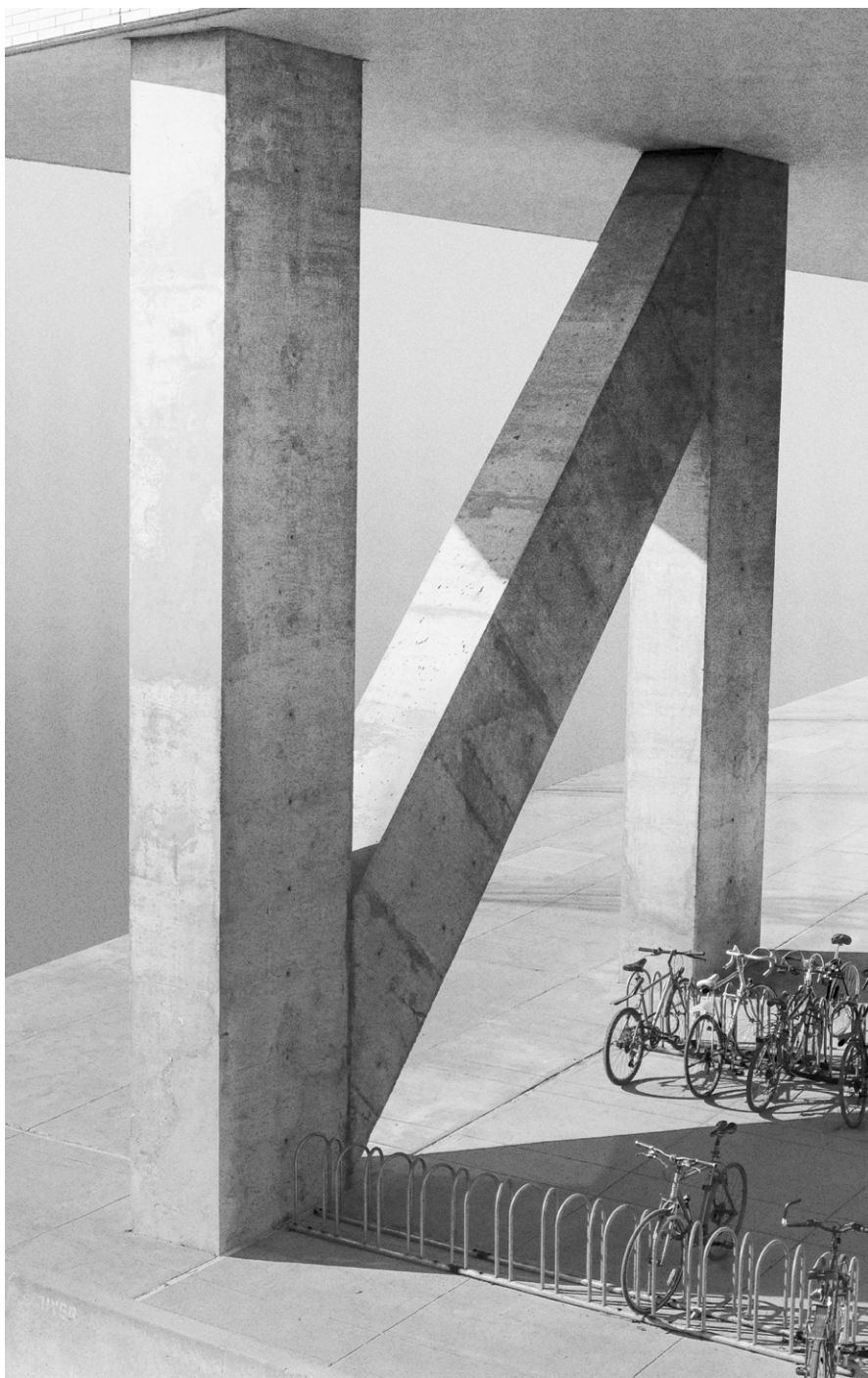


P E N S É E S C A N A D I E N N E S



VOLUME 15

The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy
La revue canadienne de premier cycle de philosophie

VOLUME 15
2017

The publication of *Pensées Canadiennes* – The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy is made possible by the support of the following generous donors.

La publication de *Pensées Canadiennes*-La revue de philosophie des étudiant-e-s au baccalauréat du Canada est rendue possible grâce au soutien financier des généreux donateurs suivants.

Association des étudiant-e-s en philosophie de l'Université de Montréal
Canadian Philosophical Association/l'Association canadienne de philosophie
Dean of Arts Development Fund - McGill University
Département de philosophie - Université de Sherbrooke
Département de philosophie - Université Laval
Department of Philosophy - Concordia University
Department of Philosophy - Memorial University
Department of Philosophy - McGill University
Department of Philosophy - Ryerson University
Société de philosophie du Québec
Special Project Fund (CCSL) - Concordia University
Students of Philosophy Association (SoPhiA) - Concordia University



EDITORIAL BOARD | COMITÉ DE REDACTION

EDITORS-IN-CHIEF | LA RÉDACTION EN CHEF

Lias Borshan (McGill University)

Ryan Kipp (McGill University)

Claire Warmels (Concordia University)

EDITORS | ÉDITEURS ET ÉDITRICES

Ian Campbell (Concordia University)

Emmanuel Cuisinier (Concordia University)

Frédéric Deschênes (Université du Québec à Montréal)

Jacinthe Ducharme (Université du Québec à Trois-Rivières)

Sophie Fernier (McGill University)

Ethan Jonathan Lewis (Memorial University)

Stefan Macleod (McGill University)

GRADUATE REVIEWER | ÉVALUATEUR GRADUÉ

Thibault Tranchant

TRANSLATOR | TRADUCTEUR

Benjamin Gingras

GRAPHIC DESIGNER | DESIGN GRAPHIQUE

Pierre-Alexandre Noël

PRINTING | IMPRESSION

Caïus Du Livre Inc.

ISSN
1492-2792

TABLE OF CONTENTS

TABLE DES MATIÈRES

Introduction Introduction

8 10

Editors-in-Chief Rédacteurs en chef

12

Contributors Auteur-e-s

16

01 - Mathematical Rule-following and Wittgenstein

David Milton

23

02 - Toute philosophie est-elle une analyse du langage ?

Louis-Etienne Villeneuve

39

03 - The Tyranny of Objectivity : A Case Study in Inferential Statistics

David Rattray

55

04 - Style philosophique et philosophie du style – À la jonction du singulier et de l'universel

Jérémie Caron

69

05 - Complicity and the Collective : Monism and Modularity

Amitpal Singh

81

06 - L'être mélancolique chez Romano Guardini : un étranger dans un monde en mal d'absolu

Vincent Léveillé

109

07 - Interview with Margaret Moore

131

08 - Entrevue avec Valéry Giroux

141

INTRODUCTION

After reviewing numerous submissions, scheduling and attending countless meetings, and participating in several rounds of editing, we can safely conclude that bringing a nationwide and bilingual undergraduate philosophy journal to print is no easy feat. Thankfully, this year we had a remarkable team of editors from across Canada who facilitated the realization of this arduous but ultimately very satisfying project. Currently appearing in its 15th volume, *Pensées Canadiennes* continues to pride itself on the singularity of its national and bilingual status, as well as on its dedication to publishing the most rigorous and original content that Canadian undergraduate philosophy students have to offer. This year, the selected submissions broach a wide range of philosophical topics, which include math, aesthetics, science, language, phenomenology, and ethics.

The first paper you will read, titled “Mathematical Rule-Following and Wittgenstein” by McGill student David Milton, critically evaluates Wittgenstein’s famous rule-following paradox and explores its implications for the semantics and ontology of realist and Platonist positions in the philosophy of mathematics. The next paper, “Toute philosophie est-elle une analyse du langage”, written by UQTR student Louis-Etienne Villeneuve, also discusses Wittgenstein’s philosophy, but approaches it from an alternate angle, discussing and ultimately objecting to Wittgenstein’s views put forward in his *Tractatus logico-philosophicus*. Next, we have the paper “The Tyranny of Objectivity : A Case Study in Inferential Statistics”, wherein McGill student David Rattray objects to the statistical methodology of frequentism on the grounds that its testing for significance is informed by value-laden assumptions, which sometimes leads to harmful scientific practice and the neglect of possibly valuable data. Following this, we have “Style philosophique et philosophie du style – À la jonction du singulier et de l’universel” by UQAM student Jérémie Caron, which examines the role that writing style plays in the expression of philosophical thought. In “Complicity and the Collective : Monism and Modularity”, Amitpal Singh from the University of Toronto carefully weighs the possibility of individuals’ responsibility for collective acts in which they have played but a part. The final essay we feature is UQAM student Vincent Léveillé’s “L’être mélancolique chez Romano Guardini : un étranger dans un monde en mal absolu”, which challenges Romano Guardini’s analysis of melancholy in Kierkegaard’s works.

In addition to this volume’s outstanding undergraduate essays, we are proud to include two original interviews with two distinguished Canadian phi-

losophy professors. The first of these interviews is with Margaret Moore, a professor of political philosophy at Queen’s University. Professor Moore’s current work focuses on territorial justice and global distributive justice. The second interview is with Valéry Giroux. Valéry Giroux, LL.M and PhD in philosophy, is the coordinator of the Centre for Research on Ethics (CRE). She is also an adjunct professor in law at Université de Montréal, as well as in philosophy at Université de Sherbrooke. Professor Giroux’s current research focuses on animal ethics. Both professors were a joy to collaborate with, and as the editors-in-chief of this journal, we would like to express our most sincere thanks to them for the time they gave to us.

With all of this being said, we are excited to present to you the 15th volume of *Pensées Canadiennes*. We hope you enjoy its contents, and we invite those of our readers who are undergraduate students to submit to next year’s edition.

From the editors-in-chief,

Lias Borshan

Ryan Kipp

Claire Warmels

INTRODUCTION

Après de nombreuses soumissions, après d'innombrables rencontres, et après plusieurs tours de révision, nous pouvons affirmer avec certitude que de mener à bout une revue bilingue et pancanadienne de premier cycle en philosophie n'est pas une mince tâche. Heureusement, cette année nous avons une équipe formidable de rédacteurs et de rédactrices de partout au Canada qui a facilité la réalisation de ce projet ardu, mais en fin de compte très satisfaisant. Maintenant à sa 15^e édition, *Pensées Canadiennes* continue de se démarquer par son caractère pancanadien et bilingue, ainsi que par sa volonté de publier le contenu le plus rigoureux et original qu'ont à offrir les étudiants et étudiantes de premier cycle en philosophie. Cette année, les soumissions sélectionnées abordent un large éventail de sujets philosophiques, incluant les mathématiques, l'esthétique, la science, le langage, la phénoménologie, et l'éthique.

Le premier article, « Mathematical Rule-Following and Wittgenstein » de David Milton, étudiant à McGill, examine de façon critique le célèbre paradoxe de la règle de Wittgenstein et explore ses implications pour la sémantique et l'ontologie des positions réaliste et platonicienne dans la philosophie des mathématiques. Le prochain essai, « Toute philosophie est-elle une analyse du langage », écrit par Louis-Étienne Villeneuve de l'UQTR, concerne également la philosophie de Wittgenstein, mais l'aborde d'un autre angle, en discutant et même en s'opposant aux idées présentées par Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Ensuite, nous avons le texte « The Tyranny of Objectivity : A Case Study in Inferential Statistics », où l'étudiant David Rattray de l'Université McGill s'oppose à la méthodologie statistique du fréquentisme sur la base que les tests de signification reposent sur des postulats liés à la valeur, qui peuvent parfois mener à des pratiques scientifiques néfastes et le délaissement de données potentiellement précieuses. Par la suite, nous avons le papier « Style philosophique et philosophie du style – À la jonction du singulier et de l'universel » par l'uqamien Jérémie Caron, qui s'intéresse au rôle joué par le style d'écriture dans l'expression de la pensée philosophique. Dans son papier « Complicity and the Collective : Monism and Modularity », Amitpal Singh de l'Université de Toronto examine soigneusement la possibilité de la responsabilité individuelle pour des gestes auxquels les individus n'ont que participé. Le dernier essai que nous présentons est « L'être mélancolique chez Romano Guardini : un étranger dans un monde en mal absolu » de l'uqamien Vincent Léveillé, qui remet en question l'analyse de la mélancolie de Romano Guardini dans les travaux de Kierkegaard.

En plus des excellents essais d'étudiants et étudiantes du premier cycle, c'est avec fierté que nous incluons deux entretiens avec deux professeures canadiennes de renom. Le premier entretien est avec Margaret Moore, professeure de sciences politiques à Queen's University. Madame Moore travaille actuellement sur la justice territoriale et la justice distributive mondiale. Le deuxième entretien est avec Valéry Giroux. Valéry Giroux, LL.M et PhD en philosophie, est coordonnatrice du Centre de recherche sur l'éthique (CRE). Elle est également professeure associée en droit à l'Université de Montréal ainsi qu'en philosophie à l'Université de Sherbrooke. En ce moment, les travaux de Mme Giroux portent sur l'éthique animale. Les deux professeures ont gracieusement accepté de collaborer avec nous, et en tant que rédacteurs et rédactrices en chef de ce journal, nous tenons à leur offrir nos plus sincères remerciements pour le temps qu'elles nous ont offert.

Tout cela étant dit, c'est notre plaisir de vous présenter la 15^e édition de *Pensées Canadiennes*. Nous espérons que vous apprécierez son contenu, et invitons nos lecteurs et lectrices au premier cycle à nous envoyer une soumission pour l'édition de l'an prochain.

De la part de la rédaction en chef,

Lias Borshan

Ryan Kipp

Claire Warmels

EDITORS-IN-CHIEF

LA RÉDACTION EN CHEF

Lias Borshan grew up in Montréal and has lived there his whole life. He is currently a student at McGill University completing an Honours Degree in Philosophy and a minor in Computer Science. Lias has a keen interest in cognitive science, logic, philosophy of mathematics, and philosophy of mind. Lias's Honours Thesis presents an objection to the "Extended Mind Thesis" put forward by philosophers Andy Clark and David Chalmers. Upon completing his undergraduate degree, Lias hopes to do research in artificial intelligence.

Lias Borshan est originaire de Montréal. En ce moment, il est étudiant à l'Université McGill, où il termine le programme Honours en philosophie en plus d'une mineure en science informatique. Lias s'intéresse à la science cognitive, la logique, la philosophie des mathématiques et la philosophie de l'esprit. La thèse Honours à Lias porte sur une objection à la théorie des « Esprits étendus » avancée par les philosophes Andy Clark et David Chalmers. Dès l'obtention de son baccalauréat, Lias espère faire de la recherche sur l'intelligence artificielle.

Ryan Kipp grew up in Mississauga, Ontario and developed an interest in philosophy while at high school in nearby Oakville. He graduated from McGill University in June 2017 with an Honours B.A. in Philosophy and a minor concentration in Economics, and wrote his thesis on a topic that lies at the intersection of these fields, examining the non-identity problem and its implications for population ethics and social choice theory. Ryan will begin a MSc in Philosophy and Public Policy at the London School of Economics and Political Science in the fall, and hopes to study law in the further future.

Ryan Kipp a grandi à Mississauga en Ontario, et a développé un intérêt pour la philosophie lors de ses études secondaires à Oakville. Il est diplômé de l'Université McGill depuis juin 2017, ayant complété un B.A. en philosophie sous le programme Honours en plus d'une mineure en économie. Sa thèse portait sur un sujet au croisement de ces disciplines, en examinant le problème de la non-identité et ses implications dans l'éthique de la population et la théorie du choix social. Ryan entamera une maîtrise en philosophie et en politique publique au London School of Economics and Political Science dès l'automne et souhaite éventuellement poursuivre ses études en droit.

Claire Warmels began her studies in philosophy at Mount Allison University where she was awarded the Chase-Oxley Prize for her academic achievements. She currently studies philosophy, political science, and human rights studies at Concordia University. Last year, Claire presented a paper at the inter-university undergraduate philosophy conference *Philopolis* entitled *Descartes' Meditations and the Case for a Pluralist Standard of Certainty*. She is interested in ethics and political philosophy.

Claire Warmels a entamé ses études en philosophie au Mount Allison University, où elle s'est vue décerner le prix Chase-Oxley pour ses performances académiques. Elle étudie actuellement la philosophie, la science politique et les droits de la personne à l'Université Concordia. L'an dernier, Claire a présenté un article intitulé *Descartes' Meditations and the Case for a Pluralist Standard of Certainty* à la conférence interuniversitaire du premier cycle en philosophie, *Philopolis*. Elle s'intéresse à l'éthique et la philosophie politique.

CONTRIBUTORS AUTEUR-E-S

David Milton

David Milton is a third-year honours philosophy undergraduate student at McGill University. He is 22 years old, and grew up (more or less) in Montreal, QC, Canada. He works part-time as a bicycle mechanic and as a volunteer researcher at a neuroscience laboratory at McGill, and spends his summers hiking or biking whenever and wherever he can. He is also completing a minor in mathematics, and his research interests generally lie in philosophy of language, philosophy of mathematics, and philosophy of science, with a focus on logic and semantic paradoxes.

David Milton est étudiant en troisième année du programme Honours au baccalauréat en philosophie à l'Université McGill. Il a 22 ans et a grandi (plus ou moins) à Montréal, QC, Canada. Il travaille à temps partiel comme mécanicien vélo et en tant que chercheur bénévole dans un laboratoire de neuroscience à McGill, en plus de passer ses étés à faire de la randonnée ou du vélo dès que l'occasion se présente. Il termine également une mineure en mathématique. Ses intérêts de recherche s'orientent autour de la philosophie du langage, de la philosophie des mathématiques et de la philosophie des sciences, en mettant l'accent sur la logique et les paradoxes sémantiques.



David Rattray

David Rattray is currently finishing his undergraduate degree at McGill University, graduating with Honours in Philosophy and a minor in Mathematics. His main interests are in logic, the philosophy of language, Metaphysics and Epistemology, but a fascination with Kierkegaard keeps him honest. He works at a Neuroscience laboratory at McGill, where he is currently part of a team conducting research on attentional mechanisms using hypnosis. In his spare time, he can be found obsessing about paradox, walking long trails in the woods, and boxing. He hopes to continue down the long, twisting road of academics, as he is currently applying to graduate school in Philosophy.

David Rattray complète actuellement son baccalauréat à l'Université McGill et obtiendra prochainement son diplôme du programme Honours en philosophie avec une mineure en mathématique. Ses intérêts principaux sont la logique, la philosophie du langage, la métaphysique et l'épistémologie, mais une fascination pour Kierkegaard le garde honnête. Il travaille dans un laboratoire de neuroscience à McGill, faisant partie d'une équipe qui étudie les mécanismes attentionnels à travers l'hypnose. Dans son temps libre, David peut être trouvé en train d'obséder sur des paradoxes, en train de faire une longue randonnée dans le bois, ou à faire de la boxe. Il espère poursuivre le long chemin sinueux de la vie académique, étant en ce moment dans les demandes d'admission aux cycles supérieurs.



Louis-Étienne Villeneuve

Formé en histoire et en philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, Louis-Étienne Villeneuve s'intéresse aux questions d'épistémologie et à l'importance du contexte dans la production du savoir : ses réflexions portent ainsi presque exclusivement sur l'intégration des problématiques du temps au sein des débats philosophiques contemporains. Louis-Étienne débutera à l'automne prochain un doctorat sur la philosophie du temps, de l'histoire et de l'historiographie, où seront abordées (il l'espère) les questions de l'irréalité du passé, de l'anachronisme des concepts et de la logique temporelle. Ses auteurs marquants sont Kant, Nietzsche, Foucault et Wittgenstein.

Having studied History and Philosophy at the Université du Québec à Trois-Rivières, Louis-Étienne Villeneuve's interests lie in the fields of epistemology and the role of context in generating knowledge. His work therefore almost exclusively involves integrating questions related to time in contemporary philosophical debates. Next year, Louis-Étienne will be beginning a doctorate on the philosophy of time, of history and historiography, and hopes to address the questions of the unreality of the past, of conceptual anachronisms and temporal logic. His primary influences are Kant, Nietzsche, Foucault and Wittgenstein.



Vincent Léveillé

Vincent Léveillé est étudiant au baccalauréat en philosophie à l'Université du Québec à Montréal, où il est éditeur pour la revue Obliques. Il s'intéresse aux intersections entre politique, phénoménologie, idéologie et poésie – des intersections qui, il l'espère, pourraient éclairer une praxis révolutionnaire, bien qu'il sache que celle-ci n'attende jamais la théorie pour changer le monde.

Vincent Léveillé is a Philosophy undergraduate student at the Université du Québec à Montréal, where he is editor for the journal Obliques. He's interested in the intersections between politics, phenomenology, ideology and poetry – intersections that he hopes can shed light on a revolutionary praxis, despite knowing that the latter doesn't require theory to change the world.



Jérémie Caron

Jérémie Caron est étudiant au baccalauréat en philosophie à l'Université du Québec à Montréal et son intérêt pour la philosophie fut d'une part motivé par une curiosité envers les sciences sociales et historiques, d'autre part déployé dans le champ de l'art et de la littérature. Et, quelque part, c'est une préoccupation éthique, sous-jacente à ces dimensions, qui amène cet auteur à approcher les questions philosophiques dans une perspective de *pratique* – *Pratique* de la philosophie, ou du discours philosophique, dans sa forme littéraire, d'une part. Mais, ultimement, comme façon de vivre, comme façon d'être. Ses intérêts philosophiques se situent donc généralement quelque part en-deçà du discours rationnel et des problématiques épistémologiques.

Jérémie Caron is an undergraduate student in Philosophy at the Université du Québec à Montréal and his interest in philosophy stems in part from a curiosity for the social sciences and history, elsewhere illustrated in the fields of art and literature. There's an underlying ethical consideration that brings this author to consider philosophical questions from a perspective of *practice* – *Practice* of philosophy, or of philosophical discourse, first in its literary sense. But, finally, as a way of life, as a manner of *being*. His philosophical interests are therefore generally somewhere beyond traditional discourse and epistemological problems.



Amitpal Singh

Amitpal Singh is a Philosophy Specialist at Trinity College, at the University of Toronto. His academic interests include philosophy of law, Ancient Greek philosophy, normative ethics, contemporary political philosophy, and issues in the philosophy of science. In particular, he is interested in issues surrounding the legitimacy of coercion, theories of non-causal explanation, and moral complicity in collective harm. At the University of Toronto, Amitpal has worked as a Teaching Assistant for *Introduction to Philosophy* (PHL100), and was the Editor-in-Chief of *Noësis*, the Department's Undergraduate Journal of Philosophy.

Amitpal Singh est spécialiste de la philosophie au Trinity College, à l'Université de Toronto. Ses intérêts académiques incluent la philosophie du droit, la philosophie grecque ancienne, l'éthique normative, la philosophie politique contemporaine, et les enjeux de la philosophie de la science. Plus particulièrement, il s'intéresse aux enjeux entourant la légitimité de la coercition, les théories de l'explication non causale, et la complicité morale dans le préjudice collectif. À l'Université de Toronto, Amitpal a travaillé comme auxiliaire d'enseignement pour le cours *Introduction to Philosophy* (PHL100) et était rédacteur en chef de *Noësis*, la revue de premier cycle du département de philosophie.





