans la société :

« Commençons par distinguer le moral du Physique dans le sentiment de l'amour. Le Physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre ; le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour son objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice, né de l'usage de la société [...]. C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes [...]. » (Rousseau, 1755, 157-158).

Ainsi, et sans exclure la dimension physique de l'amour, ce que Rousseau nomme le moral de l'amour est bien une passion sociale, qui ne peut donc naître qu'à partir du commerce des

hommes entre eux, et qui implique de surcroît d'accorder une préférence à l'être aimé. Il ne s'agit pas ici de rentrer dans le détail de l'érotique rousseauiste, mais de bien montrer que la détermination philosophique de l'amour en passe par l'étude des conditions de possibilité de son émergence, comme le fait Rousseau en assignant cette passion à l'homme social, qui doit mettre en œuvre son imagination comme son langage pour, entre guillemets, faire l'amour. La lettre du texte associe en effet le moral de l'amour à un « sentiment factice », l'adjectif devant ici s'entendre au sens d'artificiel s'opposant au naturel. Si l'on pousse la distinction conceptuelle, on peut la reconduire à un autre couple de notions, l'inné et l'acquis, et l'on voit dès lors la possibilité d'entendre un « faire l'amour », au sens de constitution, qui ne se réduirait en rien à l'acte sexuel, qu'il comprend bien entendu, mais en lui ajoutant des facultés qui en font, pour Rousseau, la passion des passions, inhérente au rapport des rapports.

Cette dimension du « faire » se retrouve également dans un autre texte, le discours de Diotime, à la fin du *Banquet* de Platon. On sait que ce dialogue fait la part belle à la femme de Mantinée, par la bouche de laquelle se déploie la doctrine qui voit l'amour sensible s'élever à l'amour des idées. Au détour de son discours, Diotime convoque l'exemple de la *poiésis*, en propre la fabrication au sens d'un faire, pour souligner la métonymie qui voit la désignation d'une espèce particulière d'amour par le même nom que celui qui désigne l'amour en général. Elle y définit la *poiésis* comme suit : « tout ce qui est cause du passage du non-être vers l'être pour quoi que ce soit, voilà en quoi consiste la fabrication (*poiésis*) » (Platon, 205c). Commentant le même discours de Diotime, Zygmunt Bauman y insiste également : « L'amour s'apparente à la transcendance ; il n'est qu'un autre mot pour désigner l'énergie créative ». (Bauman, 16).

Le lien entre le *faire* et l'amour est bien, ici, avant tout circonstanciel, mais n'a pourtant rien de fortuit. On se rappellera avec profit du discours d'Aristophane, qui prend place au sein du même dialogue. Après la punition infligée par Zeus, les anciens androgynes deviennent le symbole du désir et de la quête d'une unité perdue (Platon, 192c), et la sexualité participe à ce désir d'union, en le complétant, du fait du déplacement des organes sexuels sur le devant des corps qui n'en formaient anciennement qu'un.

Ainsi, dans un dialogue qui a pour thème l'amour, et qui voit se succéder différents discours à son sujet, on trouve l'intervention du faire, de la *poiésis*, mise au service de la distinction entre des espèces d'amour et leur nomination commune, telle qu'elle apparaît finalement chez Rousseau dans sa distinction entre le physique et le moral de l'amour. L'amour fait donc parler, et il s'agit désormais de considérer que mener à bien une réflexion philosophique au sujet de l'amour consiste justement, avant tout, à le faire parler.

III. L'amour et ses discours

Deux dispositifs singuliers permettent d'illustrer le fait que mener à bien une réflexion sur l'amour implique finalement de le faire par le biais de ses discours, discours qui se doivent notamment d'être incarnés par des amants, réels ou fictifs. C'était déjà le cas dans le *Banquet* où les discours sur l'amour, complémentaires et parfois contradictoires, mettaient en lumière la fonction du *faire parler* que nous essayons de définir ici. C'est également le cas dans les *Fragments d'un Discours amoureux* de Roland Barthes, publiés en 1977, l'auteur y introduisant son ouvrage, juste après une préface intitulée « Comment est fait ce livre ? », par la formule liminaire suivante : « C'est donc un amoureux qui parle et qui dit : » (Barthes, 13). Cette phrase répond à deux exigences : l'une, méthodologique, l'autre, formelle, les deux dimensions se chevauchant sans se recouvrir parfaitement dans le projet de Barthes. Son ouvrage propose une succession de ce qu'il nomme des figures et qui se présentent comme de petits résumés, appuyés sur des réflexions d'auteurs et de penseurs, présentant chacune un motif propre à l'amour et à son discours. C'est donc un amoureux qui parle, certes, mais qui ne dit sans doute pas le contenu même de ces figures. Il y va plutôt de la mise en scène d'une performativité qui impliquerait la nécessaire association d'un sujet qui parle, d'un sujet qui aime, et de cette parole même, les trois termes formant le nœud du fondement réciproque du sentiment amoureux et de son dire. Roland Barthes s'en explique dans sa préface : « On a donc substitué à la description du discours amoureux sa simulation, et l'on a rendu à ce discours sa personne fondamentale, qui est le *je*, de façon à mettre en scène une énonciation, non une analyse. » (Barthes, 7). S'ensuit une méthode :

« La figure, c'est l'amoureux au travail. Les figures se découpent selon qu'on peut reconnaître, dans le discours qui passe, quelque chose qui a été lu, entendu, éprouvé. La figure est cernée (comme un signe) et mémorable (comme une image ou un conte). Une figure est fondée si au moins quelqu'un peut dire : "*Comme c'est vrai, ça ! Je reconnais cette scène de langage.*" Pour certaines opérations de leur art, les linguistes s'aident d'une chose vague : le sentiment linguistique ; pour constituer les figures, il ne faut ni plus ni moins que ce guide : le sentiment amoureux. » (Barthes, 8).

Cette méthodologie des figures est ainsi étroitement liée à une dimension formelle, qui veut que le discours amoureux, en tant que discours sur l'amour, soit bien le fait d'un amoureux qui parle et qui dit. La nécessité qui régit forme et méthode se trouve quant à elle explicitée dans la figure « déclaration » :

« [...] on pourra dire que tout propos qui a pour objet l'amour (quelle qu'en soit l'allure détachée) comporte fatalement une allocution secrète (je m'adresse à quelqu'un, que vous ne savez pas, mais qui est là, au bout de mes maximes). [...] (L'atopie de l'amour, le propre qui le fait échapper à toutes les dissertations, ce serait qu'*en dernière instance* il n'est possible d'en parler que *selon une stricte détermination allocutoire* ; qu'il soit philosophique, gnomique, lyrique ou romanesque, il y a toujours, dans le discours sur l'amour, une personne à qui l'on

s'adresse, cette personne passât-elle à l'état de fantôme ou de créature à venir. Personne n'a envie de parler de l'amour, si ce n'est *pour* quelqu'un.) » (Barthes, 88).

L'amour et son discours seraient donc ancrés dans une position singulière, qui est celle d'un sujet s'adressant à un aimé, réel ou chimérique, passé, présent ou futur. Cette indétermination n'a rien d'une vaine considération, et c'est bien elle que l'on retrouve dans le dispositif singulier sous l'égide duquel se trouve placé *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, le roman épistolaire de Jean-Jacques Rousseau, publié en 1761. Le seul roman de Rousseau comprend deux préfaces, la seconde se présentant sous une forme dialogique – c'est donc de nouveau une mise en scène – qui fait converser deux personnages, R. et N., au cours d'un entretien qui a pour titre « Entretien sur les romans ». Le début du texte porte sur la question de l'authenticité des lettres, et vise à déjouer l'idée que de cette authenticité découlerait l'intérêt ou non du livre. Ce premier élément conduit à insister sur la position singulière que s'attribue Rousseau, à savoir celle d'éditeur des lettres qui composent son roman ; il ne revendique pas la position d'auteur, pourtant connue de tous. On observe ainsi, une nouvelle fois, le nœud qui entremêle l'amour et son discours au sein de dispositifs qui cherchent à mettre en scène des situations d'énonciations singulières et particulières, et qui pourtant s'adressent à tous.

C'est parfaitement visible dans la première préface, cette fois-ci, du roman de Rousseau. Ce dernier y revient sur son statut d'éditeur, afin d'en souligner la portée, politique et morale :

« Quoi que je ne porte ici que le titre d'Éditeur, j'ai travaillé moi-même à ce livre, et je ne m'en cache pas. Ai-je fait le tout, et la correspondance entière est-elle une fiction ? Gens du monde, que vous importe ? C'est sûrement une fiction pour vous. Tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie. Je me nomme donc à la tête de ce recueil, non pour me l'approprier, mais pour en répondre. » (Rousseau, 1761, 5).

Cette précision fait suite aux trois phrases éclatantes et inaugurales de l'ouvrage :

« Il faut des spectacles dans les grandes villes, et des Romains aux peuples corrompus. J'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres. Que n'ai-je vécu dans un siècle où je dusse les jeter au feu ! » (Rousseau, 1761, 5).