01

MATHEMATICAL RULE-FOLLOWING AND WITTGENSTEIN

David Milton

Mathematical rules are integral to the way we understand mathematics, both theoretically and practically. Some argue that the rules of mathematics are discovered; others, that they are constructed. All seem, however, to agree that rules themselves play a fundamental role in mathematics. This is perhaps best evidenced in the way that we obtain and apply mathematical knowledge in mathematical settings. One of the simplest kinds of mathematical rules is employed and learned through simple mathematical operations like addition. We generally consider a child to have learned addition when they are able to calculate sums they have not previously encountered. When they are not merely returning a memorized result of combining two numbers and ‘+’ – merely memorizing ‘4’ in response to the words or the symbols ‘2 + 2’, for example – we say that they have learned the rule of addition. This paper will aim to explore the role of rule-following in mathematics, focusing mainly on arithmetical rules for the sake of simplicity. More specifically it will focus on the possibility and the nature of mathematical rule-following. The 20th century philosopher Ludwig Wittgenstein identifies some interesting difficulties in accounting for the possibility of rule-following. This paper will examine his rule-following paradox, and explore the implications it has on the semantics and ontology of rule-following, specifically by examining the consequences rule-following has for Platonist and Realist positions in the philosophy of mathematics. A possible interpretation of Wittgenstein’s philosophy of mathematics as being grounded in mathematical practice will be briefly presented and evaluated in relation to rule-following skepticism.

— The Rule-Following Paradox

The rule-following paradox as expressed by Wittgenstein goes as follows :

“no course of action could be determined by the rule, because every course of action could be made out to accord with the rule”.

Consider the following example that Wittgenstein presents in *Philosophical Investigations* prior to introducing the rule-following paradox² : imagine a student who is being taught to add two to a number. We tell this student to continue adding two. The student does so successfully (2,4,6,8...etc.) until they reach 1,000. After 1,000 they continue with 1,004, 1,008, 1,012. The student is convinced they are still ‘adding two’ correctly. We tell the student that they are incorrect, when we said add two, we *meant* that when they reach 1000, adding two would result in 1,002. It seems, however, that there is no fact about what we said in ‘add two’ that we can use to prove

that 1,004 is incorrect. In other words, there seems to be no way to justify a ‘correct interpretation’ of ‘add two’ inherent in what we say. There is no way to justify an interpretation of a rule for examples that have not been previously encountered. The student may have interpreted ‘add two’ as ‘+ 2 until 1,000, + 4 after that’. This is where Wittgenstein grounds his paradox : there is no way of justifying a given interpretation of a rule inherent in an *expression* of that rule. I will argue (along the lines of Crispin Wright and Mark Steiner) that Wittgenstein’s presentation of this paradox and discussion of rule-following serves to highlight the importance of considering mathematical practice, and is a rejection of Platonism. However, more on this later. Let us return to the rule-following paradox itself. The difficulties with rule-following may become clearer if we consider the famous example put forward by Saul Kripke in his interpretation of Wittgenstein on rule-following.

It is important to note here that there are a great many different interpretations of Wittgenstein on the rule-following paradox, and many philosophers consider Kripke’s interpretation to be much stronger than Wittgenstein intended. Kripke’s interpretation is not presented here as being in any sense an account of Wittgenstein’s view of rule-following, nor is it an attempt to identify Kripke’s rule-following skepticism with the paradox described by Wittgenstein. Rather, Kripke’s interpretation of Wittgenstein is interesting in its own right and clarifies some difficulties with rule-following independently of Wittgenstein’s account.

Let us imagine two functions. One is the addition function ‘plus’ (denoted by ‘+’). The other is a function that is the same as the addition function but diverges at the number fifty-seven, called ‘quus’ (denoted by ‘⊕’). Defined mathematically :

$$x \oplus y = x + y \text{ if } x, y < 57 \\ \text{otherwise } x \oplus y = 5$$

Kripke’s skeptical problem is this : There seems to be no fact about our past usage of ‘plus’ that shows that we did not actually mean quus. The example, then, illustrates a paradox about meaning and not about mathematical rules³.

Kripke’s example of the quus function helps to illustrate the problem Wittgenstein identifies with rule-following; namely, that there is no fact about

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* §201

² Wittgenstein, *Philosophical Investigations* §185-§201

³

Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

This interpretation has generated significant discussion and interest, most of which, however, falls beyond the scope of this paper which is concerned largely with mathematical rules and not with the meaning-skepticism introduced by Kripke.

the term/symbol (in this case, ‘plus’) that forces an interpretation (i.e. in which we can say for certain that a given interpretation of a rule is correct.) If the student in Wittgenstein’s example from *Philosophical Investigations* §185 had only encountered sums less than fifty-seven, they (and we) would believe that they are correctly performing addition, and indeed there is no reason to believe otherwise based on the calculations the student has performed thus far. However, as soon as the student encounters a sum greater than fifty-seven he may return ‘five’ as a result of his having quus in mind the whole time instead of plus, leaving both parties utterly baffled. The point is that there are infinite possible rule-interpretations for previously encountered sums. In other words, nothing about the set of previously encountered sums directly determines the application of the specific rule of addition to a given set that has not yet been encountered, and to which the rule in question has not yet been applied. Moreover, it is difficult for either party to identify what went wrong and where exactly it went wrong.

To what then do we appeal when we apply a mathematical rule? For, as Wittgenstein (and anyone capable of performing basic addition) points out, it appears that we are able to do so; there seem to be few cases of radical disagreement regarding arithmetical rules, at least among the ‘mathematically competent’. Putting this aside for the moment, let us examine the semantics of rule-following and the ontological implications of the rule-following paradox.

— Implications of the Rule-Following Paradox

The more obvious implications of this paradox raise problems for the kind of mathematical empiricism which holds that mathematics is somehow derived from experience through some sort of process of abstraction. The paradox suggests that there is nothing we can *directly* extract, abstract, or derive from our finite set of previous encounters with the rule that can force a given interpretation of it such that one grasps and applies the ‘correct’ rule in new cases. Thus, it seems that this simplistic kind of empiricism alone fails to satisfactorily account for mathematical rules.

It may be tempting at this point to give a Platonist justification for rule-following. It seems as though *direct* empiricism alone – that is, appealing to experience, the set of past encounters with and applications of a given mathematical rule – fails to account for successful rule-following. Nevertheless, we successfully apply mathematical rules. Moreover, there is little to no confusion as to *which* rule to apply in new cases. That is to say, there seems to be little application of the ‘wrong’ rule (i.e. quus) among the

mathematically competent. Perhaps, then, the successful application of these rules is possible because these rules exist independently of the person applying the rule, in some ideal sense, and in such a way that a given mathematical agent has access to them in order to successfully apply them. In light of the empirical difficulties brought to light by the rule-following paradox, it is understandable that aspects of this view (or a more nuanced and subtle Platonist view than the simplistic characterization given above) become attractive. However, I wish to argue here that the rule-following paradox actually identifies problematic aspects of a wide spectrum of possible Platonist views of rule-following.

I will argue along with Crispin Wright that Wittgenstein’s rule-following paradox also provides an argument against Platonism, or at least an argument against a Platonist view of mathematical rules. As with many of the objections against Platonism, this argument is largely epistemological in nature. The Platonist view of mathematical rules as characterised by Wittgenstein and more explicitly by Wright is the picture of “rules-as-rails”. Indeed, Wright explicitly calls rules-as-rails “simply a figurative expression of Platonism”⁴. The rules-as-rails conception of mathematical rules is expressed by Wittgenstein in *Philosophical Investigations* §218 and §219 as an objective and agent-independent path to infinity that one has access to upon grasping a given mathematical rule. Wright characterizes rules-as-rails in the following manner :

“rules which somehow reach ahead of us and determine of themselves their every — both actual and counterfactual — proper application”⁵.

Wittgenstein considers the very idea of rules-as-rails as epistemologically problematic, or at the least, suspicious. He and Wright point out that this picture of rules entails some sort of knowledge of a “potentially endless range of cases” with which to accord with any given rule. Thus, anybody competently following rules under the Platonist picture must somehow have access to this infinite set for every rule. Wright considers this to be a dubious epistemological claim at best⁶. Wittgenstein himself is clearly opposed to this view of so-called “rails to infinity”, claiming that “if you use a rule to give a description, you yourself do not know more than you say. If you say ‘and so on’, you yourself do not know more than ‘and so on’”⁷. Here, he is denying that one has the entire set in mind when considering a rule. Thus in ‘novel cases’ – i.e., when applying a rule not previously encountered

4 Crispin Wright, *What is Wittgenstein’s Point in the Rule-Following Discussion?* p. 8
 5 Wright, p. 10
 6 Wright, p. 8
 7 Wright, p. 8

(say, through instruction via exposure to a significant portion of a given mathematical series, e.g., + 2 up to 1,000 as in our initial example) – one runs immediately into the original difficulty. If the mathematical agent does not have an idea of the infinite cases to which the rule applies, then upon each novel case they run into the difficulty of identifying which rule was being employed in previously encountered cases, since every previous case could potentially be an example of an infinite number of mathematical rules (recall plus/quus).

There remains more to be said on this account. However, before proceeding, some additional concerns must be addressed. To the more practically minded, this entire discussion of mathematical rule-following may seem unnecessary. It appears as though one might be able to just explain in explicit mathematical terms or by explicit definition what a mathematical rule *is*. However, this is only possible if the recipient of this explanation has already mastered the meaning of the vocabulary used in the terms of the definition, which is only the case if one has ‘grasped’ the rule, as it were. We might be tempted to say: “when performing the operation + 2, for any natural number, return the natural number two natural numbers greater than the original number”, or something along these lines. Putting aside the epistemological dubiousness of invoking a totality like ‘for any’ in ‘for any natural number’ (in which we encounter the same rules-as-rails difficulty of ‘grasping’ the infinite set of natural numbers), in order for the agent to perform this operation they must already have an understanding of the natural numbers, and an understanding of succession in the natural numbers. Without succession there could be no conception of a natural number directly proceeding or preceding any other, no sort of numeral hierarchy. Succession is *itself* a rule (something along the lines of ‘add one’). It is difficult to imagine the possibility of breaking down rules into understandable parts that do not themselves require the grasping of some other rule. Sooner or later, as Wright points out, in explaining whatever concepts the recipient hasn’t yet understood “we have to hit concepts which are acquired not by definitions and explanations but just by witness of and participation in illustrative practice”⁸. When this happens, we run into the problems already identified in the rule-following paradox.

Even if one accepts the Platonist view and puts aside the difficulty of accounting for the possibility of these rails into infinity, the view continues to be a difficult one to account for. The further difficulty with the Platonist picture of mathematical rules, even if we grant the possibility of access to

an endless range of possible cases, is this: how does one come to grasp and internalize the *correct* rule? If every action can be made out to accord with a rule (recall the plus/quus difficulty) we seem to have no means of saying under the Platonist’s account (as in the empiricist account) how – short of guesswork, as Wittgenstein puts it – one manages to access the *correct* rail to infinity based on prior cases/explanations. Quus is not an ‘untrue’ rule in a mathematical sense, even under a Platonist picture. It is merely not the correct rule expressed by ‘+’. The epistemological difficulty that the paradox helps to identify in the empiricist view persists in the Platonist view, though it takes a slightly different form. The problem is not one of abstracting from experience, but rather knowing which rule-rail, so to speak, is being invoked in a given situation based on past encounters. As Wright puts it, “think of the objectivity of rule-following on the model of the rules-as-rails picture, and you will be completely beggared for any satisfactory account of your ability to stay on track”⁹. An appeal to the immediate inclinations or intuitions to grasp or identify the ‘correct’ rule runs into a similar skeptical problem: how does one know they will not be misled upon further application?

“The idea that rule-following is at bottom a matter of immediate intuitive knowledge — allowing of no further account — opens it to an awkward sceptical challenge: ‘If intuition is an inner voice — how do I know how I am to obey it? And how do I know that it doesn’t mislead me? For if it can guide me right, it can also guide me wrong. (Intuition an unnecessary shuffle.)’ (Investigations 213)”¹⁰.

It may be tempting here to appeal to a set of universally accepted principles, such as the principle of simplicity, for determining the so-called correct rail. For example, quus is in some intuitive sense less simple than plus, it involves a further stipulation. However, putting aside the obvious counterexamples in which what the ‘correct’ rail is in fact less operationally simple than a misinterpretation, these principles are themselves rules of a sort. Consider the principle of simplicity. Short of intuition or some kind of appeal to ‘innate psychological facts’, how is it that one is able to grasp the principle of simplicity? If it is purely through the experience of all past expressions of the rule then this falls prey to the empirical ramifications of the rule-following paradox, and if it is an enduring, ideal, objective principle then it falls prey to the same difficulties discussed above. Even if one dismisses the epistemological difficulties with respect to epistemological access and the grasping of infinite totalities with rules-as-rails, the difficulties with a Platonist conception of rules persist.

8 Wright, p. 78

9 Wright, p. 12
10 Wright, p. 9

— Wittgenstein on Rules

Our mistake, according to Wittgenstein, is in looking for these objective and independent mathematical rules that are in some sense objectively 'true' such that we have direct access to them. What are mathematical rules, then, and how are we able to follow them? Are we forced to give up the position that mathematical rules are in some strong sense objectively true, or express truths about the world? There are many different interpretations of Wittgenstein, perhaps due as much to the unconventional and enigmatic style and form of his later writings as to the complexity of his ideas. I will propose the following view: Wittgenstein is not trying to show that rule-following is impossible, unjustified, or even problematic. Rather, I believe, in identifying the rule-following paradox he is attempting to shift our attention to something often neglected by philosophers: actual practice.¹¹ Wittgenstein calls us to look at what people actually *do*: "Don't think, but look!"¹², he famously advises. Focus on mathematical practice is becoming increasingly popular in philosophy of mathematics for a variety of reasons, which are largely grounded in the increased practical applicability of such theorizing (as opposed to more 'traditional' so-called armchair philosophy) as well as the increased relevance to the field, i.e., to mathematics. Under this view, Wittgenstein is an important precursor to this current trend in philosophy. Furthermore, this view may provide some valuable insight into mathematical instruction and application.

This brings us to the focus on mathematical practice. How can an examination of the *practice* of rule-following help explain it? Wittgenstein seems to ground his view of mathematical rules and rule-following in mathematical practice. He considers the facts about mathematical practice to determine mathematical rules, as well as the normative facts about the way in which they should be followed (i.e. the *correct* application of a rule, how one *ought* to correctly apply a rule). Under this view, the nature of mathematical rules is somewhat different from the commonly held notion of them. First, we will examine Wittgenstein's conception of mathematical rules and how it is that they can be followed in relation to the rule-following paradox, then we will explore implications of this view in both the philosophy of mathematics and in mathematics proper.

For Wittgenstein, mathematical rules themselves are inextricably linked to their application. He grounds his conception of mathematical rules in gen-

eral mathematical practice. He wants to explain the brute fact that we follow rules, so he examines the process of learning rules. According to Wittgenstein, a candidate for rule-learning is trained to behave a certain way. More specifically, the candidate (say, a student) is trained to act blindly¹³ towards all the possibilities of not acting in accordance with a mathematical practice until gradually the student conforms to the norms of practice of a given community. Essentially, here, rule-following is the inculcation of a certain reaction to presentations of certain mathematical problems:

"arithmetical training consists in inculcating in children a certain technique to deploy when presented with situations of the kind discussed here"¹⁴.

The truth of a mathematical rule itself is *established* through empirical regularities, i.e., the agreement of past and present events¹⁵. The 'hardening' of a regularity yields a mathematical proposition. Consider the following:

"I say [to the trainee], 'You know what you've done so far. Now do the same sort of thing for these two numbers.' — I assume he does what we usually do. This is an experiment — and one which we may later adopt as a calculation. What does that mean? Well, suppose that ninety per cent do it all one way. I say, 'This is now going to be the right result.' The experiment was to show what the most natural way is — which way most of them go. Now everybody is taught to do it — and now there is a right and wrong. Before there was not"¹⁶.

Wittgenstein provides us with another helpful example: In order to make a road across a moor, we send people across, see which is the most natural path to take, and then make the road. Right and wrong answers are fixed by the norm; from this we are trained to count and calculate – to follow a rule a certain way. These empirical regularities determine mathematical truth.

It is important to distinguish between the verification of a mathematical hypothesis through empirical means, and the 'hardening' of an empirical regularity into a rule. This is not a kind of direct empiricism in which one must abstract mathematical rules from experience (this would fall prey to the paradox).

"Mathematical truth isn't established by their all agreeing that it's true – as if they were witnesses of it. Because they all agree in what they do, we lay it down as a rule"¹⁷.

¹¹ in accordance with Wright, who holds that Wittgenstein is a Quietist with respect philosophy, and Penelope Maddy, who offers a reading of Wittgenstein on mathematics as 'anti-philosophical', though it is worth noting that there is no agreement among Wittgensteinian scholars regarding attributing this kind of view to him.

¹² Wittgenstein, *Philosophical Investigations* §66

¹³ Wittgenstein, *Philosophical Investigations* §219

¹⁴ Sorin Bangu, *Later Wittgenstein: Philosophy of Mathematics*

¹⁵ Mark Steiner, *Empirical Regularities in Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, p. 3

¹⁶ Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* X, p. 95

¹⁷ Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* XI, p. 107

Nor are mathematical theorems hypotheses checked by experience; rather, they serve as a paradigm for judging experience. ‘ $25 \times 25 = 625$ ’ may be justified empirically (general agreement on results is what justifies a proposition for Wittgenstein) only if what the correct rule is has already been agreed upon, i.e., if the correct ‘ $\times$ ’ multiplication operation is already established. However, when the empirical regularity is ‘hardened’ into a rule, it serves as a paradigm for judging experience : it asserts that if one does not obtain 625, one is not following the rule. The uniformity of the norm and the fixing of the rule allows Wittgenstein, like Kant, to hold a view that mathematics are synthetic a priori.

Essentially, this is a clever shift in epistemological focus from the rules themselves to their practitioners. In light of the ontological and epistemological difficulties in examining rules independently of practitioners, this view avoids commitment to application based on idealized rules in a strong sense. That is to say, it avoids being committed to the idealization of rules through abstraction from experience or through direct access to eternal mathematical truths. Instead, it looks at the application of rules as *technique*, a result of training. This training-based view is attractive not just because it avoids many of the problems in the Empiricist and Platonist views, but also because it opens the possibility for rule-following to be mechanistically accounted for in cognition, like other kinds of training.

We ‘archive’ mathematical norms in the form of empirical regularities to ‘harden’ them into rules with which we can judge experience. That is to say, we are now able to determine whether an individual is successfully following a rule in a given instance. The rule-following paradox served to demonstrate the difficulty in viewing rules as independent of mathematical practice. Getting the ‘correct’ rule, or in other words, having the right ‘rail-to-infinity’ in mind, is difficult to account for. Under this view, however, knowing the correct rule merely amounts to behaving in a given situation in accordance with commonly accepted mathematical practice. This is possible through training, and mistakes in rule-following, such as the one identified in the original example illustrating the paradox ($+ 2$ after 1000), are, indeed, normal under this view. They are corrected through training, through inculcating the trainee to think a certain way, to have a certain *kind* of reaction when presented with that kind of problem (perhaps based on visual cues, context, etc.), and *ignoring* the other possibilities. This contrasts with the Platonist view on a fundamental level : the very idea of a rule is fundamentally different. Rules are not independent; they are *inseparable* from practice and that is how we are able to follow them at all. They

are objective only insofar as they are the consensus, the widely accepted and thus codified norm.

— Implications of this Conception of Rule-Following

Under this view mathematics may seem dissatisfyingly relativistic and subjective. It would seem that empirical regularities are arbitrary and thus that mathematical truth is a matter of convention. Wittgenstein’s writing regarding the nature of empirical regularities is somewhat mysterious, which is unsurprising since he thinks philosophy should be descriptive¹⁸. He holds that it is not the job of the philosopher to *explain* empirical regularities¹⁹. Steiner argues against the view that the later Wittgenstein was a Conventionalist (where all rules would be arbitrary, and, e.g., there could potentially be other possible arithmetic systems) based on the relationship between regularities and rules. This seems only to be the case if the empirical regularities themselves are not arbitrary; a view that Steiner considers Wittgenstein to hold, but provides little argument for²⁰. It is clear, in any case, that there is no evidence that Wittgenstein believed in the possibility of ‘alternative’ empirical regularities, though of course the lack of evidence in this regard does not suffice to defend him from relativism. While it is not clear what his position was, Wittgenstein’s example with the road across the moor would seem to suggest that there *is* an optimal path, as it were, that empirical regularities are somehow determined by the world. One might even speculate that empirical regularities are suggested by psychological facts about mathematical practitioners. However, the focus of the theory is not on the rules, nor indeed on the regularities themselves, but on the practitioners. We have *objective* epistemological access to the knowledge that practitioners are able to successfully apply and follow mathematical rules despite the rule-following paradox, and that there is agreement on these rules based on norms. It seems that this view retains some of the objectivity of mathematics by focusing on the objective facts about practitioners, while avoiding both Platonism and relativistic subjectivism²¹.

One possible interpretation of this position is that mathematical training, the inculcation of a *way of thinking*, the development of technique in the trainee, involves an implicit development of epistemic values (perhaps something along the lines of what Putnam describes in *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, or perhaps basic principles such as the principle of simplicity). This interpretation, however, is by no means forced by the position; the

18 Penelope Maddy, *Wittgenstein’s Anti-Philosophy of Mathematics*

19 Steiner, p. 6

20 Steiner, p. 14

21 Bangu

mechanics of training remain open to discussion and research. However, it is important to note that these principles are themselves rules of a sort, whose truth is established by empirical regularities. An attempt to salvage a traditional conception of objectivity by interpreting these principles as ideally objectively true or as empirically evident in prior experience mathematical rules true would fall prey to the paradox (see above).

This view has some very practical applications in mathematics, specifically in mathematical education. For one thing, it seems that it accounts for the way that we *learn* rules in a much more satisfying way than does a Platonist view of somehow ‘grasping’, or having access to, rules as eternal, independent, objective truths. It accounts for various difficulties one might encounter in learning rules, the process necessary and time required to become a competent rule-applier. Wittgenstein’s idea of training consisting of essentially *blinding* the trainee to incorrect interpretations as a means of inculcating the desired reaction in a given situation (to *correctly* apply the rule) may provide some insight into some of the common confusions and mistakes of children learning arithmetical rules and techniques for following/applying rules. As such, it may be of use in assessing how to correct these (under this picture) essentially interpretative mistakes.

Wittgenstein’s focus on practice and this interpretation of his conception of rule-following also serve to narrow the gap between philosophy of mathematics and mathematics proper. By limiting oneself to the descriptive and focusing on understanding practice, theorization can become much more relevant and applicable to the field in question, in this case potentially serving to dispel some of the apparent philosophical problems with mathematical practice as done by actual mathematicians without seeking to interfere with that practice. Wittgenstein’s claim that philosophy should not interfere with mathematics is what Penelope Maddy calls his ‘anti-philosophical’ stance²². While this may seem philosophically limiting, it calls into question the apparent alternative : a divide between the philosophy of mathematics and mathematics itself seems, practically speaking, to be undesirable due to the relevancy and real-world application and practice of both sides. A focus on practice, this *looking* instead of *thinking*, this rejection of so-called ‘armchair philosophy’ which is becoming increasingly prevalent, may owe something to Wittgenstein.

— Conclusion

I have offered the view that Wittgenstein’s presentation of the rule-following paradox is not intended to call into question the practice of rule-following itself, i.e., to present a skepticism regarding the *possibility* of rule-following. Rather, his intention is quite the contrary; to reject naive Empiricist and Platonist views of rules and rule-following in favour of a view based on mathematical practice; how we use rules, and how we apply rules. This view of rules is meant to be in harmony with mathematics itself and is consistent with what Wright and Maddy hold to be Wittgenstein’s program of descriptive philosophy, in which philosophy does not *interfere* with mathematics, but rather describes and enriches mathematical practice. This view of rules and rule-following may offer insights into the cognitive processes involved in learning rules in the context of mathematical education, and provides some interesting starting points for research into the mechanics of mathematical training. There remains much to be explored regarding the role of rules in mathematics in light of these insights provided by Wittgenstein. For instance, an examination of rules and rule-following in computer science may be interesting in relation to the rule-following paradox and specifically mathematical training. Moreover, there remains much to be said about Wittgenstein’s philosophy of mathematics more generally, of which rules and rule-following make up only a small part. Perhaps further exploration of his ideas will prove equally fruitful.

²² Maddy, p. 55

BIBLIOGRAPHY

Bangu, Sorin. 2015. "Ludwig Wittgenstein : Later Philosophy of Mathematics." *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Kripke, Saul. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language : An Elementary Exposition*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

Maddy, Penelope. n.d. *Wittgenstein's Anti-Philosophy of Mathematics*. Irvine : University of California.

Steiner, Mark. 2009. "Empirical Regularities in Wittgenstein's Philosophy of Mathematics." *Philosophia Mathematica* (17) : 1-34.

Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophical Investigations*. Edited by G.E.M Anscombe. Oxford : Blackwell.

— . 1956 [1978]. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Revised edition. Edited by R.Rhees, G.E.M. Anscombe G.H. von Wright. Translated by G.E.M Anscombe. Oxford : Blackwell.

Wright, Crispin. 2002. *What is Wittgenstein's Point in the Rule-Following Discussion ?* New York : Language and Mind.



TOUTE PHILOSOPHIE EST- ELLE UNE ANALYSE DU LANGAGE ?

Louis-Etienne Villeneuve

39

« Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. »²³

Pour introduire le présent article portant sur Wittgenstein et sur sa critique du langage, il m'apparaît d'abord pertinent de récupérer une distinction faite par le philosophe dans le cadre d'une conférence sur l'éthique présentée en 1929²⁴. Cette distinction sera à même d'explicitier les deux angles d'analyse qui seront ici adoptés pour comprendre et critiquer la conception de la philosophie défendue par Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*.

En ouverture de sa conférence, après s'être excusé pour la qualité de son anglais et pour certaines attentes chez les spectateurs qui risquent d'être déçues, Wittgenstein présente une autre difficulté qu'il considère comme étant le propre de toute conférence philosophique d'une certaine longueur :

Ma troisième et dernière difficulté [...] réside dans le fait que l'auditeur est incapable de voir à la fois le chemin qu'on lui fait prendre et le but auquel celui-ci mène. C'est-à-dire qu'il pensera ou : « Je comprends tout ce que dit le conférencier, mais à quoi diable veut-il en venir ? », ou bien : « Je vois où il veut en venir, mais comment diable va-t-il y arriver ? » À nouveau tout ce que je puis faire est de vous demander d'être patients et d'espérer qu'à la fin vous verrez aussi bien le chemin que ce à quoi il mène.²⁵

Cette séparation entre le chemin et le but n'est pas sans rappeler une autre remarque de Wittgenstein, toute aussi fondamentale, provenant cette fois du *Tractatus* :

Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)²⁶

Suivant ces analogies, l'on pourrait dire que pour répondre à la question : « Toute philosophie est-elle une analyse du langage ? », je prendrai dans ce texte, sans mauvais jeu de style, *le chemin du but*. C'est-à-dire que la voie empruntée par ma démonstration se concentrera principalement sur le but visé par Wittgenstein dans le *Tractatus*, et ce, *dans le but* de montrer que la conception d'une philosophie strictement analytique constitue une vérité définitive uniquement selon l'objectif wittgensteinien qui la commande, qui est de proscrire du langage les questions ne pouvant être répondues à l'aide du monde. En d'autres mots, il sera question ici non pas de mon-

ter l'échelle que nous tend Wittgenstein, mais plutôt de regarder d'en bas l'étage auquel celui-ci nous incite obstinément à accéder. Il sera à partir de ce point possible de proposer une pratique du langage complémentaire à celle soumise dans le *Tractatus*, qui nous fournira des pistes pour réintégrer les questions de l'éthique, du Mystique et du sens du monde au sein de la philosophie.

Ce chemin se divise en trois parties. D'abord, nous reviendrons momentanément sur les objectifs que donne Wittgenstein au *Tractatus* dans son avant-propos et dans quelques remarques ciblées. Ensuite, nous retracerons synthétiquement les éléments théoriques du *Tractatus* qui servent de prémisses et d'appui à la proposition soumise en 4.0031²⁷. Finalement, nous défendrons notre propre conception du langage face à celle soutenue par Wittgenstein, qui est que la philosophie ne peut être limitée à la simple critique du langage, en ce qu'elle est aussi, et gagne à être aussi, une activité indéterminée de délibération.

— I. Le projet du *Tractatus Logico-Philosophicus*

Tel que l'indique Wittgenstein dans son « Avant-propos », l'enquête philosophique du *Tractatus* se résume essentiellement à identifier les limites de l'« expression de la pensée »²⁸, et donc, dans le langage, du dicible et de l'indicible. La remarque 4.0031 doit ainsi être comprise à la lumière du projet large que se donne le philosophe d'étudier la capacité réelle du langage, ou plus précisément, de déterminer ce qui dans la structure même de la pensée autorise ou n'autorise pas la formulation de certains énoncés.

Cette étude, présentée par Wittgenstein comme une série d'éclaircissements concernant l'utilisation correcte du langage, comporte simultanément une dimension critique qui doit être mise en évidence pour saisir la finalité profonde du *Tractatus* et de la remarque à l'étude : il existe, dans la pratique du langage, des formes fautives, qui sont en réalité le résultat de pseudos-propositions et d'utilisations impropres des constituantes de la langue ordinaire. Ce constat se trouve exprimé par Wittgenstein à de nombreuses reprises dans le *Tractatus*, au fil de remarques ayant pour la plupart dans leur mire les philosophes²⁹, et plus particulièrement les métaphysiciens³⁰.

²⁷ « Toute philosophie est « critique du langage » (Mais certainement pas au sens de Mauthner). Le mérite de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle. » *Ibid.*, 4.0031, p. 51.

²⁸ *Ibid.*, Avant-propos, p. 31.

²⁹ « La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. », *Ibid.*, 4.003, p. 51.; « Ainsi naissent facilement les confusions fondamentales (dont toute la philosophie est pleine). », *Ibid.*, 3.324, p. 47.

³⁰ « [...] puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons

²⁴ Conférence donnée à Cambridge en novembre 1929, et consignée dans Ludwig Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique*, trad. de Jacques Fauve, Paris, Gallimard (Folioplus philosophie), 1971.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*..., 6.54, p. 112.

D'une analyse du langage, Wittgenstein aboutit donc à produire certaines prescriptions de nature normative portant sur les manières adéquates et inadéquates de pratiquer la philosophie, prescriptions qui tirent leur force du fond descriptif sur lequel elles sont énoncées. Le *Tractatus* se présente ainsi non pas comme une argumentation qui s'attaquerait de front aux arguments de la philosophie traditionnelle et de la métaphysique, mais plutôt comme une méta-philosophie qui permettrait par ses analyses de balayer d'un mouvement unique les principales entreprises de l'histoire de la pensée en identifiant les emplois du langage qui, au départ même de celles-ci, relèvent de l'erreur, de la confusion et du non-sens.

De telles méprises tiennent en grande partie, pour Wittgenstein, de ce que les langues ordinaires (l'allemand, l'anglais, etc.) « déguisent la pensée »³¹, c'est-à-dire que les conventions tacites qui définissent l'utilisation des langues ordinaires autorisent certains emplois et certaines procédures qui contreviennent à la structure profonde du langage. Ces conventions, issues d'usages contingents, seraient la source pour Wittgenstein d'abus de langage, c'est-à-dire d'un détournement des possibilités réelles de celui-ci, dont l'essentiel de la philosophie serait l'exemple le plus évident. Face à la grammaire superficielle des langues particulières, Wittgenstein propose en ce sens dans le *Tractatus* un socle unique, logique, fournissant une méthode pour débusquer les utilisations fautives et, surtout, pour se prémunir des dérives de la pensée que ces dernières peuvent engendrer. De cette entreprise résulteront deux postulats cruciaux concernant le langage et la philosophie, soit d'abord que seul le monde peut être dit³², soit ensuite que la philosophie, n'étant pas une science de la nature, se doit de limiter son activité à la critique du langage, c'est-à-dire aux dépistages par l'analyse des utilisations erronées que les langues ordinaires peuvent faire de ce dernier.

C'est en permanence ces buts de rectification du langage et de mise à l'écart des réflexions vaines qu'il faut garder en tête lorsque vient le moment de retracer le chemin que présente le *Tractatus*, chemin qu'il importe maintenant d'étudier plus en détails.

— II. L'ontologie et la proposition-image

Pour comprendre comment Wittgenstein parvient à légitimer les conclusions du *Tractatus* portant sur l'exercice adéquat de la philosophie, il est nécessaire de remonter dans un premier temps jusqu'à l'ontologie même

proposée par l'ouvrage, c'est-à-dire de débiter par l'éclaircissement des concepts fondamentaux (faits, états de choses, objets, pensée, image) qui y sont employés. Il deviendra par la suite possible de présenter avec plus de clarté le rapport que Wittgenstein prête entre le langage et le monde.

Pour Wittgenstein, le monde est composé de faits³³, eux-mêmes composés d'objets en interaction. Bien que ces objets (Wittgenstein utilise aussi le terme « choses ») puissent être postulés théoriquement, comme assise finale des faits, ceux-ci ne peuvent être considérés qu'à l'intérieur des formes organisées que sont les faits : ils n'ont, pour ainsi dire, aucune existence autonome des faits qu'ils constituent³⁴. Le fait est la réalisation dans le monde d'une connexion possible d'objets, connexion que Wittgenstein nomme « état de choses »³⁵, l'état de choses est donc une possibilité, et le fait, une possibilité réalisée³⁶.

Le monde se résume en ce sens pour Wittgenstein à « tout ce qui a lieu »³⁷, c'est-à-dire à la somme intégrale des faits. L'ontologie du *Tractatus* soumet ainsi deux frontières fondamentales qui sont celles du monde (ce qui a lieu) et celles des possibilités inhérentes au monde (les connexions possibles d'objets, qu'elles soient réalisées ou non). Ces possibilités pour Wittgenstein sont déterminées, elles sont logiques, elles constituent la « forme » du monde de par le fait qu'elles sont contenues dans les objets mêmes, de manière à ce que « si tous les objets sont donnés, alors sont aussi en même temps donnés tous les états de choses possibles »³⁸. Les possibilités du monde se trouvent en d'autres mots délimitées par les connexions que peuvent réaliser les objets : au-delà de celles-ci, rien n'est possible.

Or, pour Wittgenstein, la pensée et le langage partagent une structure identique à celle du monde. Toute proposition exprime en ce sens une image, une « figuration » (*vorstellen*) d'un état de choses possible, et le renvoi à cet état de choses possible est le sens de la proposition, c'est-à-dire sa signification³⁹. La pensée pour Wittgenstein est le lieu où se situe l'image et le sens, et sa structure correspond à celle du monde : tout comme le monde, sa limite est celle de la possibilité⁴⁰. La pensée est, en d'autres mots, le reflet de la forme du monde.

33 « Le monde est la totalité des faits, non des choses », *Ibid.*, 1.1, p. 33.

34 « Il fait partie de l'essence d'une chose d'être élément constitutif d'un état de choses. » *Ibid.*, 2.011, p. 34.

35 « L'état de choses est une connexion d'objets (entités, choses). », *Ibid.*, 2.01, p. 34.

36 « Ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de choses. », *Ibid.*, 2, p. 34.

37 *Ibid.*, 1, p. 33.

38 *Ibid.*, 2.0124, p. 35.

39 « Ce que l'image figure est son sens. », *Ibid.*, 2.221, p. 40.

40 « La pensée contient la possibilité des situations qu'elle pense. Ce qui est pensable est aussi possible. », *Ibid.*, 3.02, p. 41.

31 enseigné de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte. » *Ibid.*, 6.53, p. 112.
Ibid., 4.002, p. 50.

32 « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie – [...] », *Ibid.*, 6.53, p. 112.

Pour s'avérer, l'image exprimée par la proposition doit être confrontée à la réalité qu'elle tente de « représenter » (*Abbildung*)⁴¹. La proposition vise de la sorte le fait : lorsque l'on tente de déterminer la vérité d'une proposition, l'on compare en réalité son sens (l'état de choses possible qu'elle figure) à ce qu'elle tente de représenter (l'état de choses réalisé, le fait). Qu'elle soit vraie ou fausse, l'image partage avec le monde une même forme, qui est la délimitation des possibles : c'est cette isomorphie qui assure la possibilité même de comparaison entre l'image et le monde⁴².

Ces considérations ontologiques abordées – bien densément – permettent désormais de situer de manière extrêmement précise la place qu'occupe le langage dans le *Tractatus*, soit celle de relai entre la pensée et le monde. La proposition est en ce sens une expression de la pensée visant à la rendre accessible pour la perception sensible (la vue pour l'écrit, l'ouïe pour la parole)⁴³ : elle est une tentative de manifester la pensée. Pour y parvenir, la proposition doit donc retransmettre l'état de choses contenu dans la pensée; elle doit, par le langage, recréer la connexion d'objets qui fonde l'image dont elle est une projection. Cette projection s'effectue à l'aide des noms, c'est-à-dire des éléments les plus simples de la proposition, utilisés pour signifier les objets⁴⁴. Tout comme l'état de choses se décompose en objet, la proposition se décompose donc en noms; et tout comme les objets pour les états de choses, les noms sont inséparables des propositions qui les emploient⁴⁵. La connexion des noms constitue par conséquent le sens de la proposition.

Si l'utilisation du langage était telle que les langues ordinaires puissent s'en tenir, dans la sélection de ses mots, à une telle projection (noms → objets), le langage n'aurait pas pour Wittgenstein à être critiqué : il serait, toujours, une description (vraie ou fausse) du monde. Or ce n'est pas le cas : les langues ordinaires, parce qu'elles sont construites sur des usages contingents, sont en réalité composées de mot et de conventions qui débordent le cadre strict de la logique⁴⁶. Ici intervient dans le *Tractatus* la distinction entre signe et symbole. Pour Wittgenstein, le signe correspond à ce qui, dans

la proposition, est donné au sens (ce qui est écrit, ce qui est prononcé) : il n'est ni plus ni moins que le support matériel dans lequel est circonscrit le langage (les taches d'encre sur le papier, les sons se succédant)⁴⁷. Le mot est ainsi un signe⁴⁸ : il est la forme linguistique qui permet d'accéder au symbole. Le symbole est, pour sa part, extralinguistique (hors de la langue ordinaire), il se situe au niveau de la pensée et du sens : il est le point de liaison entre la proposition et le monde⁴⁹. Wittgenstein dira ainsi que le signe « tient lieu » de l'objet dans la proposition, qu'il en est le « représentant » (*Vertretung*)⁵⁰, et que le symbole est la signification derrière le signe, c'est-à-dire ce qui permet de rapporter le signe à l'objet⁵¹. Cette liaison | **signe** → **symbole** → **objet** | constitue la dénotation⁵².

Ici commence à poindre le problème des langues ordinaires relatif d'abord aux confusions, puis aux abus du langage. Pour Wittgenstein, la production du signe est arbitraire, le signe peut être tel qu'il est ou tout autrement sans que cela n'affecte pour autant la dénotation⁵³ : c'est en réalité l'usage du signe qui permet d'identifier le symbole auquel il renvoie⁵⁴. De ce fait, puisque la liaison entre le signe et le symbole dépend de l'usage, et que l'usage est la résultante dans la langue ordinaire de conventions contingentes, les propositions sont sujettes à de nombreuses confusions du simple fait que la dénotation puisse être équivoque : on dirait, pour simplifier, que la projection de la proposition n'est jamais aussi précise que [*nom* → *objet*], elle se doit toujours de passer dans les langues ordinaires par [*signe* → *usage du signe* → *symbole* → *objet*]. C'est dans cette chaîne étendue que peuvent naître les mauvais usages et les mauvaises interprétations, caractéristiques des travaux en philosophie.

Ainsi, comme le présente Wittgenstein, « il arrive fort souvent [dans les langues usuelles] que le même mot dénote de plusieurs manières dif-

47 « Le signe est ce qui est perceptible aux sens dans le symbole. » *Ibid.*, 3.32, p. 46.
 48 Mais un signe n'est pas nécessairement un mot. Dans la remarque 3.323, Granger utilise par exemple le terme « mot » plutôt que « signe » sans préciser si ce choix en est un de style ou s'il s'agit vraiment d'une nuance employée par Wittgenstein. Il est possible que « mot » réfère dans ce cas particulier à un signe pris dans une langue spécifique, comme « être » ou « to be », la remarque traitant du cas particulier des langues usuelles et non pas du langage logique fondamental. Voir *Ibid.*, 3.323, pp. 46-47.
 49 Wittgenstein emploie aussi le terme expression. « Chaque partie de la proposition qui caractérise son sens, je la nomme expression (symbole). » *Ibid.*, 3.31, p. 45.
 50 « Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. » *Ibid.*, 3.221, p. 43.
 51 « Pour reconnaître le symbole sous le signe, il faut prendre garde à son usage pourvu de sens. » *Ibid.*, 3.326, p. 47.
 52 Il importe ici de signaler que le verbe « dénoter » est employé dans les remarques 3.321, 3.322 et 3.323 autant pour indiquer la liaison du signe et du symbole (3.321), du signe et de l'objet (3.322) et du mot et du symbole (3.323). Il est plausible que cet usage traduise en vérité le lien synchrone qui existe entre le signe, le symbole et l'objet, autorisant ainsi la permutabilité des termes.
 53 On pourrait ainsi substituer sans problème le signe « chien » par « chat », pourvu que l'on sache conventionnellement à quel symbole (et objet) renvoie le signe « chat ».
 54 « Pour reconnaître le symbole sous le signe, il faut prendre garde à son usage pourvu de sens. » ; « Si le signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification ». *Ibid.*, 3.326 et 3.328, p. 47.

41 « Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité. », *Ibid.*, 2.223, p. 40.
 42 « Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité. » *Ibid.*, 2.18, pp. 39-40.
 43 « Dans la proposition la pensée s'exprime pour la perception sensible. », *Ibid.*, 3.1, p. 41.
 44 « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification. (« A » est le même signe que « A ».) » *Ibid.*, 3.203, p. 43.
 45 « Seule la proposition a un sens; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification. », *Ibid.*, 3.3, p. 45.
 46 « La langue déguise la pensée. Et de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme extérieure du vêtement, découvrir la forme de la pensée qu'il habille; car la forme extérieure du vêtement est modelée à de tout autres fins qu'à celle de faire connaître la forme du corps. Les conventions tacites nécessaires à la compréhension de la langue usuelle sont extraordinairement compliquées. » *Ibid.*, 4.002, pp. 50-51..

férentes – et appartienne donc à des symboles différents –, ou bien que deux mots, qui dénotent de manières différentes, sont en apparence employés dans la proposition de la même manière. »⁵⁵ Pour le dire autrement : dans les langues ordinaires, certains signes renvoient à plusieurs symboles (et objets), et d'autres sont utilisés comme s'ils renvoyaient au même symbole, alors que ce n'est pas le cas. Ce déséquilibre constitue une première source rendant nécessaire une activité critique du langage, dont le mandat serait d'éclaircir le sens des propositions sollicitées pour parvenir à la juste expression du monde.

La chaîne [*signe* → *usage du signe* → *symbole* → *objet*] induit qui plus est chez Wittgenstein un autre problème, cette fois-ci beaucoup plus fondamental, qui est celui de la formulation de « pseudo-propositions », formulation qui relève non plus seulement de la confusion, mais bien de l'abus de langage. Si le sens de la proposition est l'état de choses qu'elle figure, et que les signes qu'elle emploie pour ce faire doivent renvoyer à des symboles pour viser des objets du monde, l'utilisation de signes sans symboles (et donc, sans objets) ne peut produire de véritables propositions. Le signe peut en ce sens duper, du fait qu'il possède une signification dans certains usages (lorsqu'ils réfèrent à un symbole) alors que dans d'autres, il *semble* seulement en posséder une : « Ainsi 'Socrate est identique' ne dit rien, parce que le mot 'identique' n'a pas reçu de signification en tant qu'*adjectif*. »⁵⁶

Les propositions employant des signes sans symbole sont donc dépourvues de sens (*Unsinnig*) : elles ne disent rien du monde, elles sont des « pseudo-propositions ». Cette distinction ne s'arrête toutefois pas pour Wittgenstein aux signes possédant une signification dans certains usages tout en étant dépourvus dans d'autres : elle permet en réalité de rejeter toutes les propositions qui incluent des signes voulus comme des renvois à « un hors du monde » (ce que Wittgenstein qualifie de « transcendantal »), que ce soit concernant le sens du monde⁵⁷, le Mystique⁵⁸, le scepticisme⁵⁹, l'éthique ou l'esthétique⁶⁰. Sur cette même base s'opère la critique de la métaphysique et de la philosophie elle-même :

La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions

55 *Ibid.*, 3.323, pp. 46-47.

56 *Ibid.*, 5.4733, p. 83.

57 « Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive; il n'y a en lui aucune valeur [...] », *Ibid.*, 6.41, p. 109.

58 « Comment est le monde, ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent. Dieu ne se révèle pas dans le monde. », *Ibid.*, 6.432, p. 111.

59 « Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions. », *Ibid.*, 6.51, pp. 111-112.

60 « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose.), *Ibid.*, 6.421, p. 110.

de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie –, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte.⁶¹

Le chemin retrouve ici, à terme, le but. Parce qu'elles n'expriment pas une image du monde, la majorité des propositions philosophiques ne peuvent être débattues comme vraies ou fausses; ces dernières ne possèdent ni valeur de vérité, ni fausseté, parce qu'elles ne peuvent être comparées aux faits qui composent le monde – elles n'ont, en somme, aucun sens⁶². Dès lors, deux voies demeurent disponibles pour l'emploi du langage à des fins de connaissance : la description du monde, qui est le domaine des sciences de la nature⁶³, ou encore la clarification logique des pensées et des propositions, selon que :

Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claire les propositions. La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.⁶⁴

Désormais, il devient possible de saisir dans son plein sens la remarque 4.0031, indiquant que « Toute la philosophie est une critique du langage »⁶⁵. Pour ne pas être une science de la nature (ce qui enlèverait l'utilité même du signe « philosophie »)⁶⁶, la philosophie se doit pour Wittgenstein de se confiner au domaine qui échappe à la pratique de la science, qui est celui *de la signification* et *de la non-signification* des propositions visant les faits; par conséquent, la philosophie se devrait, suivant les conclusions du *Tractatus*, d'être limitée aux opérations de tri des « pseudos-propositions » et à l'éclaircissement de ce qui est dit, comme de ce qui peut l'être, au sein du langage.

Pour le reste, « il faut garder le silence »⁶⁷

61 *Ibid.*, 6.53, p. 112.

62 « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. », *Ibid.*, 4.003, p. 51.