Sans revenir sur la situation du roman au XVIII^e siècle, pas plus que sur la domination du genre libertin sur les lettres de ce siècle, on voit dans cet extrait que la position singulière adoptée par Rousseau trouve une justification dans la corruption des mœurs de son temps. On mesure dès lors la distance qui sépare le refus de l'éloge de l'amour par Ruwen Ogien, au nom d'un combat politique mené contre les conservatismes, et la position rousseauiste qui voit dans sa peinture d'un amour, conforme à la nature mais condamné par la société, une nécessité : « il faut des spectacles dans les grands villes, et des Romains aux peuples corrompus. J'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres. »

Il y a donc un lien étroit entre la situation d'énonciation des amants épistoliers – mise en valeur par le statut que se confère Rousseau – et le projet de Barthes de simuler un discours

amoureux. Dans les deux cas, on se doit de remarquer que la réflexion sur l'amour apparaît comme un remède – le projet de Barthes s'inscrit notamment dans une perspective de réhabilitation du sentiment amoureux du fait que cette dimension sentimentale soit devenue « l'obscène de l'amour » pour reprendre ses termes. Commentant un passage de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, il livre en effet l'analyse suivante : « Renversement historique : ce n'est plus le sexuel qui est indécent, c'est le *sentimental* – censuré au nom de ce qui n'est, au fond, qu'une *autre morale*. » (Barthes, 208-209).

Il y va donc bien d'une intention politique et morale, pas au sens où faire l'éloge de l'amour reviendrait à adopter une position conservatrice, mais bien plutôt au sens où l'interrogation philosophique même au sujet de l'amour confine à adopter une impossible position d'extériorité vis-à-vis d'un objet qu'on ne peut véritablement penser sans le sentir. L'amour exige dès lors qu'on l'étudie dans son discours, ce qui l'ancre en propre dans nos existences, dont il constitue une expérience commune.

¹ En dépit des présentes considérations, l'ouvrage de Ruwen Ogien a bénéficié d'un accueil favorable, voire élogieux. On pensera notamment à l'article de Ronald de Sousa, « Les poncifs de l'amour. Réflexions sur *Philosopher ou faire l'amour* de Ruwen Ogien », *Raison publique*, n° 22, 2017, p. 201-207.

Bibliographie

BARTHES Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977.

BAUMAN Zygmunt, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* [*Liquid Love*, 2003], trad. Christophe Rosson, Paris, Pluriel, 2010.

FROMM Erich, *L'art d'aimer* [*The Art of Loving*, 1956], trad. J.-L. Laroche et Françoise Tcheng, Paris, Éditions de l'Épi, 1968.

LACAN Jacques, *Le Séminaire livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007.

NACCACHE Lionel, *Nous sommes tous des femmes savantes*, Paris, Odile Jacob, 2019.

OGIEN Ruwen, *Philosopher ou faire l'amour*, Paris, Grasset, 2014.

PLATON, *Banquet*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1964.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, Julie ou la Nouvelle Héloïse* [1761], éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1964.

DE SOUSA Ronald, « Les poncifs de l'amour. Réflexions sur *Philosopher ou faire l'amour* de Ruwen Ogién », *Raison publique*, n° 22, 2017, p. 201-207.

Notice biographique

Alicia Hostein a soutenu, le 17 novembre 2017, une thèse intitulée : « Rousseau et la connaissance de l'amour – une interprétation philosophique de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* », préparée en cotutelle à l'Université de Paris Sorbonne-Paris IV (UFR de Philosophie, sous la direction du Professeur Ruedi Imbach) et à l'Université de Genève (Département de Français Moderne, sous la direction du Professeur Martin Rueff). Après une première année de postdoctorat effectuée à La Maison des Sciences de l'Homme de Lorraine, au sein du projet ANR « Éducatrices et Lumières : l'exemple de Marie Leprince de Beaumont – EDULUM » (Direction : Catriona Seth et Rotraud von Kulesa), elle est, depuis janvier 2019, rattachée à l'Université de Bologne (au bénéfice d'une bourse de recherche attribuée par le Fonds National Suisse), sous la supervision du Professeur Mariafranca Spallanzani (Département de Philosophie), pour un projet postdoctoral intitulé « Narrer la lagune : le séjour vénitien de Jean-Jacques Rousseau ». Elle est en outre secrétaire scientifique de la *Société Jean-Jacques Rousseau* (Genève).

Trois articles sont à paraître en 2020 et la publication de la thèse est en préparation.

aliciahostein@gmail.com