63 « La totalité de propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature). », *Ibid.*, 4.11, p. 57.

64 *Ibid.*, 4.112, p. 57.

65 *Ibid.*, 4.0031, p. 51.

66 « La philosophie n'est pas une science de la nature. (Le mot « philosophie » doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous des sciences de la nature, mais pas à leur côté). », *Ibid.*, 4.111, p. 57.

67 *Ibid.*, 7, p. 112.

III. La philosophie comme délibération indéterminée

C'est en réponse surtout à la conclusion du « taire le reste » que j'aimerais ici esquisser une critique du *Tractatus*, critique visant non pas directement son chemin, mais plutôt son but. Un peu à la manière de Wittgenstein, j'emprunterai pour ce faire la voie non pas de la contestation directe des éléments théoriques proposés par l'ouvrage (par exemple : « le monde est-il réellement composé de faits ? », « la proposition est-elle vraiment une image ? »), mais plutôt celui de la sous-détermination de cette théorie par sa finalité, sous-détermination pouvant être quelque peu modifiée en adoptant d'autres buts et en proposant une variante ontologique qui saurait mieux leur correspondre.

Pour bien comprendre la nature de cette critique, il importe toutefois d'apporter une nuance qui permettra d'éviter de laisser croire du *Tractatus* quelque chose que Wittgenstein n'a pas écrit, et probablement n'a pas pensé. Si Wittgenstein exhorte une certaine manière de philosopher au silence à la fin du *Tractatus*, cette conclusion n'indique pas pour autant quelle importance le philosophe attribue véritablement à ces domaines qu'il faut taire. Son analyse portant sur les capacités effectives du langage, la conclusion en est pour ainsi dire une se bornant au « dicible » ; elle ne doit pas être interprétée comme une dévaluation des domaines de l'éthique, de l'esthétique ou du Mystique⁶⁸, mais plutôt comme une mise en garde face à l'impossibilité de les traduire au moyen du langage. En partant de ce point, il serait légitime d'énoncer que la question de l'expérience, par le sujet individuel, de ces domaines, n'est pas réellement tranchée par le propos du *Tractatus* : elle reste, au minimum, une possibilité ouverte.

Ces domaines sont-ils, partant de cette idée, absolument indicibles ? Je défendrai ici que s'ils le sont peut-être au regard d'une entreprise cherchant des *vérités intangibles et définitives* – pour reprendre la citation employée en ouverture de la présente dissertation –, cette recherche n'est en vérité pas *obligatoire* pour l'activité philosophique qui peut aussi être, tout à l'inverse, une tentative indéterminée de recherche de sens. Ma critique tiendra pour l'essentiel d'une vision différente de la signification et d'un rapport différent face à l'exigence de vérité dans le domaine du langage que ceux sur lesquels s'appuient Wittgenstein, ce qui implique d'abord un bref retour sur ceux-ci.

Pour Wittgenstein, les propositions sensées le sont en ce qu'elles peuvent

être comparées au monde, de manière à pouvoir en établir la vérité ou la fausseté. La définition que donne Wittgenstein de la signification est de ce fait mondaine : la signification est ce que la proposition ou la pensée tente de refléter du monde, reflet qui est assuré par l'isomorphie de leurs structures. Wittgenstein défend donc que la confirmation ou la non-confirmation de la proposition sont des conditions nécessaires à la signification, et donc, qu'il est nécessaire au langage de référer au monde.

Or, ce fil de réflexion – et l'insatisfaction qu'il peut laisser – tient précisément d'une définition de la signification qui est postulée par Wittgenstein à l'intérieure et à l'aide de la théorie qui s'appuie simultanément sur elle, et ce selon l'objectif évident de tracer une démarcation claire et *facilement identifiable* entre le sensé et l'insensé. On pourrait en ce sens dire que c'est surtout parce que Wittgenstein conçoit les propositions du monde comme étant les seules propositions sensées que la signification est mondaine, tout comme c'est parce que la signification est mondaine que les propositions sensées sont pour Wittgenstein celles du monde. En sortant momentanément du chemin du *Tractatus*, on peut toutefois voir apparaître bien d'autres moyens de considérer la signification, dont celui, duquel la simplicité ne doit pas masquer la validité, qui est de diviser la signification entre ce qu'exprime le locuteur et ce que comprend celui qui reçoit.

49

Ce chemin n'est évidemment pas celui de mise chez les logiciens, en ce qu'il ouvre la possibilité d'une signification floue et, plus fondamentalement, d'un relativisme de la signification (chacun comprend différemment sans que l'on puisse véritablement déterminer quelle signification est la bonne). Un tel problème est ici toutefois celui d'un pas franchi trop rapidement : les propositions qui concernent le monde doivent toujours être, en conservant la démonstration de Wittgenstein, interprétées par l'entremise du monde ; leur sens (ce qui est exprimé, ce qui est compris) dépend de la sorte toujours de ce que ces propositions tentent de traduire de la réalité, et leur confirmation peut bel et bien se réaliser par la confrontation entre leur figuration et le fait qu'elles visent. Que l'un dise et que l'autre comprenne séparément, lorsque vient le temps de parler du monde, n'établit de la sorte aucune véritable distinction pratique face au propos défendu dans le *Tractatus*.

La définition « divisée » de la signification trouve son utilité plutôt lorsque vient le moment de traiter des propositions qui ne parlent pas du monde. Ici s'ajoute une autre définition possible de la signification (une troisième) et un concept non-tractarien, que je nommerai ici simplement « contexte ».

68

Wittgenstein dit en ce à la fin du *Tractatus* : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. », *Ibid.*, 6.522, p. 112.

En admettant l'ontologie tractarienne présentant le monde comme la totalité des faits, il me semble nécessaire d'ajouter une considération supplémentaire pour comprendre la signification dans un autre sens que celui d'une image reflétée du monde. Cette considération débute par un constat, celui que tout individu traite tout au long de sa vie avec une somme non exhaustive des faits, et donc que toute vie est en quelque sorte un « contexte » dans lequel l'individu se situe, comme un ensemble défini à l'intérieur du monde intégral de la totalité des faits. Dans ce contexte, qui est malgré tout le résultat des possibilités inhérentes au monde, peuvent se former des significations qui ne sont pas des images des faits, mais plutôt des intuitions propres à la spécificité du contexte vécu par l'individu, c'est-à-dire à ce qui fait de ce contexte un « monde unique à l'intérieur d'un monde partagé ». Ces significations sont, je serais même prêt à dire, des compréhensions *erronées et biaisées* qui ne reflètent pas le monde, mais plutôt le résultat étonnant d'un contact défini avec un nombre limité de faits.

Ces significations sont d'un sens *profond*, en ce que l'individu les vit comme étant *profondément siennes*; elles ne sont toutefois pas entièrement étrangères à la logique, ni simplement psychologiques, en ce qu'elles ont pour condition de possibilité les faits eux-mêmes qui forment le monde intégral. L'éthique, l'esthétique, le sens du monde et le Mystique (pour reprendre les divisions wittgensteiniennes) doivent être considérés comme des expériences limites du contexte par l'individu; en ce sens, on pourrait dire qu'elles ne sont pas « hors du monde », comme le propose Wittgenstein, mais qu'elles sont à l'inverse contenues dans l'énorme diversité des contextes spécifiques qui sont, précisément, des conséquences du monde vécu.

L'essentiel du problème se rapporte ainsi, si l'on accepte ce qui est proposé précédemment, à savoir si de telles significations profondes peuvent être dites ? Ici un moyen de répondre, que certains pourraient employer en récupérant Wittgenstein, serait de dire que peu importe la position qu'occupent ces significations (qu'elles soient extramondaines ou intramondaines), ces dernières peuvent tout au plus être montrées à travers les propositions, mais non dites. Je pense pour ma part que la distinction wittgensteinienne entre « dire » et « montrer » ne devrait pas ici être reprise en ce qu'elle est fortement teintée de l'idée d'un indicible montrable opposé à une signification mondaine⁶⁹, et donc, que le « montrer » de Wittgenstein ne peut en réalité renvoyer au contenu d'un contexte qui est lui aussi mondain.

Toutefois, que le contexte soit mondain ne signifie pas pour autant qu'il soit

dicible au sens de la terminologie wittgensteinienne. Parce que le contexte est spécifique à l'individu, ses significations profondes ne peuvent être communiquées par le moyen d'une dénotation, comme c'est le cas lorsque les individus parlent du monde intégral. Mais simultanément, parce que les contextes sont issus d'un même monde, qu'ils sont le résultat de possibilités logiques inhérentes à celui-ci, les significations profondes ne peuvent être entièrement étrangères les unes aux autres. Pour le dire de manière imagée : elles sont les rumeurs d'un même monde.

La définition « divisée » de la signification se révèle ici un chemin utile pour justifier un dire philosophique qui ne se limiterait pas à l'unique critique du langage, mais aussi à une mise en commun, certes floues, mais non complètement insensée, des différentes expériences limites que sont les contextes. Sans limiter la signification des propositions au monde lui-même, et donc à des enjeux de vérité/fausseté, l'on pourrait dire que le langage peut tout aussi bien être un outil de délibération indéterminée visant à éclaircir chez l'individu le contexte dans lequel il se situe. L'important ici ne serait donc pas que les propositions soient attestables ou réfutables en regard d'un fait du monde, mais plutôt qu'elles servent à l'individu à mieux saisir son expérience propre, que ce soit en les exprimant à quelqu'un d'autre (locuteur), ou en les investissant de ses propres significations profondes pour tenter de comprendre ce que l'autre tente d'exprimer (receveur). C'est ce qui est entendu ici par délibération (échange) indéterminée (dont la structure n'est pas fixée préalablement par des enjeux de vérité).

De ce point de vue, que des termes comme « bon », « bien », « Dieu » soient sollicités pour exprimer ces expériences importe peu, puisque l'important est ce que le locuteur éclaire de son contexte en s'exprimant (même imparfaitement, même sans figuration représentative) tout comme ce que le receveur éclaire du sien en essayant de comprendre, tous deux en sollicitant leurs propres significations profondes. L'œuvre la plus cryptique, la plus métaphorique, peut ainsi dans ce domaine (non pas celui d'une vérité ou d'une fausseté mondaine, mais celui d'une compréhension contextuelle) posséder une signification profonde et constituer une utilisation adéquate du langage, pourvue qu'elle ne soit pas employée avec l'intention ou les attentes d'être vérifiable de par le monde.

On le comprend ici, la définition « divisée » de la signification n'est pas subordonnée à l'exigence que l'on soit capable de prouver que ce qui est exprimé chez l'un est exactement ce qui est compris chez l'autre : cette exigence ne peut que mener à une position similaire à celle de Wittgenstein,

69 « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. », 6.522, p. 112.

limitée à la référence commune qu'est pour les individus le monde qu'ils partagent. Mais cette exigence de vérité *n'est pas une nécessité absolue*, si l'on conçoit la philosophie selon un autre objectif que celui de Wittgenstein, qui est, rappelons-le, d'évincer du langage ce qui ne peut être confirmé par le monde : l'on dirait ici que le langage peut être aussi un moyen imparfait de discourir sur le propre. L'acceptation des contextes comme des frontières infranchissables dans leur intégralité, mais issues malgré tout d'une source commune (le monde) qui leur assure une parenté, vient en ce sens légitimer l'utilisation d'une philosophie fondamentalement floue; une philosophie dont le fonctionnement ne serait pas celui de la recherche de vérités définitives pour tous, mais plutôt celui d'une recherche, par l'entremise de l'autre, d'une meilleure compréhension de la spécificité de son propre vécu, ou pour récupérer la métaphore centrale à cette dissertation, de son propre chemin.

— Conclusion

À l'avant dernière remarque du *Tractatus* (6.54), Wittgenstein indique que les propositions présentées dans l'ensemble de l'ouvrage, bien qu'elles soient dépourvues de sens, peuvent malgré tout être comprises et de ce fait, être *un moyen*⁷⁰. Une telle citation se révèle ici plus qu'à propos, si l'on considère ce qui a été proposé dans cet article en réponse aux conclusions tractariennes : on dirait ainsi que la signification semble être, au fondement même du projet du *Tractatus*, non pas seulement une question de représentation du monde, mais bien une question de ce qui *peut être compris*, par le lecteur (receveur), des propositions non-mondaines que *tente de communiquer* Wittgenstein (locuteur).

D'une philosophie voulue strictement comme analyse du langage, il apparaît ici tout au contraire nécessaire que soit conservée une philosophie conçue comme une recherche de signification réciproque par laquelle, sans peut-être entièrement faire l'objet d'une compréhension totale, les propositions parviennent à créer des passerelles entre les sujets communiquant. Toujours suivant la métaphore de l'échelle proposée par Wittgenstein, l'idée serait ici de conserver les propositions non-mondaines comme des outils de *cheminement* mutuel, fournissant des passages qui ne requièrent pas nécessairement, une fois franchis, que soit abandonner les moyens pris pour y parvenir.

Un argument, en somme, pour une philosophie qui ne serait pas seulement celle du dicible, mais aussi celle du saisissable - une philosophie de délibération indéterminée.

BIBLIOGRAPHIE

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conférence sur l'éthique*. trad. de Jacques Fauve. Paris, Gallimard (Folioplus philosophie), 1971.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. de Gilles Granger. Paris, Gallimard, 1993.

70

« Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen - en passant sur elles - ils les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) » *Ibid.*, 6.54, p. 112.



03

THE TYRANNY OF OBJECTIVITY : A CASE STUDY IN INFERENCEAL STATISTICS

David Rattray

"Surely, God loves the .06 nearly as much as the .05"
Rosnow & Rosenthal

55

— Introduction

On July 4th 2012, CERN — the European Organization for Nuclear Research — announced that they had discovered the Higgs boson, a particle predicted to exist by the Standard Model of particle physics. While a tremendous feat in itself and the result of over half a century of efforts, the finding was soon criticized for its statistical methodology. CERN's scientists inferred the Higg's existence using a frequentist model, which many think is unjustified. Some go so far as to call it poor practice⁷¹. This illustrates both the fundamental importance of inferential statistics in our scientific practices, and its problematic standing. This essay proposes a case study of the 'standard'⁷² frequentist model — testing for significance with p-values — used in a wide range of fields (physics, economics, biology, neuroscience and pharmacology, for instance). The title of this essay — inspired by Paul Feyerabend's seminal *Against Method* — should be telling : I argue that testing for significance postures as an objective measure, but fails to uphold this claim. Specifically, it is informed by value-laden assumptions, which sometimes leads to harmful scientific practices — ignoring, as it were, possibly valuable data. First, I outline a frequentist framework and its origins. Second, I draw on Hilary Putnam's argument against a fact/value dichotomy to criticize frequentism's methodology. Finally, in line with Thomas Kuhn's notion of incommensurability, I argue that it is in many cases a paralyzing tool that stunts healthy scientific progress.

— Objectivity and Frequentism

'P-value Frequentism' (henceforth referred to as frequentism) is motivated by the idea of testing a certain hypothesis against observed evidence to measure its likelihood, and consequently, the significance of our evidence. The more improbable the occurrence of evidence E , compared to the set of possible evidence within the same framework, the more E speaks against our hypothesis H_0 . If we set H_0 to be the null hypothesis (the hypothesis that our particular parameter $\theta = 0$), then our evidence is working against this assumption; an unlikely enough event disproves the null, as "either an exceptionally rare chance has occurred, or the theory is not true"⁷³. P-values p are degrees of significance, and are obtained by comparing a hypothesis $H_1 : \theta \neq 0$ to H_0 . The parameter has a *significant effect* — justifying by disproving — just in case it falls on the tail ends of the normal distribution of possible events described by H_0 . Thus, we quantify p as

the probability of observing a more extreme/unlikely event under the null than what is actually observed. Specifically, we get⁷⁴ :

$$A) \quad p = p(\| z(X) \geq z(x) \|)$$

Where $z(x)$ is the standardized measure that tracks the discrepancy of data x_i from a normal distribution of the null θ_0 , given by :

$$B) \quad z(x) = \left(\frac{1}{N} \sum_{i=1}^N x_i - \theta_0 \right) / \sqrt{N \cdot \sigma^2}$$

Where N is the aggregate tested population, x_i the specific datum and σ^2 the variance, assumed to be known.

This is illustrated graphically by a normal curve. The area under the 'tail-ends' of the curve represent the evidence x_i that demonstrates significant effect against the null (*Fig. 1*).

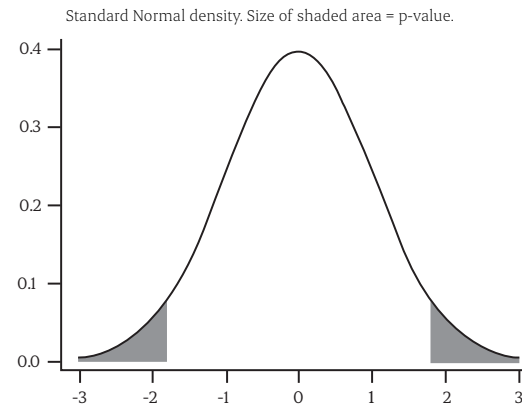


Figure 1 :
The p-value of hypothesis for observed data $x = 1.8$, illustrated by the shaded areas.

By the Central Limit Theorem⁷⁵, we assume that most populations of scientific interest can be modelled with a normal distribution, thereby extending the scope of p-value testing to most fields. Conventionally, the threshold of significance is set at $p = 0.05$ (5%), which is said to be significant; 0.01 is very significant, and so forth. In other words, p-value testing justifies an inference from data to theory by falsifying the likelihood of the null hypothesis. The mathematical structure is therefore *asymmetrical* : on the

⁷⁴ A reader unfamiliar with statistics should not be worried, these equations aren't central to my argument. I include them for two reasons. First, for the proper breadth of the exposition : the foundations of frequentism are mathematical. Second, to best understand the nature of scientific inference : frequentism (and statistical inference in general) is grounded in a probabilistic framework. This entails that findings using statistical inference are far from certain. At best, they are likely.

⁷⁵ The Central Limit Theorem states that most distributions can be equated to, and analyzed with, a normal distribution. This is an extremely strong theorem : most empirical data behave according to a single (simple enough) pattern. For more, see : Dudley, R.M. *Uniform Central Limit Theorems*, Cambridge Studies in Advanced Mathematics, Cambridge University Press, 1999.

⁷¹ O'Hagan, T. "Posting on the statistical methods used in the discovery of the Higgs Boson, made via the email list of the International Society for Bayesian Analysis" ISBA, 2012.

⁷² I use 'standard' here purely as a descriptive term, as frequentism is the statistical method of choice in most current scientific work.

⁷³ Fisher, R.A. "Statistical Methods and Scientific Inference". New York : Hafner, 1956 (Reprinted 2012). p. 39.

one hand, to fall short of $p = 0.05$ doesn't warrant one to infer that the null is true, as the facts simply failed to disprove it (lack of evidence is not evidence of lack). On the other hand, a significant result $p \leq 0.05$ speaks heavily for the rejection of the null.⁷⁶

Historically, the pioneers of frequentism — Jerzy Neyman, Egon Pearson and Ronald Fisher — were influenced by Karl Popper's school of thought, and jointly by an objective, nomothetic goal of establishing natural laws⁷⁷. Popper's central project was to demarcate science from pseudo-science through a criterion of falsifiability. On his view, a theory is scientific just in case it can be proven wrong by possible empirical observations⁷⁸. We find this on a smaller scale in frequentism. Indeed, p-value testing makes use of Popper's same criterion of demarcation, as the null can be disproved (falsified) by possible results. However, unlike Popper, the frequentist framework functions inductively. It seeks to justify the jump from observation to theory by induction, which provides scientists with a tool to construct theories. In contrast, Popper's sought to classify theories as scientific and non-scientific with his criterion of falsifiability.

P-values partition data into 'significant' and 'insignificant' evidence. Just as Popper's methodology assigns greater epistemic authority to 'science', the same can be said of frequentism. For Frequentists, significant results gain authority on two counts : they track a 'causal relationship' between a parameter and the world, and (by extension) they track something objective. In effect, frequentism underlies the aim of *describing the world as it is*, 'mind-independently', or untainted by human values⁷⁹. The correlative structure of frequentism — that it is a function of the ratio of different quantitative measures — presumably tracks facts about the world without human bias, thus producing a descriptive account of how they interact. This is a case of the 'Value-free Ideal'. Science, on this view, should never deal with values — products of our beliefs, cultural backgrounds, social institutions and the likes—as they weaken its integrity and claims to knowledge (we will have to define values more precisely). Quantification and measurement (e.g. frequentism) are the prime tools to obtain this, as the mechanical nature of mathematics eclipses scientists' biases.

— Values as inherent to our worldview

It is unclear if the value-free ideal is a justified position. It has come under heavy fire since its inception, and several of these arguments bring to light important shortcomings of significance testing.

Putnam's argument against a fact/value dichotomy is particularly enlightening: his central thesis, in *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, is that fact and value cannot be disentangled because "normative judgments are essential to the practice of science itself"⁸⁰. These 'epistemic values' regulate, frame and enable our scientific practices in meaningful ways. For instance, criteria of simplicity and beauty, in mathematics, classify better and worse methods of proof. Famously, Occam's Razor is used to measure the value of a theory—*better* theories make the same predictions as their rivals, but with fewer ontological entities. Used together to evaluate theories and predications, these criteria aren't themselves 'facts', nor are they 'objective'. Rather, they are agreed upon norms about what makes a knowledge proposition valuable, and are generated from a historically informed vision. Further, they are inextricably linked to our process of observing the world we inhabit; they cannot be justified externally—i.e. from a 'view from nowhere'—as we "see [the world] through the lenses of those very values".⁸¹

Putnam argues that objectivity shouldn't be equated with a *pure description* of the world. Epistemic values, at the very least, are inherent to our worldview. In fact, he goes a step further to claim that ethical values are arguably just as entangled as epistemic ones: thick ethical terms, terms that simultaneously provide a description *and* an ethical judgment about the world, are bound to be a part of our scientific vocabulary, as they are part of our 'factual' vocabulary. Putnam doesn't believe this detracts from our claims to 'objectivity' proper—we can still speak of a mind-independent world. Nonetheless, he argues that we ought to be aware of this property, and mitigate our resulting metaphysical views in consequence⁸². The force of these two arguments applies directly to the purported 'factual objectivity' of p-value significance, because its structure is symptomatic of both overt epistemic values and covert ethical values.

76 Sprenger, J. "*Bayesianism vs. Frequentism in Statistical Inference*", Tilburg Center for Logic and Philosophy of Science, Tilburg University, 2013.

77 *Ibid*, p. 8.

78 Popper, K. "*Conjectures and Refutations*", Psychology Press, 1963 (Reprinted 2002).

79 It is helpful to contrast the Bayesian school of thought to better flesh out this point : Bayesian statistics inform the degrees of belief of the researcher in a certain course of action, justifying one decision-making procedure over another. At hand, then, is something 'subjective' (belief). Frequentists like to compare themselves to this, as the mathematics they use only quantify over hypotheses, which are said to be informed by objective facts, or at least abstract from one's personal bias.

80 Putnam, H. "*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*", Harvard University Press, 2002, p. 30.

81 *Ibid*, p. 33.

82 For instance, our commitment to realism is affected.

The obvious candidate to demonstrate unwarranted objectivity is the idea of a ‘significant’ threshold, the $p = 0.05$. This threshold, first exemplified in Neyman-Pearson’s frequentist framework⁸³, lacks the kind of deductive/inductive proof or justification that we would expect from a truly objective criterion (or mathematical criterion, at that). Indeed, the main justification for a 0.05 threshold offered by Fisher is the frustratingly vague notion of an ‘extremely low chance’ of occurrence under θ_0 . While it certainly tracks something objective inasmuch as represents a certain subset of observed evidence, it is unwarranted to call this ‘significant’ in a purely descriptive sense. Doing so is to assign epistemic value beyond the scope of the data. It is an arbitrarily chosen measure, and we wouldn’t lose much (if anything) in opting for a .04 or .06 threshold instead. We could bite the bullet and admit ‘significance’ to be an epistemic value which is the product of scientific convention, and most proponents of frequentism don’t see a fault in this. These epistemic values are indeed useful to our scientific practices. This would certainly take away from the force of significance testing as a mark of epistemic authority, but we would maintain a fairer representation of what we mean by objectivity. However, as I will argue in section IV, this isn’t the case in practice, as the .05 threshold is used as a necessary condition for being published in prestigious journals, and epistemic authority is unjustly leveraged.

Alternatively, the frequentist camp can retort that even if absolute objectivity is impossible, their mechanism provides a bias-free method, because quantifying likelihood of a hypothesis doesn’t entail personal beliefs about the experiment. This is the ‘next best option’ in one’s quest for objectivity, as freedom from ‘contextual values’ — values derived from political, social, moral and cultural views — is salvaged. But there is strong evidence in favor of the ‘sample space dependence’ of frequentist approaches⁸⁴, which undermine this claim. Particularly, two objections can be made.

Mathematically, p-value frequentism is vulnerable to Lindley’s Paradox⁸⁵. In short, the larger the sample size, the smaller the discrepancy from the null needs to be in order to register a ‘significant effect’ that reaches the 0.05 threshold. This is particularly pervasive, as generally a larger sam-

ple size assigns greater power to the inference made, as it represents the world more authentically. This entails that the results of the experiment are vulnerable to the intentions of the researcher, as the size of the sample depends on said intentions. For instance, one could keep sampling until the .05 threshold was reached. Known as ‘p-hacking’, this is a notoriously widespread problem in the scientific community^{86 87}. Interestingly, this problem mostly disappears should one adjust the significance threshold as one’s sample size increases. A likelihood ratio test (alluded to in fn. 4) accomplishes this. It increases or decreases the significance threshold as the experiment’s sample size fluctuates, and Lindley’s paradox vanishes.

On a philosophical level, the significance of one’s experiment depends on the data that could have been observed, but wasn’t. Indeed, because p-values are obtained from the strength of certain datum but not others, we must ask what would happen if the experimental conditions were different. This arises, for instance, when an inaccuracy in our measurement tools is detected. This inaccuracy needn’t concern the scope of particular data to be problematic, as the possibility of observations different *in kind* affect the significance of the experiment. Worse still, the possibility of different data affects the intentions of the researcher: would she have pressed on with the experiment if her data was substantially different?⁸⁸ As these intentions are informed and produced by the psychological particulars of the researcher, contextual values lurk in the backdrop of frequentist testing. Thus, on this view, frequentism’s presumed lack of bias is substantially weakened, and their claims to objectivity follow suit.

— Incommensurability and Frequentisms’ Tyrannical Rule

This final section examines the consequences of the frequentist school’s widespread, standardized usage across scientific fields. I claim that p-value significance testing hinders the incommensurable nature of science as understood by Thomas Kuhn, and fuels the continuing reign of a certain type of paradigm, one which is ultimately harmful to our pursuit of knowledge.

Kuhn, in *The Structure of Scientific Revolutions*, proposes that science functions in terms of traditional science leading to scientific revolutions — paradigmatic shifts that re-conceptualize fundamental terms of a paradigm such that the new order cannot be intelligibly understood in terms of the

83 In the process of tailoring Neyman-Pearson frequentism to scientific practice — modulating it so as to test hypothesis’ instead of decision-making procedures — we lost the insight that the 5%, or 1%, threshold is not set in stone, and should be derived from a likelihood ratio test $T(x)$ that accounts for the specifics of a given experiment. Instead, the 5% slowly became quasi-dogmatic.

84 Reiss, J. & Sprenger, J. “Scientific Objectivity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

85 Its details are omitted, as its technicalities need not concern us. However, calling it a paradox is somewhat misleading. Lindley’s paradox is actually a fundamental disagreement between the Frequentist and Bayesian approach : in certain situations, given the same data, the Frequentist and the Bayesian prescribe contrary conclusions (where the Frequentist accepts, the Bayesian rejects it).

86 ‘Stoppage rules’, as they are called in the literature, are rules that hope to prevent this. For an in-depth discussion, see Sprenger (2013) and Mayo and Kruse (2001).

87 This replication crisis is at its worse in the field of social psychology. See: Ioannidis, J. *Why Most Published Research Findings are False*. PLoS Med. 2005 Aug, 2(8): e124. DOI: 10.1271/journal.pmed.0020124.

88 Reiss, J. & Sprenger, J. “Scientific Objectivity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

old one⁸⁹. In other words, science functions under a certain orthodoxy, until a revolution forces the construction of brand new frameworks. This is similar to a *Gestalt* shift of perception, or seeing something afresh in a completely different light⁹⁰. The components of the paradigm as a whole are understood in inherently different terms (terms of a different *kind*).

Paradigm shifts can be understood in terms closer to philosophy of language : incommensurability is a particular subset of the lexical taxonomy, or conceptual scheme, of a linguistic community being *untranslatable* to another linguistic community⁹¹ (Kuhn 1990). A linguistic community — say, a certain subset of a scientific field — adheres to certain agreed upon rules that allow their ‘language-game’ to function properly. This entails specific taxonomies, or conceptual schemes, that are proper to their community, which emerge from their shared history, goals, axioms, and so forth. A taxonomy classifies terms/beliefs in kinds by the force of a certain conceptual scheme, with their own definitions and mechanisms (e.g. an *X* is of kind *Y* under taxonomy φ). These taxonomies are necessary to facilitating and enabling one’s practices. In the case of scientific communities, they allow researchers to focus their energy on further prospects (informed and justified by their shared conventions) without having to constantly reaffirm the foundations upon which they stand. This entails that to capture and understand the full extent of a proposition in φ , one must understand (‘speak’) the φ -language. A community shares “a particular operating mode of a mental module prerequisite to having beliefs, a mode that [...] bounds the set of beliefs it is possible to conceive.”⁹² In effect, paradigm shifts are shifts in cognitive modules that frame and perceive the world in a certain way (at a community level), and certain cognitive modules are mutually exclusive, such that discourse between them is impossible.

Kuhn’s notion of paradigm shifts is both a descriptive and a normative claim : on the one hand, he defends his view with historical evidence of scientific revolutions⁹³; on the other hand, he argues that this ought to be the distinguishing feature of science, and that scientific progress is best pursued via this ‘paradigm-shift’ structure. Incommensurability, on his view, is a necessary condition to the good practice of science. Indeed, this follows from his larger view that knowledge grows with the speciation of

fields into subfields, each with their own lexicon⁹⁴. The clash of two incompatible conceptual schemes results in the community having to pick one over the other, and this choice is guided by ‘desirability,’ a family of criteria similar to the epistemic ones discussed by Putnam⁹⁵. Thus emerges a new ‘subfield,’ with its own taxonomy, that can deal with a certain subset of knowledge in a more in-depth and effective manner.

While Kuhn’s notion of incommensurability is certainly not accepted as correct by everyone (and indeed, has been very controversial in the philosophy of science), it has been extremely influential and convincing to many. One reason for accepting Kuhn’s framework is that it manages to frame, explain and justify most of the history of scientific progress (e.g. the move from Aristotelian physics to Newtonian mechanics).⁹⁶ Another is that it provides a simple and intuitive explanation for the curious behavior of scientific disciplines that we see with their increased speciation, such as misunderstanding and conflict between fields, and scientists talking past one another. In any case, the importance of Kuhn’s view cannot be overstated : it has inspired a generation of philosophers to better understand the foundations and proper methodologies of science.⁹⁷

I hold that frequentist significance testing is at odds with incommensurability, because it presupposes an unwarranted shared conceptual scheme that bounds the kind of knowledge that we, as a community, can build. To use the same statistical tool across the majority of sciences to determine what counts as valuable and what doesn’t is to assume that all sciences share the same taxonomy regarding ‘statistical significance’. Furthermore, it is usually accepted that these fields have inherently different conceptual schemes in other respects. For example, compare the language of macro-economics to that of molecular biology. They cannot communicate effectively using the vocabulary proper to their field, and this isn’t problematic. To claim, then, that when it comes to inferential significance — tracking causal relationships in the world — they are all subject to the same standard is problematic, or at the very least premature. We should not declare certain results to be *prima facie* — or, to adopt the frequentist term, objectively — useless to our body of knowledge because they don’t fit a particular conceptual scheme, as that ignores both that the evidence was

89 Kuhn, T.S. “*The Structure of Scientific Revolution*”, University of Chicago Press, 1962.

90 An example of a *Gestalt* shift in philosophy is Wittgenstein’s ‘duck-rabbit’ : a drawing can be seen both as a duck or a rabbit, but not both : the perception of one entails the complete reorganization of its elements to fit a certain paradigm, and this is ‘untranslatable’ to the other paradigm.

91 Kuhn, T.S. “*The Road since Structure*”, *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1990, Volume Two : Symposia and Invited Papers, University of Chicago Press, 1990.

92 *Ibid*, p. 5

93 Kuhn, T.S. “*The Structure of Scientific Revolution*”, University of Chicago Press, 1962; Chapter I.

94 Kuhn, T.S. “*The Road since Structure*”, *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1990, Volume Two : Symposia and Invited Papers, University of Chicago Press, 1990; p. 10.

95 Kuhn’s view is closer to a pragmatist theory, as the weighing of two conceptual schemes is done by comparing ‘how well’ the theory accomplishes certain things, instead of seeing if they reflect certain values.

96 Kuhn, T.S. “*The Structure of Scientific Revolution*”, University of Chicago Press, 1962; Chapter X.

97 See, for instance : Devlin, W., Bokulich, A. (ed). *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions — 50 years on*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Vol. 311, Springer Press, 2015.

produced by that very conceptual scheme, and that it could very well fit another *incommensurable* scheme⁹⁸.

To be clear, p-value frequentism isn't a *false* theory — truth and falsehood don't concern procedural questions. Frequentism surely produces significant results in certain fields, and its methodology is a useful and powerful tool when properly applied. Rather, its 'tyrannical hold' over a much too wide spectrum of fields paralyzes the proper growth of knowledge. If Kuhn is correct, then knowledge should ramify into specialized subfields which entail different kinds of taxonomies that can't and shouldn't be able to 'talk to one another' (in the specialized sense of 'talking', i.e. working under identical conceptual schemes). But under a frequentist model, that's exactly what they are attempting, as a foundational conceptual notion is still shared. Thus, frequentism is at odds with incommensurability and the proper practice of science, insofar as it caps the scope of our epistemology. To resort to analogy : it is like putting blinders on a horse and claiming that what it sees, and only what it sees, should interest us, the rider. Surely, sometimes our steed will see something of interest, even something true. But similarly, he will sometimes trudge past something that perhaps should and would have interested us if we had paid attention. All the while, we are patting ourselves on the back for not being fooled by all the surroundings, because we only focus on the valuable things. It is easy to see the circularity here.

On an institutional level, frequentism has deplorable practical consequences : scientific institutions use the .05 as a necessary condition for a finding being published, creating a proliferation of a certain kind of knowledge, as well powerful incentives to use dishonest practices.

First, as the significance threshold is conventionally used as a baseline criterion for the publication of one's paper, the fields and theories that can best adapt to this demand are disproportionally rewarded. Being published comes with additional funding and resources, which leads to those researchers having a substantial advantage over their competition. This allows them to continue their research and keep publishing, creating a circular reward system. What's most worrisome about this positive-feedback loop is that only *certain* types of scientific knowledge proliferate. Our epistemological structures are thereby stunted.

This 'results-oriented' paradigm coupled with the hegemony of a significance threshold encourages the ambitious researcher to bend and break rules to reach this threshold, in the hopes of being published. It is common currency to 'massage' data with mathematical and methodological manipulations to reach significance threshold, and this is easily rationalized as necessary for the greater good of pursuing one's research. This is sometimes innocuous, and sometimes deeply dishonest. Erasing problematic evidence still exists today, as was recently illustrated by certain stem-cell research⁹⁹. While the social context of scientific pursuits often places these kinds of pressures on scientists, the 'tyranny' of a significance threshold exacerbates them unnecessarily.

— Closing Remarks

I have argued against the ostensibly 'objective' standard of p-value frequentist statistics as a significance test to infer the likelihood of a theory on two grounds. First, while frequentism claims to be objective in the sense of being free from values, the nature of its mathematical structure as well as the arbitrariness of a .05 threshold entail that it is value-laden. Especially problematic for the frequentist project of objectivity is the evidence demonstrating that contextual values taint its proceedings. Second, frequentism is at odds with Kuhn's notion of incommensurability, because its normative use forces a wide range of scientific communities to presuppose 'significance' as understood by frequentism. This caps the kind of knowledge that can be obtained from these pursuits, disregards the nature of scientific revolutions, and thereby slows the growth of science, as the speciation process that comes with incommensurable fields cannot take place as efficiently.

Both Putnam's and Kuhn's views lead to questions about the nature of the world and what we mean in using the word 'objective' — i.e., questions about realism. Indeed, traditional 'objectivity' doesn't seem warranted in light of their views about truth. While their views differ — Putnam holds something akin to metaphysical realism, and Kuhn defends a 'post-Darwinian Kantianism' — they agree that the correspondence theory of truth should be dropped. This provides a different route for examining the philosophical foundations of frequentism, as correspondence underlies its notions of objectivity. In other words, a metaphysical, or meta-scientific, critique of frequentism is a viable and interesting project.

98 This leads to questions about truth and realism, as the frequentist can reply that the conceptual scheme she is working under is a realist one committed to 'what is true', and thus ought to be a part of any true conceptual scheme. Against this, Kuhn rejects correspondence assumptions outright. These issues will be briefly explored in the closing remarks.

99 Goodyear, D. "The Stress Test", *The New Yorker*, Annals of Science, February 29th 2016.

BIBLIOGRAPHY

Devlin, W., Bokulich, A (ed). *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions — 50 years on*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Vol. 311, Springer Press, 2015.

Dudley, R.M. *Uniform Central Limit Theorems*, Cambridge Studies in Advanced Mathematics, Cambridge University Press, 1999.

Fisher, R.A. "*Statistical Methods and Scientific Inference*". New York : Hafner, 2012.

Goodyear, D. "The Stress Test", *The New Yorker*, Annals of Science, February 29th 2016.

Ioannidis, J. *Why Most Published Research Findings are False*. PLoS Med. 2005 Aug, 2(8) : e124. DOI : 10.1271/journal.pmed.0020124.

Kuhn, T.S. "*The Structure of Scientific Revolution*", University of Chicago Press, 1962.

Kuhn, T.S. "*The Road since Structure*", *PSA : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1990, Volume Two : Symposia and Invited Papers, University of Chicago Press, 1990.

O'Hagan, T. "*Posting on the statistical methods used in the discovery of the Higgs Boson, made via the email list of the International Society for Bayesian Analysis*" ISBA, 2012.

Popper, K. "*Conjectures and Refutations*", Psychology Press, 2002.

Putnam, H. "*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*", Harvard University Press, 2002.

Reiss, J. & Sprenger, J. "Scientific Objectivity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

Sprenger, J. "*Bayesianism vs. Frequentism in Statistical Inference*", Tilburg Center for Logic and Philosophy of Science, Tilburg University, 2013.



04

STYLE PHILOSOPHIQUE ET PHILOSOPHIE DU STYLE – À LA JONCTION DU SINGULIER ET DE L'UNIVERSEL

Jérémie Caron

69

Le terme « style » semble posséder de multiples visages. On lui reconnaît notamment une place importante dans le domaine des arts. Il y caractérise un ensemble de traits distinctifs qui permettent d'identifier une œuvre particulière à un certain courant artistique. Mais il peut à la fois permettre de distinguer la pratique individuelle de l'artiste à l'intérieur de ce même courant. Le style est donc la part irréductible d'individualité dans une pratique donnée. Somme toute, il n'y a pas qu'en art que l'on peut parler du style. L'expression « style de vie », en ce sens, est évocatrice. On parlera alors d'une façon *singulière* – terme que nous opposons ici à *universelle* – d'agir dans une situation donnée, voire d'une façon d'être. Dans une sorte d'entre-deux, à la jonction de l'être et de l'agir, on retrouve une façon de penser, exprimée par le langage. Bien que nous partagions le même langage, il paraît évident que chaque individu s'exprime d'une façon singulière. Si cela est bien le cas dans l'expression du langage en général, on l'observe plus particulièrement dans l'expression écrite, et rien n'est moins étranger au style que sa dimension littéraire.

Or, qu'en est-il du style littéraire ? Si un mode d'expression dénote bien un mode de pensée, nous devons conclure que le style qui caractérise l'expression de la pensée caractérisera aussi l'idée exprimée. Mais n'est-il alors qu'apparat que revêt comme de façon excédentaire l'idée stylisée ? N'est-il pas plutôt d'une certaine importance dans la constitution même de l'idée ? En effet, il semble y avoir un lien étroit entre le style qui caractérise l'expression de l'idée, et l'idée elle-même. L'expression d'une idée par l'individu constituerait ainsi une instanciation singulière qui différerait de sa forme idéale universelle de manière assez significative pour que cette singularité, cette différence – ce style – puisse véhiculer en-soi un certain sens. Cela ne poserait aucun problème à condition de demeurer dans le champ de la production littéraire. En effet, l'originalité y est applaudie et la subjectivité attendue en raison de la connotation artistique de la littérature. Or si l'on se déplace sur le terrain propre de la pensée, dans le champ de la philosophie, la question du style dans l'écriture du discours est plus épineuse. Nous suggérons ici que le style joue un rôle significatif pour la pensée philosophique. Nous recherchons donc en quoi consiste ce rôle. En d'autres termes : quelles sont les implications du style individuel d'écriture dans l'élaboration du discours philosophique ?

Nous nous penchons sur cette question afin de mettre en valeur une dimension individuelle de la pratique philosophique à travers la question du style. La pertinence de cette recherche découle du fait que cette dimension individuelle est constitutive de l'activité propre à l'esprit, qui est de se

confronter à des idées pour ultimement les exprimer à travers un langage dont la richesse comme les limites permettent une liberté des formes. Le style caractériserait ainsi un point de jonction, en quelque sorte, entre l'universalité des idées donnée par l'abstraction du langage et l'individualité de la pensée actualisée à travers le langage. En considérant alors la dimension individuelle du style comme étant conjointe à l'universalité du langage et des idées dans l'expression de la pensée philosophique, nous appelons à de nouvelles perspectives sur la pratique conventionnelle de la philosophie. Nous remettons d'une part en question la prédominance du discours propositionnel à connotation objective comme méthode privilégiée de la pensée. Mais nous invitons surtout à reconsidérer la valeur philosophique des types de discours plus ouvertement empreints de subjectivité, telles que sont les diverses formes qu'offre la littérature, comme autant de médiums pour l'expression de la pensée.

— Horizons conceptuels de la question

De notre recherche se dégagent trois principales approches à la question du style en philosophie. Une première peut être qualifiée d'*herméneutique*. Elle présente le style comme un élément significatif pour l'interprétation et la compréhension des textes, mais aussi des œuvres et des systèmes philosophiques. Une seconde approche considère le style comme un processus dynamique constitutif de l'élaboration du discours. On peut parler ici d'une approche qui privilégie le caractère *poiétique* du style. Finalement, une approche *transcendantale* cherche à définir le style comme caractérisant une faculté immanente à la pensée, qui ne serait rien de moins qu'une condition de possibilité de l'appréhension et de l'actualisation des idées dans le langage.

La dimension herméneutique est centrale dans l'approche du style mise de l'avant par Alain Lhomme. On voit avec lui comment le style caractérise chez l'auteur son mode propre de résolution de problèmes. Ce mode de résolution désigne en fait les motifs intellectuels caractéristiques de la pensée de l'auteur, qui dans le discours philosophique sont configurés en des schèmes d'argumentation, repérables sous forme de procédés discursifs¹⁰⁰. En reconnaissant dans ces procédés l'unité de la singularité d'une pensée, l'étude des faits de style en tant que faits de sens permet, tel que le suggère Lhomme, d'analyser et d'interpréter cette singularité essentielle du texte comme un élément pleinement signifiant en regard à la pensée de l'auteur¹⁰¹. Cette nouvelle approche herméneutique ouvre ainsi la voie à

100 Alain Lhomme, « Le style des philosophes », in *Le discours philosophique*, dir. Jean-François Mattéi. (Paris : PUF, vol.4, 1998), 1566.

101 *Ibid.* 1570.

une réinterprétation de l'entreprise philosophique en réhabilitant d'une certaine façon l'individualité du discours. Il s'agit en effet de prendre en considération la part essentiellement individuelle, traditionnellement négligée par la discipline, qui habite les textes et qui en fournit plausiblement les clés de l'interprétation¹⁰².

L'approche poïétique mise de l'avant chez Hinman, Wood et De Launay, reconnaît au style une valeur constructive dans l'élaboration du discours philosophique. Ils soulignent tous la relation inextricable qui lie le style au contenu du discours et à travers laquelle le cadre terminologique du propos ainsi que ses limites sont déterminés par le style qui l'exprime. Hinman parle d'une relation de réciprocité pour qualifier l'intrication du style avec le contenu. Alors que celui-ci détermine l'éventail des styles possibles en fonction de l'objet du discours, celui-là détermine en retour les limites spéculatives de ce qui peut être dit et comment¹⁰³. Wood, partant de l'idée selon laquelle la manière dont nous utilisons le langage présuppose certaines conceptions métaphysiques, définit le style comme un choix de langage réfléchi pour critiquer ces conceptions. Le style élaboré à cette fin impose donc les limites au-delà desquelles le discours risque de reproduire des schèmes discursifs révélant ces mêmes conceptions métaphysiques qu'il critique¹⁰⁴. De Launay, à son tour, définit le style comme le processus de réappropriation du langage par l'auteur qui l'investit d'une signification distincte de son usage courant¹⁰⁵. En ce sens, forme et contenu du discours sont générés de façon indissociable par le style individuel qui taille dans le langage ordinaire l'objet et la signification spécifiques de son discours¹⁰⁶. Dans tous les cas, le style contribue amplement à déterminer le contenu du discours philosophique.

À un tout autre niveau d'abstraction, Meiner propose une approche transcendantale du style. Il s'intéresse à la possibilité de concevoir le style individuel, non pas négativement comme une déviation à partir d'une norme du discours, mais bien plutôt positivement en ce qu'il serait immanent à la pensée individuelle et même une condition de sa possibilité¹⁰⁷. L'essentiel consiste ici à concevoir le style comme le principe de structuration de la pensée dans son mouvement entre la forme transcendantale de l'idée générique et son actualisation empirique spécifique,

¹⁰² *Ibid.* 1572.

¹⁰³ Lawrence M Hinman. "Philosophy and style". *The Monist*, 63 no 4 (1980) : 514.

¹⁰⁴ David Wood. "Style and Strategy at the Limits of Philosophy : Heidegger and Derrida", *The Monist*, 63 no 4 (1980) : 496.

¹⁰⁵ Marc De Launay. « Philosophie du style », in *Le discours philosophique*, dir. Jean-François Mattéi. (Paris : PUF, vol.4, 1998), 1555.

¹⁰⁶ *Ibid.* 1556.

¹⁰⁷ Carsten Henrik Meiner. "Deleuze and the Question of Style". *Symploke*, 6 no 1 (1998) : 158, accédé le 23 octobre 2016. doi : 10.1353/sym.2005.0081.

c'est-à-dire son expression linguistique. Cette conception du style repose sur le concept deleuzien de *différence*, qui caractérise la structure transcendante de la pensée elle-même, comprise *a priori* comme mouvement¹⁰⁸. Par ce principe de différence, Meiner envisage, à la suite de Deleuze, un renversement de la théorie platonicienne de la ressemblance. Il s'agit alors d'opposer à la conception selon laquelle toute expression langagière ou matérielle d'une idée n'est qu'une copie empirique, un simulacre ontologiquement inférieure à sa forme pure et universelle, une autre conception inférant une valeur positive à leur différence. Celle-ci serait plutôt constitutive du mouvement de la pensée qui appréhende la distinction entre les formes afin de rendre intelligible – clair et distinct – le monde. C'est donc une structure *différentielle*, en raison du mouvement inhérent à la pensée, qui constitue l'essence de la pensée. Le style est alors ce qui caractérise le *plan d'immanence* de la pensée, autre concept deleuzien référant à la forme que prend le mouvement de la pensée lorsqu'elle actualise l'idée transcendante en une image linguistique empirique¹⁰⁹. Sur ce plan d'immanence, l'expression singulière d'une idée est liée à la faculté immanente à l'esprit de reconnaître et de créer de la différence. L'idée qu'avance Meiner est celle d'une *différence de nature* entre cette image de la pensée, actualisée à travers le style, et l'idée transcendante. Le style est ainsi immanent à la pensée. En ce sens, il caractérise non pas un usage individuel du langage, simplement différant *par degré* de la forme discursive générique, mais bien plutôt un élément structurant de la forme *a priori* de la pensée, qui diffère de cette forme *par nature*¹¹⁰. Avant même que celle-ci ne se confronte à quelque idée générique, avant même qu'une image spécifique de cette idée ne soit exprimée par le langage, le style existe déjà comme condition de possibilité de cette expression. C'est en ce sens que l'approche de Meiner peut alors être qualifiée de transcendantale.

— Analyse critique

Notre analyse critique soulignera pour continuer deux éléments problématiques qui transcendent l'horizon théorique jusqu'à maintenant dégagé par notre recherche.

Le premier consiste en une trop forte liaison entre le style et la rationalité de l'auteur. Il consiste plus précisément en la supposition voulant que les implications du style dans le discours reflètent nécessairement les intentions de l'auteur. Il s'agit d'une conception rationaliste du style qui lui accorde un trop grand pouvoir sur la détermination de ses formes et de ses ef-

¹⁰⁸ *Ibid.* 163.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.* 166.

fets, tout en négligeant une dimension qui échappe nécessairement à l'auteur dans leur production et leur réception. En d'autres termes, il est raisonnable de croire qu'une part du style n'est pas intentionnelle, tant dans l'élaboration de ses formes que dans l'interprétation de ses effets, et que les implications du style dans le discours ne sont donc pas purement rationnelles.

Cet élément problématique est présent de façon évidente dans les approches herméneutique et poïétique du style. Celles-ci présentent en effet le style comme étant consubstantiel à la pensée de l'auteur. Les faits de style, pour l'approche herméneutique, sont des faits de sens, qui consistent en des formes discursives intentionnellement signifiantes et supplémentant le sens explicite du texte. Cela présuppose, afin que l'interprétation ainsi dégagée soit pertinente, que l'auteur ait délibérément recherché les effets qui y conduisent (supposant qu'il n'y ait qu'une seule interprétation adéquate), en vue de communiquer un propos qu'il ait délibérément voulu dissimuler, ou du moins ne pas présenter explicitement. Ce second degré d'intentionnalité découlant du style semble inférer à l'auteur un niveau de rationalité et de clairvoyance au-delà de ce qu'il est raisonnable d'attribuer à un individu, même philosophe.

De même, l'approche poïétique conçoit le style comme un processus réfléchi et conscient de l'élaboration du discours. Les intentions de l'auteur déterminent ici pleinement le choix rationnel des formes stylistiques. Celles-ci deviennent en elles-mêmes les représentations ou les instanciations fidèles de sa pensée, au moins au même titre que les idées qu'elles contiennent, sinon davantage. Une telle conception du style exige donc de l'auteur une maîtrise impeccable des effets produits, au risque de se voir prêter des intentions qui lui sont étrangères. Elle resserre ainsi davantage le lien entre le style et les intentions de l'auteur, et empêche par le fait même de reconnaître la richesse des effets parfois aléatoires qu'un style peut obtenir par l'entremise de son interprétation.

L'approche transcendantale du style reflète cette même problématique, mais de façon beaucoup plus subtile. En réalité, cette approche renverse le rapport du style avec la rationalité de l'auteur en ne posant pas le style comme découlant de celle-ci, mais à l'inverse comme étant une condition de possibilité de la rationalité. Le style individuel devient donc une part centrale de la rationalité en ce qu'il caractérise le mouvement de la pensée qui détermine la création de concepts. Le style qui détermine ainsi la rationalité et donc l'intentionnalité de l'auteur en amont de l'expression de ses idées est alors porté au haut rang des facultés immanentes à la pensée

individuelle. Il est par la même occasion soustrait à sa dimension non intentionnelle, c'est-à-dire qu'il est isolé de sa part de détermination externe à la rationalité individuelle.

Le style, dans tous les cas, est représenté comme un élément rationnel de l'individu. On reste alors aveugle à la conception selon laquelle une grande part du style, dans sa constitution et ses effets, peut échapper à son auteur ou être tout simplement irrationnelle. En outre, on accentue la vision d'un individu rationnel en pleine possession de ses moyens d'expression, et l'on pose du même élan celle d'un individu indépendant, isolé de sa communauté de langage et de savoir dans son rapport même au langage et aux idées.

Ce qui nous amène à notre second élément problématique, qui consiste en l'absence de lien entre le style individuel et sa communauté épistémique et linguistique. Autrement dit, il s'agit d'une conception de l'auteur atomisé qui, fort de sa rationalité, fait usage d'un langage et manipule des idées sans l'aide des ressources de sa communauté épistémolinguistique. Il semble pourtant plus raisonnable de reconnaître dans les idées transmises par le langage une dimension collective qui les rend possibles et qui influence par le fait même le style individuel.

Cet aspect problématique est présent dans l'ensemble de nos thèses mais, une fois encore, de façon plus apparente dans l'herméneutique et la poïétique du style. Ces approches caractérisent le style comme la marque individuelle de l'auteur que l'on retrouve dans son utilisation du langage, dans les schèmes d'argumentations et les procédés stylistiques qu'il emploie. Ce style propre à l'auteur étant néanmoins consubstantiel aux idées qui y sont déployées, celles-ci portent aussi la marque individuelle de l'auteur. L'herméneutique y voit l'unité de la singularité de l'auteur. Celle-ci s'incarne dans les procédés discursifs, suffisamment récurrents pour établir le trait distinctif de l'auteur. La poïétique accentue cette démarcation du style singulier et des idées qui y sont rattachées en les mettant en opposition directe par rapport aux normes discursives et à la tradition philosophique desquelles le style s'émancipe. Loin de rendre compte de l'appartenance du style individuel à sa communauté épistémolinguistique, ces approches distinguent les deux entités et les isolent l'une de l'autre. Elles ne leur reconnaissent de relation qu'unilatéralement, c'est-à-dire uniquement dans l'impact que peut avoir l'innovation stylistique individuelle sur la communauté d'origine. En engageant avec celle-ci une rupture, le style individuel s'isole des influences de la communauté, qui elle peut néanmoins subir les

répercussions de l'innovation individuelle par la suite, comme une culture adopte peu à peu les codes de ses artistes de génie.

L'approche transcendantale isole davantage le style en le plaçant dans l'espace le plus exclusif à l'individu, c'est-à-dire à l'intérieur même de son esprit. Non seulement cet espace semble alors hermétique aux influences extérieures, mais ce qui demeure comme un vestige de la communauté épistémique, l'idée, est distingué de l'image qu'en produit le style de pensée de l'auteur par une *différence de nature*. La rupture est ici irréconciliable. L'idée, que l'on pourrait encore associer à la dimension universelle et collective de la pensée, est essentiellement opposée – par sa nature – à l'instanciation empirique qu'en produit le style individuel de pensée. L'individu apparaît alors comme une force indépendante, d'une nature différente de celle de sa communauté, et capable d'interagir avec l'universel pour le modifier et l'actualiser à son image. Il n'est nullement question de la dynamique inverse, c'est-à-dire que le style individuel puisse être avant tout modelé et actualisé par les éléments collectifs et universels de sa communauté de savoir.

Le style est donc, pour chacune des approches relevées, un élément strictement rationnel de l'individu qui, par l'indépendance que cette raison lui procure, peut se distinguer de sa communauté épistémolinguistique pour n'entretenir avec elle qu'un rapport conflictuel de subversion. Il nous apparaît toutefois plus que raisonnable de considérer ce rapport plutôt comme une dynamique bilatérale, en laquelle le style est en premier lieu déterminé par sa communauté avant d'avoir en retour un impact sur elle.

— Ouverture à une autre perspective

On constate à la lumière de notre analyse que les thèses étudiées partagent un même angle mort. Elles présupposent en effet que le style émane des seules facultés de l'individu, et restent aveugles à ce que, au-delà de l'individu, un ensemble de facteurs collectifs puisse influencer ou même déterminer un style discursif philosophique et littéraire.

Ce constat apparaissait déjà à travers l'idée partagée d'un style pleinement rationnel. Le style semblait alors naître d'un calcul des formes et des effets pour parvenir à des fins définies. Cette autosuffisance de la rationalité individuelle écartait alors des thèses abordées toute considération pour une détermination externe englobant l'individu. Le pouvoir du style rationnel individuel semblait toutefois impacter la communauté épistémolinguistique au sein de laquelle il prenait place et envers laquelle il œuvrait.

Or, si un tel rapport d'influence est reconnu depuis l'individu vers sa communauté, il n'est nulle part mention de la dynamique inverse. C'est-à-dire de la possibilité que le style individuel puisse tenir avant tout son origine de sa communauté épistémolinguistique et en subir ainsi une influence substantielle. En d'autres mots, si le style peut être une condition de possibilité à l'expression des idées par la pensée, il se peut fort bien que la communauté dans laquelle il se trouve, qui lui fournit le substrat épistémique et linguistique nécessaire à sa constitution, soit une condition de possibilité du style lui-même et, *a fortiori*, de la pensée, de l'action, de l'être...

La question vers laquelle ce constat doit nous orienter est alors celle-ci : quel rapport d'influence ou de détermination le contexte de la communauté épistémolinguistique opère-t-il sur le style individuel d'écriture en philosophie ?

BIBLIOGRAPHIE

De Launay, Marc. « Philosophie du style ». In *Le discours philosophique*, sous la direction de Jean-François Mattéi, 1553-1563. Paris : PUF, vol.4, 1998.

Hinman, Lawrence M. "Philosophy and style". *The Monist*, 63 no 4 (1980) : 512-529.

Lhomme, Alain. « Le style des philosophes ». In *Le discours philosophique*, sous la direction de Jean-François Mattéi, 1564-1583. Paris : PUF, vol.4, 1998.

Meiner, Carsten Henrik. "Deleuze and the Question of Style". *Symploke*, 6 no 1 (1998) : 157-173. Accédé le 23 octobre 2016. doi : 10.1353/sym.2005.0081.

Wood, David. "Style and Strategy at the Limits of Philosophy : Heidegger and Derrida". *The Monist*, 63 no 4 (1980) : 494-511.



05

COMPLICITY AND THE COLLECTIVE : MONISM AND MODULARITY

Amitpal Singh

— I. Introduction

Our most significant actions as moral agents, and our unintentional behavior rarely occur in isolation from the actions of others. We act as individuals, but also as participants in the various collective endeavors that play a central role in the pursuit of our projects. Predictably, this collective membership has both positive and unsavory consequences. Not only can we be concerned with the causal power of collective endeavors, owing to their heightened potential for producing harms, but there is an obvious internal concern as well : how are we ethically implicated in the various collective endeavors that have become nearly unavoidable in our lives, particularly when they lead to morally abhorrent outcomes ?

Complicity is the relationship of our individual moral accountability to the collective acts we participate in, insofar as they produce problematic outcomes. Understanding the ways we are complicit in collective endeavors only increases in relevance as we continue to shed the illusion that our most basic actions are not morally freighted. We need look no further than the ways in which we furnish our homes, earn our livings, clothe, feed, and entertain ourselves – what many would describe as the most innocuous of everyday behavior – for the morally dubious processes that permeate them. In aggregation, these individual choices perpetuate the collective harms of exploitative labour, factory farming, or the proliferation of weapons and other destructive products. Our moral theories, however, seem unequipped to condemn individuals for their role in collective endeavors. It has been the task of a growing literature to find the necessary conceptual apparatus to hold individuals accountable for their role in collective action.^{III} Understanding why this has been a challenge will take further discussion.

In this essay, I begin by exploring the conceptual challenges of ascribing complicity, as well as what Christopher Kutz has called the “I-We problem” in his book, *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age*, whereby we are unable to condemn individuals for their roles in collective harm because individually, they could be said to fail to make a difference (II-III). I then outline Kutz’s own solution, where he argues that the participatory intentions of persons can be used as the basis of finding persons complicit, even when their individual contributions do not make a difference to the outcome (IV-V). Following this, I argue that Kutz’s account makes the error of assuming that collective endeavors are ‘monistic,’ namely that they have a single overarching purpose that can be attributed to all participants. In

the place of this, I contend that the ways others use collective endeavors of their own volition is orthogonal to our own culpability. I call this feature the ‘modularity’ of collective endeavors (VI-VIII). Finally, I offer my own positive account for the manner in which we are complicit in collective endeavors, contending that agents are complicit when they will the same morally impermissible use of a collective as others, rather than by mere participation (IX-X). I conclude with broader remarks on the need to resist the temptation to impute to individuals an overarching purpose of the collective endeavors they participate in; instead, we should recognize that individuals remain the source of the plurality of purposes for which collectives are used (XI). This positive account, I argue, furnishes us with an accurate account of complicity in collective endeavors that is sensitive to the fact that agents will use them for a variety of purposes, which they need not share with other participants. Getting this right allows us to make accurate discriminations between those who are truly complicit, and those who are not.

— II. Complicity and its conceptual challenges

Ascribing complicity comes with a difficult conceptual challenge. In any formulation of moral complicity, we seem to be presented with a fork, both prongs of which are not entirely satisfactory. Complicity can be construed liberally : perhaps we are all complicit in a variety of moral harms, such as the exploitation of workers in the developing world, whose products we purchase, or a violent flood on the other side of the planet caused by changes in the climate, which we have somehow contributed to with greenhouse gas emissions. Perhaps, if construed broadly enough, an entire ethnic group or nation could be held responsible for morally deplorable acts conducted in its name. However, this type of overly broad construal is undesirable on both psychological and normative grounds. Psychologically, it means very little to be condemned as complicit if everyone is complicit in all sorts of things. Morality would be largely unable to spur agents towards any corrective behavior on this conception. In fact, this may even render complicity normatively inert. Morality involves making discriminations amongst agents’ conduct, finding them culpable, absolvable, or commendable for their behavior. If we are all complicit in a variety of ways, moral judgements seem to lack both a normative sting as well as a psychological one.

Conversely, we could look to a narrower conception of complicity in order to give it the ‘bite’ that it needs. For example, in criminal law, legal accountability for crimes with multiple participants is rigorously defined,

^{III} John Gardner has described this issue as “dead centre on the map of modern moral and political philosophy.” See his review of Gregory Mellema, *Complicity and Moral Accountability* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2016).

or at least aims to be so. In order for sanctions to be justifiably applied to those breaking the law, citizens must have a sufficient understanding of what constitutes the threshold of legal accountability.¹¹² In other words, this ensures that the law, and the sanctions associated with violating it, figure in a citizen's moral deliberations. As H.L.A. Hart writes, "In this way the criminal law respects the claims of the individual as such, or at least as a *choosing being*, and distributes its coercive sanctions in a way that reflects this respect for the individual."¹¹³ The law then, must be narrow in its ascription of complicity, so that citizens can be reasonably expected to be aware that they are acting in legally reprehensible ways when participating in collective endeavors. They are thereby able to shape their lives to avoid this illegal conduct. However, translating this to our moral deliberations produces another set of issues.¹¹⁴ A narrow conception of complicity may not suit the purposes of morality, because the same concerns with sanctions do not animate complicity in the legal context. Often times, there are no tangible punitive consequences for violating moral rules in the way that there are for legal rules.¹¹⁵ The regularity of punishment means that the law must adopt a narrow conception of complicity.

Another concern is that strictly causal and individualistic conceptions of complicity may actually be so narrow that no one at all can be morally condemned, even when our intuitions suggest otherwise. This last point will take some unpacking, and in fact, the literature on complicity is occupied with precisely this concern. In collective action, individual complicity is often difficult to identify.

— III. Complicity and the Collective : the "I-We" problem

The moral and political traditions that have shaped our understanding of accountability largely locate responsibility for moral action within the individual. Appealing to what he calls the "distinctness of persons," John Rawls, for instance, argues that ascribing responsibility requires a concern for the actions of individuals, without which we risk compromising principles of justice.¹¹⁶ According to Christopher Kutz, our common-sense

112 H.L.A Hart "Legal Responsibility and Excuses," *Punishment and Responsibility* (1968) p. 46.

113 *Ibid.*, p. 49.

114 Also, this is not an aim morality *must* share with the law. It is fairly obvious that several things that are not legally impermissible are nonetheless morally problematic. As such, I am suggesting that we may be morally complicit in ways that the law cannot punish us for, due to additional mitigating factors that the law enshrines, which morality need not. One of these is the need to have rigorously defined standards of complicity, which draw punishment if violated.

115 It could be held – for theological reasons perhaps – that moral complicity entails some with sort of divine punishment. I am setting that aside here.

116 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971), pp. 26-27. A related concern is sometimes called the "separateness of persons objection," which has been leveled as a charge against Utilitarianism on several occasions. See Thomas Nagel (1970) p. 134, Robert Nozick (1974) pp. 32-33. Also see Alastair Norcross, "The Two Dogmas of Deontology : Aggregation,

morality holds much of the same individualistic sympathies. In doing so, it fails to capture responsibility in morally abhorrent collective action. In many cases, it seems that individuals can act collectively to cause a morally problematic outcome, though it seems that individually, their actions make no difference.¹¹⁷ In his diagnosis of this problem, Kutz argues that the Individual Difference Principle (IDP) is the background notion that animates common-sense discussions of complicity. The IDP is the intuition that "I am only responsible for a harm if something I did made a difference to its occurrence. If substantially the harm would have occurred regardless of what I have done, I cannot be accountable for it."¹¹⁸

The problem then, is that this naive account of moral accountability is toothless to condemn individuals when they participate in some collective endeavors that yield moral harms. This is because by entering a collective, agents' wrongdoing can be obscured via the claim that their individual acts made no difference to the outcome. The use of the IDP is what allows for this improper exoneration in situations where the morally problematic outcome is causally over-determined (i.e there are two or more distinct sufficient causes). To illustrate this, we can look to an example prominently featured in the literature : execution by firing squad. The death of a victim by firing squad is causally over-determined. Counterfactually, the act of firing by any *one* shooter makes no difference to the outcome, because another shooter would have killed the victim anyway.¹¹⁹ Thus, on the IDP's heavily counterfactual, causal framework, each shooter could potentially absolve herself of accountability by contending that her act did not influence the outcome; "she would have died anyway," we can imagine her arguing. This defense can be transposed to all sorts of other contexts : a meat-eater arguing that she is not responsible for the harms of factory farming because her individual actions "make no difference" to how many chickens are killed,¹²⁰ or a polluter arguing that her individual contributions to climate change were causally inert, and thus, that she is not complicit in environmental harms.

Christopher Kutz and others suggest that accepting this justification – biting the bullet – is unacceptable.¹²¹ This key failure is what Kutz calls the

Rights, and the Separateness of Persons" in *Social Philosophy and Policy* (2009).

117 Julia Nefsky, "Fairness, Participation and the Real Problem of Collective Harm," *Oxford Studies in Normative Ethics* Vol. 5, pp. 245-246.

118 Christopher Kutz, *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age* (2000), p.3. Henceforth cited as 'Complicity'.

119 *Ibid.*, pp. 119-121.

120 Julia Nefsky, "Consequentialism and the Problem of Collective Harm" *Philosophy & Public Affairs* Vol. 39 (2011), pp. 366-368. Also see Shelly Kagan, "Do I Make a Difference?" *Philosophy & Public Affairs* Vol. 39 (2011) p. 122.

121 In other words, the fact that individual complicity fades away when analyzed this way, is regarded

“I-We” problem. We are unable to find agents responsible for their roles in morally reprehensible collective acts. Kutz writes :

The individualistic conception drives a wedge between me and us, between public and private. Since individuals are [on the IDP] only accountable for local effects, responses aimed at individuals are inappropriate. But since there is also no legitimate moral subject corresponding to we, responses to collective harms find no proper target... Thus, the problem with relational and causal solipsism is that they make the individual’s role in collective agency disappear.¹²²

What we need, then, is an account of joint action that does not obscure the complicity that individuals undoubtedly have in virtue of their roles in collective action. Kutz takes his project in his book, *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age*, to be precisely this.

— IV. Kutz on ‘Participatory Intention’

Broadly speaking, Kutz argues that strictly causal accounts of individual participation in collectives are misguided. Often, they fail to ascribe complicity to individuals who are indeed morally culpable. Accountability, Kutz says, is positional and relational, rather than entirely causal.¹²³ Sensitive to this, Kutz identifies the sufficient condition of moral accountability for individuals participating in collective action as that of “Participatory Intention.” Participatory Intention, for Kutz, is “an intention to do my part of a collective act, where my part is defined as the task I ought to perform if we are to be successful in realizing a shared goal.”¹²⁴ Thus, he argues, normative judgements about collective acts can be ascribed to the individuals participating, because “all collective action is explicable in terms of the intentionality of individuals – their motives, beliefs, and plans.”¹²⁵ Kutz’s point is that individual members have participatory intentions as part of the collective : each participant understands the shared goal, is committed to it, and recognizes the role others will play in bringing it about.¹²⁶ It is a joint endeavor because it is recognized as such by the participants, and they act accordingly to bring its end about. Kutz writes :

We [individuals] are properly held accountable for the actions of groups (and of individual group members) in which we participate, because these

actions represent our own conception of our agency and our projects. This conception, embedded in our participatory action, is thoroughly normative : it expresses what we desire, what we will tolerate, and what we believe. If a set of agents’ participatory intentions overlap, the will of each is represented in what each other does qua group member, as well as what they do together... Note that *because the accountability link is teleological rather than causal, there is no room to apply the Individual Difference Principle* [emphasis added]. Whether or not you would have done something anyway, my will is manifested as a matter of logic in your actions. My inclusive accountability for these actions is therefore independent of the difference I make.¹²⁷

The central upshot of this claim is that there is no room for the overly causal account that the IDP relies on. On these grounds, then, individuals can be held accountable for what others do as part of the collective, even if they have no direct causal links to the problematic outcome.¹²⁸

This amounts to what Kutz calls the *Complicity Principle* :

I am accountable for what others do when I intentionally participate in the wrong they do or the harm they cause. I am accountable for the harm we do together, independently of the actual difference I make.¹²⁹

Kutz goes on to summarize this in the pithy phrase “no participation without implication.”¹³⁰

This has important consequences for the de-facto defense of complicity in a collective endeavor, namely, that of “making no difference.” One of Kutz’s own examples can be repurposed here. He describes a pacifist, Miriam, who takes a job as a scientist in a facility that produces electronic communications technology for a Defense Department project that involves weapons systems.¹³¹ The communications technology she works on is not inherently destructive per se, but is instrumentally related to the use of weapons systems. He notes that Miriam may contend that her work is limited to what she has done, and that this can be distinguished from the broader aims of the military Defense Department; she is simply doing her job on

¹²⁷ *Complicity*, pp. 140-141. Emphasis added.

¹²⁸ Though he notes that we are accountable for what others in a collective do to some degree, Kutz does acknowledge varying degrees of complicity. He discusses the example of a shipping clerk in a company that sells land mines to countries in the Third World, saying that he is less complicit in any violence the company causes than say, a Vice President in charge of sales.

¹²⁹ *Complicity*, p. 122.

¹³⁰ *Complicity*, p. 123.

¹³¹ *Complicity*, p. 163.

a narrow communications project. Kutz argues that despite not approving of the collective goal of the Defense agency for which she works, Miriam is indeed complicit for the harms it may cause. This is because her work on the communications project cannot be “functionally characterized” without reference to the ends of the Defense Department.¹³²

Her motives for working in the lab may not be those of her underwriters, but the ends she directly pursues and the norms that constrain her pursuit – secrecy, for example – are only intelligible in terms of her funder’s interests. Her work is counterfactually sensitive to the promotion of their goals and the observance of their constraints.¹³³

If we ask Miriam why she does her job, this will make reference to particular problems she is working on, all of which are the Defense Department’s problems. Note that Kutz here eliminates a possible interpretation of his view. Though his initial account could have been interpreted to require that in order to be complicit, an individual must *approve* of the collective end and others’ roles in bringing it about, it seems that Kutz has something else in mind.¹³⁴ In cases like that of Miriam, Kutz is suggesting that as long as our actions are *functionally related* to the end of a collective (we act in particular ways counterfactually sensitive to the end of a joint endeavor), it does not matter whether we explicitly avow that end at all. We are still complicit so long as we have Participatory Intentions, and the sense in which Kutz uses this term seems to feature a relatively low threshold. In fact, Kutz takes this to be a key strength of his account, as it has the conceptual apparatus to find individuals like Miriam to be complicit despite their non-committal stance to the collective end they participate in.

It would be instructive to see the ways in which Kutz takes his framework to be providing a more robust account of complicity by applying it to other examples. To do so, we can look to other cases where our conventional, IDP-reliant, individualistic morality comes up short in ascribing complicity to individuals clearly deserving of it.

¹³² *Complicity*, pp. 163-164.

¹³³ *Complicity*, p. 163.

¹³⁴ This impression is quite easy to pick up from Kutz’s book, especially given his central example, that of a group of fighter pilots firebombing Dresden in 1945. In that case, it seems obvious that the pilots desire the destruction of the city, at least insofar as it is intended to inflict a blow on the Nazi regime they take to be their enemy. Later in the paper, I will suggest some reasons to think that these examples, and others he uses, are misleading.

— V. Kutz’s account in action

i. The Dresden firebombing

For the purposes of this section, I examine examples that Kutz himself provides. This is the most charitable way to determine the precise details of his view, and its purported strengths when applied. Kutz’s central example is that of the Allied firebombing of Dresden in 1945, thought to be retaliation for the German bombing of London and Coventry. When finished, the attack killed 35,000 civilians, and crucially for our purposes here, involved 1,000 aircraft and a total of 8,000 pilots, navigators, bombers and gunners.¹³⁵ Importantly, Kutz takes the motivations amongst the participants (he focuses on the pilots dropping the bombs) to be largely the same, or at least holds that they have the same, shared purpose. He writes :

[There] was the general aim of quickly winning a justified, defensive war against Nazism, a war that many regarded as a defense of civilization against total barbarity. This was a motive shared across the Bomber service, from ground crew to high command.¹³⁶

In what is now a familiar observation, each one of the 8,000 or so crewmen made a potentially irrelevant contribution to the overall destruction. Using the IDP alone, we are left toothless to condemn any bomber individually. Kutz captures this nicely :

Even if one (and probably many) of the flyers or planners failed to participate, the firestorm would still have been raised and the massive casualties would still have happened... Each bomber can truly reply to the victims or their survivors, “Why blame me ? I have not caused your suffering, nor made you worse off.” Since all of the bombers are symmetrically placed, none is accountable for the wrong. Individual accountability has fled the scene of collectively induced suffering.¹³⁷

By contrast, Kutz’s own account seems to give us precisely the right tools to condemn the bombers. Using the Complicity Principle, we can indeed condemn each of the bombers.¹³⁸ The bombers have participatory intentions, and the ways in which they act in the collective are based on a unified goal that they understand, endorse, and act to bring about, namely the destruction of Dresden. They are, on Kutz’s account, paradigmatically complicit.

¹³⁵ *Complicity*, pp. 117-118.

¹³⁶ *Complicity*, p. 117.

¹³⁷ *Complicity*, p. 122.

¹³⁸ Kutz is deploying the Complicity Principle in the place of the Individual Difference Principle, suggesting that it produces the correct outcome.

ii. *The picnickers*

Kutz's account, by his own admission, fundamentally eliminates the role of individual difference-making action in determining complicity.¹³⁹ Recall that instead, Kutz describes his account as one that relies on teleological characterizations of agent's involvement in order to find them complicit. This is precisely the feature that allows us to hold those individuals deploying the IDP as a superficial defense complicit. To see this in action in a different context, we can look to another example Kutz provides. Kutz describes two friends going on a picnic, who, in the process, set their blanket down on a flowerbed belonging to a gardener and destroy it. Though neither had the goal of destroying the flower bed, because it was ruined as a result of the *collective endeavor of picnicking*, Kutz argues that it is appropriate to hold both them individually accountable: "Each of us is complicit in the ruined bed just because of our intentional mutual engagement [in picnicking]. That is enough to render us authors of and accountable for the consequences of what we do together."¹⁴⁰ As a result, Kutz argues that both would be responsible for any apology or reparations owed to the gardener whose flowers they have ruined.

— VI. Two central features of Kutz's account

There are two interesting features of Kutz's analysis here that are worth highlighting: one tacit and one explicit. Beginning with the explicit feature, Kutz argues that because the act of picnicking is a joint intention on the part of two friends, the outcome can be imputed to both picnickers:

The collective actions that may be ascribed to us as a group, and inclusively to us as members, have unintended consequences. These consequences too can be ascribed to us as a group, or as individuals qua group members.¹⁴¹

This type of move – imputing the collective level intention to the individual participants – will become crucial later, where I contend that it cannot justifiably be made in a set of cases where there is no single, collective-level purpose to impute to agents. This is particularly important given that here, the example involves an *unintended* consequence of joint action, what Kutz calls "consequential complicity."¹⁴²

Second, though Kutz does not say this himself, the fact that his account explains participation teleologically rather than causally means that the

details could be slightly altered while producing the same analysis. Kutz writes, speaking from the first person as one of the picnickers, that "while picnicking we inadvertently set our blanket down on a flower bed." His example, as originally formulated, seems to feature two individuals laying the blanket down together, thereby ruining the flowers via a joint act. But notice that given the reasoning behind his claim that both are complicit – that their joint project of picnicking has the destruction of the flowerbed as a consequence – this act of laying it down together is *not* the salient fact that renders both complicit.

To see this, we can reformulate the example as follows. Suppose instead that though both friend A and friend B were picnicking, only friend A placed the blanket on the flowerbed, which was the cause of it being destroyed. Friend B's expressly specified task was bringing wine and fruit to the picnic. On Kutz's view, it seems that friend B would still be complicit in the destruction of the flowers. Though the causality of destroying the flowerbed does not directly involve his actions, his involvement qua being a picnicker is the teleological explanation of the joint act that results in the flowerbed's destruction. Both agents have participatory intentions *to have a picnic*, and the act of laying down a blanket is simply a constituent part of this. This is the appropriate level of the imputation of complicity; it is not the laying down of the blanket that renders friend B complicit, but rather the more general involvement in the collective level of 'the picnic' in the first place.

If I am correct about Kutz's view as applied to this reformulated picnicking example, two sorts of defenses previously rehearsed will still be untenable. Most obviously, an IDP-defense is eliminated. Friend B cannot contend that she is not complicit because she made no difference to the overall outcome, for reasons that are now obvious. It is her participation in the higher-order project of picnicking rather than the constituent act of laying down the blanket that render her complicit. Also, she cannot argue, analogous to Miriam above, that she was focused on her responsibility alone, namely bringing wine and fruit, and nothing else. This is untenable because, like Miriam, friend B's action of bringing fruit is functionally related to the act of having a picnic, and thus, even if it is not causally linked to the destruction of the flowers, it is teleologically implicated in this sense.

— VII. A Structural Examination of Kutz's view

We have been occupied in the previous section with Kutz's account for complicity in collective endeavors, and the ways in which it purports to

¹³⁹ See the long quotation in Section IV. *Complicity*, pp. 140-141.

¹⁴⁰ *Complicity*, p.143.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

overcome the disappearance of moral accountability in cases of causally over-determined harms. Kutz's Complicity Principle purported to replace the IDP with a focus on the Participatory Intentions of those involved. A few remarks with regards to the structure of ascribing complicity on this view will be useful to my eventual task of demonstrating the ways in which it is inadequate. Kutz's account begins by allowing that the individual makes no difference to the outcome, but denies that this is morally relevant. Instead, it suggests that by participating in a collective act intentionally, where these intentions overlap with other participants, there is a (tacit or explicit) endorsement of the collective endeavor.¹⁴³ This participatory intention, then, is the glue that binds an agent, causally efficacious or not, to the collective level goal that produces morally problematic harms. This problematic goal, or its consequences, is then imputed to each individual participating in order to find her complicit. But notice that this does not entirely do away with difference-making. It certainly acknowledges that 'the collective' is making a difference by producing harms. Participatory intentions, then, serve the role of bridging the gap between the individual and the collective, in that it binds them to the *causal harms of the collective project* to find individuals responsible. Though friend B did not lay down the blanket that ruined the flowerbed, the collective act of picnicking resulted in its destruction. Therefore, she is complicit. In other words, it suggests that the collective produced some problematic outcome, and that because agents participated in it, they are complicit. This strategy is Kutz's crucial contribution, but also, I think, one that is not without its flaws. Showing that it is untenable will require a preceding discussion of the ways in which Kutz has characterized collective entities. I turn to this next.

— VIII. A Conceptual error : the collective as monistic

i. Monism

My own strategy in this section, and those that follow, will be to offer an alternative perspective on the ways in which complicity in collective action can be more precisely understood. In order to do this, I begin by highlighting a key feature of collective endeavors that I believe has been overlooked by Kutz, and other analyses of complicity that are structurally similar. Discussions of collective complicity tend to begin from a concern with our overly individualistic conception of moral accountability, and then attempt to ground responsibility for a collective act by identifying an individual's role in producing it. Influenced by a rich legal literature on complicity, conspiracy, collaboration, and collusion, the examples invoked in the literature

frequently include gangsters robbing a bank or plotting a murder, a corporation attempting to sell a product made with labour in violation of human rights, or whose products will be used to perpetuate human rights abuses.¹⁴⁴ We need look no further than Kutz, whose account we have focused on, to see a reflection of this. His own central example is that of the Dresden fire-bombing – an instance in which individual pilots are fully aware of the others participating in the bombing with them, and have some understanding that their task here is playing a part in the larger goal of defeating the Nazi regime. Partly due to the import of these examples, discussions of complicity still seem to be individualistic in a paradoxical sense – *they assume that the collective entity has a single, monistic purpose*. The group of bank robbers has as their goal the theft of the bank. The corporation has as its goal the turning of profits. The murderers in the firing squad have as their goal the death of their victim. The example of the picnickers too can also be grouped in here.¹⁴⁵ The notion that the collective has a singular purpose seems to be implicit in all them. A discussion of complicity rooted on the participatory intentions of those involved seems particularly comfortable in the domain of these examples. However, I want to argue that where it breaks down is in its application to large-scale entities that are not straightforwardly monistic in their goals.

ii. The collective as the occasion for individual projects

Often, the connection between distinct individuals in a collective, such as a healthcare system, is not that they have the same ends and participate in different means for that end (which is suggested by the example of the pacifist, Miriam), but rather that the collective is simply the occasion for individuals' own, distinct, plural projects. Agents participate in a collective because it provides a more efficacious means to their personal, and often varied goals. The entity itself, however, is simply the condition of possibility for the pursuit of these varied goals. This can be brought out by identifying an error in Kutz's own account, when he argues, non-standardly, against what is commonly thought to be an "analytic principle of action theory," namely that an agent who wills the means of an action, wills the end of an action.¹⁴⁶ Kutz maintains that it is possible to will the means without simultaneously willing the end, offering the example of a dissident doctor who is called to save the life of an oppressive dictator whom he hates. Though he administers the appropriate medication in accordance with

¹⁴⁴ See Chiara Lepora and Robert E. Goodin, 'Complicity and its Conceptual Cousins' in *On Complicity and Compromise*, (Oxford : Oxford University Press, 2013) for the precise ways in which the legal and moral definitions of these related terms differ.

¹⁴⁵ This example will be explored in further depth later. The way in which it is monistic may be less obvious than the others mentioned here.

¹⁴⁶ *Complicity*, pp. 99-101.

¹⁴³ Notice that the sense of endorsement here is very attenuated. It is not an explicit avowal of the end of a collective, but simply doing some task that is functionally related to its end.

his ethical commitments as a physician, he secretly hopes that it will be ineffective and that the dictator dies. This, Kutz says, is an instance of willing the means but not the end. Importantly, he adds that this accurately captures the self-understanding of those who see themselves as contributing to a collective end, though they disavow it.¹⁴⁷ However, what seems to better explain the doctor's volitions is that he is upholding a *distinct end*, what he self-describes as his duty to provide medicine to an ailing person regardless of his personal prejudices. The means to both ends (one which he endorses, the other which he does not), saving the dictator and acting in accordance with a duty to provide medical assistance, accidentally overlap. Thus, the *means to the end of acting in accordance with his medical duty* is willed, but only insofar as offering medical treatment is a means *to that particular end*. In this sense, saving the dictator is a foreseen, but unintended consequence of the agent's true goal, which is acting in accordance with his medical duties. This suggests that Kutz may not be correct in affirming that a means can be willed without willing an end. Rather, this alerts us to the conceptual possibility that in cases where a means can serve multiple ends, the agent need not will *all* of these ends.

This last finding is crucial for determining complicity in a collective. Agents need not, and I would argue often do not, enter collectives in order to serve some single, prior established end. Rather, they enter a collective endeavor because it facilitates their own private projects. Simply engaging in a collective, in the way that the physician above engages in a healthcare regime, does not require us to endorse all the ways in which a collective is used for the distinct projects of its participants. This of course is what allows us to engage with those whom we disagree with in their fundamental moral commitments. We live in acknowledgement of the "fact of reasonable pluralism," whereby we accept that individuals have varied moral and religious beliefs, which are reasonable insofar as they are willing to cooperate with others despite this disagreement.¹⁴⁸ In fact, Kutz himself captures the relevant point nicely :

A central feature of modernity is the amoral cash nexus provided by the marketplace : individuals buy, sell, and trade, all seeking to promote their own ends, mostly unconcerned about the ends of their trading partners. This system makes possible and stabilizes the pursuit of individual conceptions of the good despite widespread moral disagreement. So it is desirable that agents who offer goods

¹⁴⁷ Complicity, p. 102.

¹⁴⁸ John Rawls, *Political Liberalism* (New York : Columbia University Press, 1993), xvi-xvii. Also see Donald C. Ainslie, "Bioethics and the Problem of Pluralism" *Social Philosophy and Policy* Vol. 19 Pt. 2 (2002) pp. 1-2. To put the point in more precise terms, a 'comprehensive doctrine' is unreasonable when its claim to moral truth is so strong that its proponents are not willing to tolerate others by living in a peaceful society with them.

and services on the marketplace do not police each other's motives too scrupulously. Nonetheless, moral questions necessarily intrude when it becomes clear that the goods or services one provides will be used in an uncontroversially wrong pursuit.¹⁴⁹

What Kutz is preempting, without working out its implications, is that we are *not* complicit for *everything* done under the auspices of a collective endeavor, because individuals in these collectives have distinct projects, where the organization is simply the locus of overlapping means to those individual ends. In fact, this is a feature of all societies that wish to engage in any sort of cooperative action. If we were to police the volitions of our fellow citizens, business partners, and collaborators by vetting them to ensure that their moral beliefs align with our own, little in the way of collective action would be possible. This would straightforwardly undermine the fact that at some point, others are free to pursue their projects, and bear sole responsibility for them.

iii. Two features of non-monistic collectives, and avoiding the 'You-I' problem

It seems difficult to offer a straightforward account of the 'sole role' of many of the collective entities that we regularly engage with. This difficulty swells if we take into consideration the varying self-characterizations that individuals will offer of their respective roles in collectives that are non-monistic. Ascribing a 'sole role' to a healthcare regime, for example, that will be sensitive to the varied projects of the palliative care physician, janitor, nurse, ER doctor, and fracture patient, is a challenging, if not impossible task. This difficulty, I think, suggests to us that there is no such singular goal of a collective in many instances. Rather, when they are not straightforwardly monistic, they are merely instruments, or amoral marketplaces in which agents' diverse projects are pursued.

The position I have taken has two commitments in understanding the concept of collectives. The first is that collectives need not have an overall, monistic purpose. Accepting that they must have a single goal is what motivates the mistaken view that we are complicit for whatever occurs in a system in which we participate. The collective is thought to have a single, overarching purpose, which all participants are contributing towards, regardless of whether they will it. This overarching goal of the collective is then imputed to individuals to find them complicit for it, or at least in instances where it is morally problematic. Here, it is important to make a clarification. In denying that they are monistic, my contention is not that

¹⁴⁹ Complicity, p. 168.

collective endeavors often have plural goals, but rather that the collective need have no goals at all. What is plural are its uses by agents who themselves are the source of plural projects. The collective, in other words, is simply the occasion that facilitates them.

The second feature of the account I am offering is that it allows for “modularity” within a collective endeavor. By modularity, I mean that agents are *not responsible* for the distinct ends served by a collective endeavor (which is entirely a function of the way *individuals* choose to use it), simply by entering the joint endeavor and providing the occasion for it.

I submit that this second feature, which roots culpability for abhorrent action taken on behalf of a collective entity, in individuals, avoids a key conceptual error. What I have in mind can be framed as the converse of Kutz’s “I-We” problem,¹⁵⁰ what I will call the “You-I” problem. By imputing some sort of overarching purpose to a collective, we ascribe to it a goal that some will find morally problematic. Thus, when the system is used for this morally problematic end *by certain individuals’ autonomous actions* (for their own projects), it is then ascribed to uninvolved persons in order to find them complicit. As I have said, this error only occurs if we regard the collective as having some sort of overarching goal rather than simply facilitating the plurality of goals for which individuals will use it.

The key upshot of this, which I have gestured at already, is that we are not complicit for the ways in which our contributions to an amoral marketplace are used or misused by others of their own volition. Here, I am appealing to the notion that there cannot be straightforward links of moral responsibility drawn between individuals simply because they serve as a ‘but for’ cause of another person’s wrongdoing in collective participation.¹⁵¹ This is because the voluntary action of other individuals acting in full knowledge, and without coercion, breaks the chain of responsibility via autonomous action by another agent.¹⁵² For example, if a pharmacist dispenses drugs to a sick patient with a prescription, who instead of using the drugs to treat her ailment, decides to use it to create a lethal cocktail for a victim, the pharmacist is not thereby responsible. It is true that ‘but for’ the provision of drugs by the pharmacist, the act would not have occurred, but the chain of complicity is broken by the fact that a voluntary decision was made on the part of the sick patient to act in that way. In the language of

the conceptual framework we have assembled, this can be described as follows : the pharmacist acted in accordance with his role in dispensing drugs for which there is a valid prescription and medical diagnosis. Thus, his motivation for supplying the drugs is in accordance with his professional duties. The patient’s project of harming another individual is made possible by this, namely by receiving the prescription dispensed by the pharmacist, but for an entirely different purpose. Given that the pharmacist did not act in a way that impaired the ability of the patient to act voluntarily, and did not share in her objective, he is not complicit in the act, which is done entirely of the latter’s own volition.¹⁵³ In sum, imputing the morally problematic outcome of poisoning to the victim is an error, one that is avoided once we recognize the twin observations of non-monism and modularity.

— IX. Broad implications for Kutz’s account

Understanding the way in which this improves upon Kutz’s account requires us to briefly revisit our discussion of the structure of his argument in imputing complicity to individuals.¹⁵⁴ Recall that Kutz attempted to ground moral accountability for individuals, despite the fact that they could be said not to be making a difference to the outcome, by using their participatory intentions to identify them with the problematic goal of the collective. The relatively innocuous example of the picnic brought this out : friend B may not have been the one that laid down the blanket on the flowerbed, but her participatory intentions to have a picnic means that the destruction of the flowers is capable of being imputed to her.

Participatory Intentions, which I previously described as the ‘bridge’ between individuals and the collective, links up an agent’s intentions with the *difference the collective makes*. It does this because Participatory Intentions, even if in an attenuated sense where there is no explicit endorsement, binds an agent to the goal of the collective.¹⁵⁵ However, this account harbors the symptoms of monism, which once exposed, render it untenable. This tactic is only coherent if we regard the collective as possessing a single overarching purpose of its own that all participants are thereby contributing towards.¹⁵⁶ If no such overarching purpose exists, or we accept

¹⁵³ This example only works *ceteris paribus*; it assumes of course that the pharmacist had no knowledge of the patient’s horrible intentions, and could not reasonably have been expected to know. Also, I have avoided the use of the oft-cited “arms dealer” scenario, in which an arms dealer selling guns to an agent intending to commit a robbery is used to probe the question of whether she would be complicit. I think the arms dealer example evokes emotional associations with guns that it would be best to avoid for a fair understanding of the relevant moral issues at stake here. I hope that the pharmacist example animates the same concerns.

¹⁵⁴ See Section Viii.

¹⁵⁵ See the discussion of Miriam’s complicity in Section IV.

¹⁵⁶ This is an important feature because simply connecting outcomes to agents is not tenable on its own. Agents must have some sort of intention when engaging with a collective; my point is

¹⁵⁰ See Section III above.

¹⁵¹ For further discussions of ‘but-for’ causation in ethics, see Shelly Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford : Clarendon Press, 1989) pp. 101-105; L. Wayne Sumner, *Assisted Death : A Study in Ethics and Law*, (Oxford : Oxford University Press, 2011) pp. 43-45.

¹⁵² In complicity doctrine in criminal law, this is often called *modus actus interveniens*.

a plurality of projects associated with the collective, this straightforward connection cannot be drawn. We would be making an arbitrary decision, if in order to find individuals complicit, we either imputed one to it, or gave a single project primacy over the others.¹⁵⁷ This is precisely the error that has plagued Kutz account, and manifests itself in his analysis of several examples.

— X. A Revised Account of Collective Complicity

These findings in mind, I now move to offering my positive account of collective complicity. Though it retains some features of Kutz’s account, I make important revisions to resist the errors I have highlighted above. We have seen that Kutz’s account suffers from the monistic assumption that collective endeavors have an overarching goal, which, if they result in problematic outcomes, allows us to ramify complicity to individuals who do not deserve it. This is problematic because it produces the false result of finding individuals who simply participate in a collective endeavor, but do not use it for the same ends as those who are truly culpable, to be complicit.

The goal of my revised account is thus twofold. The first is to preserve Kutz’s framework insofar it finds individuals complicit for their participation in collective outcomes in which participants will only one possible outcome. The Dresden bombing example is one such case. The other is to offer an explanation of the way in which individuals within non-monistic collective endeavors, despite their modularity, can be held complicit if their acts of will align with others in the collective by facilitating the same projects. As we have seen above, the upshot of following the monistic assumption in cases where no straightforwardly singular goal can be ascribed to the collective is that some individuals have unrelated uses of the collective imputed to them. Thus, those who are complicit in non-monistic collective endeavors will the same morally impermissible use of the collective in service of a shared end. Revising the example of the pharmacist, if she was party to the act of killing the victim with the drugs sanctioned by the prescription, by willing his death, this would render her complicit. This is because a willing agent is utilizing the collective, in this case a health-care regime, in the service of this end. The difference, then, is that in the original formulation of the example, the pharmacist was simply providing the prescribed medicine, and the intervening acts of will, altering the ways in which it was used by the perpetrator, broke the chain of complicity. In the revised case, she wills the same morally impermissible project for the

collective, and thus her use is not modular in the relevant sense. This example can be used to assemble a new principle for complicity in collective endeavors, The Revised Complicity Principle (RCP) :

I am complicit in what others do when I will the same morally impermissible, collective-dependent end, and our projects overlap non-accidentally.

The last qualification is important, for reasons that may already be apparent. As we have seen, we often provide the conditions of possibility for others’ impermissible uses of collective endeavors simply by executing our roles in them. If we do this because we share in the project (in this case an impermissible one), we are then complicit, as the overlap in the collective is non-accidental, and modularity is not present. Rather than being orthogonal, our projects cut across each other. This is precisely the idea we explored with the pharmacist above.

The account I have offered to replace that of Kutz has as a key strength that it is better equipped to capture the reality of the collective endeavors we partake in, or at least the most significant ones. For instance, Kutz’s use of the example of Miriam, the pacifist working on the communications technology, sees him describe the “broader project” of the Defense Department to be that of developing weapons systems.¹⁵⁸ We can imagine him saying something similar about corporations. However, a more typical corporation or government department, those in which most of our concerns with complicity will emerge, will not be straightforwardly occupied with a single purpose. Corporations, for example, are often multi-faceted in the type of products they produce, and whole departments within them may work independently, and in ignorance of each other.¹⁵⁹ Their only connection may be a nominal one that requires them to report financial statements under the same name. Those working in a division responsible for the production of consumer electronics or cereal would be engaged in entirely distinct tasks than that of employees in the same corporation that is producing weapons systems. In this sort of scenario, we would be hard pressed to find a single overarching purpose of the collective endeavor.

¹⁵⁸ *Complicity*, p. 247.

¹⁵⁹ Corporations could be said to have the broad goal of producing profits to the same shareholders, thereby linking various, and distinct elements of a corporate entity in some sense. However, this would not thereby render employees of a division occupied with, say, cereal production, complicit in the actions of another producing weapons technology. This is because it is not turning a profit that is the morally problematic outcome, but rather the production of violent arms technology. It is those who are engaged in this goal, and tasks functionally related to it, that are complicit. Also, turning profits provides no functional characterizations for constituent acts that will facilitate it. It is too broad to do this. What we need is a more substantive goal, such as ‘producing weapons technology’ or ‘making cereal,’ which will have functionally characterized, constituent tasks implicated in it.

¹⁵⁷ simply that there need not be a single, overarching one that is unanimously endorsed as such. This is not to suggest that moral accountability completely fades away in non-monistic collective endeavors. The ways in which we are complicit in such collectives will be the subject of the following section.

This observation generalizes to similar *types* of collective endeavors. As Hume pointed out about property,¹⁶⁰ the corporation, language, healthcare regimes, and other examples in this vein, are all *artifices*. Their existence is entirely a function of the fact that others understand the appropriate conventions and the terms of engagement with these conventions. In the case of property, Hume notes that the *convention* of abstaining from simply taking the possessions of others ensures that this artifice achieves a sort of “stability” that allows it to be efficiently used by individuals.¹⁶¹ To put it differently, this means that the convention simply supplies the occasion for individual projects to be pursued. We benefit when others abide by the convention to establish a collective, which in turn makes what would otherwise be difficult to achieve, attainable in a less cumbersome fashion.

Our uses of property are “modular,” to put it in the terms deployed earlier. My use of property for a morally problematic purpose does not thereby condemn any other individual who is merely following the conventions associated with property and thus participating in this collective endeavor. For instance, if I use a car I own to commit a murder by running over someone, it is the purposes for which *I am using the artifice*, namely property, that is problematic, rather than the artifice itself. We would be making a nonsensical conceptual error, if, in order to find someone completely uninvolved in this murderous episode to be complicit, we were to impute ‘violent murder’ to be a goal of property in an overarching sense.¹⁶² This is precisely the type of error that would lead to the “You-I” problem I sketched in Section VIII, whereby we find individuals culpable for actions made possible in a collective, though they only have modular connections with the former.

— ii. The Revised Complicity Principle in action

Seeing the ways in which the Revised Complicity Principle combats with the examples presented by Kutz will determine if it holds up to scrutiny. The principle will amount to little unless it produces the correct outcomes when applied. In some cases, this will mean aligning with Kutz’s claims. Given that I have in some sense narrowed ascriptions of complicity (correctly I think), it will be important to ensure that it is still possible to assign complicity in cases where that would be the correct outcome. To evaluate this, I revisit Kutz’s examples of the Dresden firebombing and firing squad,

the picnickers damaging the flowerbed, and finally the example of the pacifist, Miriam, who works in a facility hired to contribute to a Defense Department. The order is deliberate on two counts. The first examples, I think, are relatively uncontroversial, easily accounted for, and feature obvious points of alignment with Kutz. As we move through the rest, however, my account parts ways with Kutz, and this culminates in the example of Miriam, which could be construed as a counter-example to my view.

First, let me examine the Dresden firebombing and firing squad in tandem. The examples have an essential similarity. Both feature a single goal, namely, the destruction of a target. The differences are of degree rather than kind : with the Dresden firebombing, the operation is more complex, features more perpetrators, and involves multiple victims and infrastructure targets. The firing squad is of a smaller scale, but is the same type of endeavor, in that it results in the death of the victim. Here, my account does not part ways with Kutz. There is no modularity within these collectives, because straightforwardly, there is only one reasonable project all agents participating in them could have, and they overlap in willing the outcome. This project, of course, is morally reprehensible. They have as their goal the destruction of Dresden or the killing of the victim respectively. Here, the RCP follows Kutz’s account in finding them complicit for their role in the outcome, regardless of whether their contributions made a difference or not.

The picnickers damaging the flowerbed represent an interesting case for scrutiny, both in its original formulation, and in the revised formulation I crafted above, in which only one picnicker lays down the blanket (rather than jointly as per Kutz’s original example). I suggested previously that Kutz’s account must find both picnickers complicit, even if it was only the action of friend A laying down the blanket that destroyed the flowerbed.¹⁶³ With the framework I have assembled, we are now in a better place to understand the relevant moral factors at work in the example. If both friends lay the blanket down simultaneously, it is clear that some voluntary act is being carried out on the part of both; thus we are able to find them both complicit. Both are interested in the endeavor of picnicking, and their acts are identical in the service of that end, at least insofar as the harmful outcome was produced. In the case where only friend A lays down the blanket, as I previously explained, Kutz’s account seems to require that friend B is complicit as well. This is because though she is causally uninvolved, her participatory intentions in picnicking link her to the destruction of the flowerbed, and thus renders her complicit.

¹⁶⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature* edit by David Fate Norton and Mary J. Norton (2000) pp. 314-315.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² I am not suggesting that Kutz would be committed to this characterization of complicity in the property example, only that monistic assumptions, by analogy, can lead to these absurd consequences.

¹⁶³ See section VII above.

I think this is the wrong result. Though picnicking is the only real purpose at hand, Kutz's account as applied here overlooks the fact that it was friend A's independently-willed action that exhausts the moral culpability for the destruction of the flowers. Friend B was a participant in the picnic, but ultimately A's action is modular. By hypothesis, friend B's role was bringing wine and fruit to the picnic. If, however, friend B had endorsed A's placing of the flowers, thereby willing the same use of the collective endeavor, she would indeed be complicit. Otherwise, we would impute to her an outcome that she had no legitimate link to, overlooking her independence from the voluntary actions of others (in this case, friend A). This then, would be an instance of the "You-I" problem expounded above.

It could be objected that precisely because this collective has only a single possible goal, namely picnicking, the laying down of a blanket is conceptually tied up in it. Thus by endorsing the overall goal, friend B is thereby committing to the laying down of the blanket as well. This of course resulted in the destruction of the flowers, and thus she could be held culpable. But notice that though this is true, this documents a morally irrelevant fact. What is conceptually tied up in picnicking is the placing of a blanket; this says nothing about *where* in particular it should be placed. It is the impermissible, particular placement of the blanket on a flowerbed that produced the morally problematic outcome, and thus, this can only be attributed to the particular agents who willed its placement as such. In Kutz's language, though the act of bringing fruit and wine is functionally related to the end of picnicking, and thus, to the constituent act of laying down a blanket, it is not functionally related to its *particular placement on a flowerbed*. Picnicking per se is not morally heinous the way a collective endeavor such as a firing squad or firebombing a city is – there, regardless of the particular ways in which an agent carries it out, all instances are morally reprehensible, and thus complicity spills over to all participants. In the restructured picnicking example, we have something altogether different. With the Revised Complicity Principle, we are in a position to produce the correct result, namely that friend B, who did not lay down the blanket or will that it be placed in that specifically harmful location, is not complicit.

Given that Kutz's account as applied to the revised picnicking example finds both complicit, we can accept that Kutz would nonetheless acknowledge that friend A, who laid down the blanket, was complicit to a higher degree than friend B, who is simply teleologically involved in virtue of being a picnicker. Kutz accepts degrees of complicity for participants, with those more directly involved or with greater agency in facilitating morally

problematic outcomes complicit to a higher degree.¹⁶⁴ In doing so however, it is unclear whether in this case, friend B reaches a threshold amount necessary to be accountable for reparations to the gardener whose flowers were destroyed, though more obviously, friend A would be.¹⁶⁵ Using the Revised Complicity Principle, through which complicity is assigned if the impermissible use of the collective is something the individual willed, the upshot is much more substantial. If we are to make complicity normatively forceful in any sense, our framework must be capable of distinguishing between those who are complicit in a collective endeavor, and those that are only ostensibly tied up in it in virtue of their participation. The Revised Complicity Principle, sensitive to both the non-monism of many collective endeavors, and their inherent modularity, better achieves this aim.

The example of Miriam is best revisited as an objection to my view. Recall that she is a pacifist working at a Defense Department responsible for weapons use and proliferation. However, the narrow subject of her contracted work is a communications project. The objection I have in mind suggests that I may have inadvertently provided the conceptual framework for Miriam's superficial "just doing my job" objection to be vindicated. As such, this could be construed as a clear counter-example to my view. In particular, one could understand my claim about modularity as the type of contention Miriam made when arguing that her work on communications project, albeit for the Defense Department, was independent of its uses by others. She cannot be blamed for how others choose to use the products of her work, which is entirely the subject of their own conscience. Kutz is clear in finding Miriam complicit using his analysis. His primary claim is that because her activities are "counterfactually sensitive to the collective pursuit of Defense ends," she is indeed complicit.¹⁶⁶ Of course, Kutz's contention is that her 'just doing my job' defense is unsatisfactory. History is littered with the examples of individuals perpetuating atrocities by facilitating the pernicious projects of others, and retreating behind the defense that they were just doing their job, which was not directly contributing to the wrongdoing. In sum, my account may be producing the incorrect result here.

However, on closer scrutiny, this example too is contrived, containing the same monistic assumptions that we have attempted to distance ourselves from through the use of the Revised Complicity Principle. Certainly, the ends of the Defense Department may involve pernicious aims and outcomes, such as the use of weapons, supported by the communications

¹⁶⁴ See the discussion of the Complicity Principle in Section IV.
¹⁶⁵ See Section II.
¹⁶⁶ *Complicity*, p. 247.

technology that Miriam contributed in producing. However, a Defense Department may also be involved in what could be characterized as nobler ends : deploying peacekeeping troops, providing for displaced persons, or coordinating relief efforts in natural disasters.¹⁶⁷ These could all be instances that harness the communications technology Miriam has been employed to produce. Notice the precise way in which monism appears in Kutz's condemnation of Miriam's actions :

I argued that she should be considered an intentional participant in the Defense Department's activities – including, most saliently, the activities in which the particular technologies she developed played a part... *The functional characterization of her activity, which is counterfactually sensitive to the collective pursuit of defense ends,* renders her objectively an intentional participant in those ends.¹⁶⁸

Kutz uses the plural in describing the “activities” of the Defense department. However, the implicit suggestion is that the Defense Department has a single, violent end.¹⁶⁹ Effectively, Kutz has discarded all other ends, including possibly praiseworthy uses of her work, as irrelevant. It is crucial to recognize that his account *must* be monistic in order to find Miriam complicit, because it relies on the notion that she has participatory intentions because of the functional characterization of her task. This is essentially the claim that she would not be producing the communications technology unless the Department had hired her, and moreover, that she would not be doing the particular work that she is, unless the Department had use for it in their violent ends. However, Kutz seems to be making the explicit decision to select only the violent end for which the Department could harness the technology, and thereby determining that it is the sole purpose of the collective as a whole. Her work could be counterfactually sensitive to, and thus functionally characterized by, a whole host of other projects, such as the praiseworthy ones mentioned above. The decision to impute a violent one to her contributions is thus arbitrarily monistic. This in mind, she would be in some sense justified to claim that because she is not herself using the collective in the service of a particularly pernicious end, and willing that it come about, she is not complicit. The voluntary acts of others, in this case the staff that are facilitating the Defense Department's violent projects, puncture the hastily constructed, straightforward link between her personal accountability and the collective's use for morally reprehensible out-

comes. Those individuals who will the use of these resources (which include the output of Miriam's work) for reprehensible ends are complicit.

As a final remark on this example, notice that this is fundamentally different from the picnicking example, in that in this case, an artifice is present. The Defense Department is this artifice. For the picnickers, the picnic is the sole plausible goal of their respective actions. It is thus monistic.¹⁷⁰ Where we introduce an artifice however, such as a corporation, a healthcare regime, or an institution such as property, monism is a faulty assumption, and one that leads us astray from the legitimate ways of investigating complicity. This is because of the reason that has by now been rehearsed several times : they are the conditions of possibility for agents' projects, rather than having a priori purpose of their own.

— XI. Conclusion

There are lessons of a wider breadth to be drawn from our investigation here. The earlier, brief discussion of reasonable pluralism has animated my argument. We cannot police the uses of our contributions to a collective if we accept that others have the capacity to structure their actions in accordance with their comprehensive doctrines.¹⁷¹ This is the realm of moral freedom a liberal regime works to ensure. Moreover, we cannot frame our discussions of complicity by imputing a morally problematic goal to certain types of collectives, and then work backwards from this assumption to condemn individuals. Given the vivid examples of joint action resulting in deplorable outcomes that are at our fingertips, whether from corporations, states, or organizations of crime and terror, finding individuals complicit by imputing an overarching, singular goal to collectives is a tantalizing prospect. As we have seen with Christopher Kutz's account, and others in this vein, conflating participation in the conditions of possibility for our private projects, with a pernicious purpose itself, can seem an easy way to overcome the difficult problem of ascribing complicity in collectives. Its ease, however, is a strong indication that it is a mistaken move. The framework I have offered guards against this concern by offering a more accurate conceptual understanding of collective endeavors.

¹⁶⁷ Namely, these are conceptual possibilities.

¹⁶⁸ *Ibid.* *Emphasis added.*

¹⁶⁹ Kutz could allow that there is a plurality of ends in that the Defense Department could be producing tanks, dropping bombs on cities, and assisting in the proliferation of weapons. These could be conceived as distinct activities. But the point is that what would unify this cluster of actions is their violent character, and it is in this sense that his account is monistic. It imputes this morally impermissible project of 'violence' to Miriam.

¹⁷⁰ However this is not the complete story. As I have discussed, we should still determine if there is modularity in the picnicking activities of an agent that would remove her complicity.

¹⁷¹ For more on what constitutes a comprehensive doctrine, see Donald C. Ainslie, "Bioethics and the Problem of Pluralism" *Social Philosophy and Policy* Vol. 19 Pt. 2 (2002). For my purposes here, thinking of this as basic moral commitments suffices (even if these are inchoate and vague, as many of our ordinary, pre-philosophical thoughts on how to organize our lives tend to be).

BIBLIOGRAPHY

Ainslie, Donald C. "Bioethics and the Problem of Pluralism." *SOY Social Philosophy and Policy* 19, no. 2 (2002) : 1-28.

Gardner, John. "Complicity and Causality." *Criminal Law and Philosophy* 1, no. 2 (2007) : 127-141.

Hart, H. L. A. *Punishment and Responsibility : Essays in the Philosophy of Law*. New York : Oxford University Press, 1968.

Hume, David, David F. Norton, and Mary J. Norton. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

Kagan, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford : Clarendon Press, 1991.

Kutz, Christopher. *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Lepora, Chiara, and Robert E. Goodin. *On Complicity and Compromise*. Oxford : Oxford University Press, 2013.

Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford : Clarendon Press, 1970.

Nefsky, Julia. "Consequentialism and the Problem of Collective Harm : A Reply to Kagan." *Philosophy & Public Affairs* 39, no. 4 (2011) : 364-95.

Nefsky, Julia. "Fairness, Participation, and the Real Problem of Collective Harm." *Oxford Studies in Normative Ethics*, Volume 5, (2015) : 245-71.

Norcross, Alastair. "Two Dogmas Of Deontology : Aggregation, Rights, And The Separateness Of Persons." *SOY Social Philosophy and Policy* 26, no. 01 (2008) : 76-95.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York : Basic Books, 1974.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Sumner, L. Wayne. *Assisted Death : A Study in Ethics and Law*. Oxford : Oxford University Press, 2011.



L'ÊTRE MÉLANCOLIQUE CHEZ RO-
MANO GUARDINI :
UN ÉTRANGER DANS UN MONDE
EN MAL D'ABSOLU

Vincent Léveillé

me voici en moi comme un homme dans une maison qui s'est faite
en son absence¹⁷²
Gaston Miron

La mélancolie est parfois vue comme faisant le lien entre le monde de la folie et celui de la santé mentale. Par exemple, pour Gladys Swain, elle est « une folie sans différence vraie d'avec le normal et socialement reconnue telle »¹⁷³. Il faudrait plutôt voir la mélancolie comme un maillon intermédiaire du continuum entre folie et non-folie. Romano Guardini, dans son essai *De la mélancolie*¹⁷⁴, distingue d'une autre façon la mélancolie de la maladie mentale : il croit qu'elle est un mal spirituel, qui, bien qu'ayant des implications psychiques pour le sujet qui en fasse l'expérience, n'en tire pas moins ses racines d'un certain rapport avec l'absolu divin.

De la mélancolie est un ouvrage qui cerne particulièrement bien le phénomène de la mélancolie tel qu'il peut être vécu par un individu. Romano Guardini, son auteur, nous convie à une exploration de la mélancolie de l'intérieur, par ce que ressent le mélancolique, notamment en se basant sur les écrits de Søren Kierkegaard où celui-ci s'intéresse à ce qu'il voit comme une condition de son expérience subjective. Bien que Guardini ne souscrive pas explicitement à cette méthodologie, nous identifierons notre méthode comme phénoménologique, car à partir de la description d'une expérience phénoménale, nous tenterons d'en dégager les traits structurels.

Tout au long de cet article, nous nous intéresserons à la description guardinienne de la mélancolie et lierons celle-ci avec des théories portant sur les assises de la subjectivité, comme les diverses thèses néoténiques¹⁷⁵ ou la posture lacanienne sur le langage. Tout comme Guardini, nous nous cantonnerons dans notre analyse à conceptualiser la mélancolie selon l'expérience qu'on peut en faire, d'un point de vue individuel.

Nous procéderons par étapes. Nous amorcerons notre article en traitant des sources de la mélancolie; puis, nous traiterons de la multiplicité intérieure de l'être mélancolique et de son rapport particulier au langage qui en découle; nous poursuivrons avec une examen des aptitudes particulières du mélancolique; suivra ensuite la mise en lumière de la relation qu'il entretient avec les valeurs; finalement, la première partie de l'article – consacrée au résumé de l'ouvrage – se conclura sur l'importance, pour Guardini, de donner une portée religieuse, presque mystique, à l'expérience mélancolique.

Nous prendrons ce dernier aspect comme point de départ de notre réflexion personnelle sur la mélancolie. Celle-ci fera appel aux thèses de la néoténie, telles que formulées par Dany-Robert Dufour, afin de dégager une

conception du rôle politique et idéologique singulier que peut jouer le mélancolique dans la société. Celui-ci sera dépeint comme un être qui par son attachement à la contemplation d'un absolu, sera le plus à même d'émettre les réserves fondamentales sur lesquelles pourra se baser une critique sociale, car il habite cette société en étranger. En indiquant la voie d'une rénovation de notre vision du monde, il exemplifie les paroles de *l'Homme rapaillé*, qui clôt l'incipit cité en exergue de ce texte par cette annonce : « je ne suis pas revenu pour revenir / je suis arrivé à ce qui commence »¹⁷⁶.

Première partie : De la mélancolie

— Section I : À la source de l'être mélancolique

Nous amorcerons notre examen de la mélancolie telle que présentée dans l'ouvrage de Guardini en cernant les racines de celles-ci, en commençant par le rapport qu'entretient le mélancolique avec sa mort. L'être mélancolique, pour Kierkegaard, est avant tout un être conscient de la finitude de sa vie; il vit avec sa mort à ses côtés : « Il me semble que je suis un galérien enchaîné avec la mort; chaque fois que la vie remue, la chaîne grince et la mort fait que tout se fane – *et cela arrive à chaque minute*. »¹⁷⁷ Nous pourrions difficilement mieux plonger dans l'ambiance mélancolique qu'avec ce constat de l'inéluctable fin qui rappelle à chaque instant au mélancolique que toute vie est un sursis sur la mort. Chaque moment heureux de sa vie lui rappelle cruellement que ces moments ne dureront pas. Il est donc vulnérable au plus haut point et se distingue du commun des mortels par la conscience de cette vulnérabilité, ce qui nourrit en lui une angoisse, un manque. Nous voyons se profiler ici une de ses aptitudes particulières, une capacité à sentir ce que beaucoup ne sentent pas. Un des traits fondamentaux de l'être mélancolique est en effet sa sensibilité hypertrophiée : il a une conscience épidermique.

— Vulnérabilité et impuissance

Cette sensibilité particulière ne se manifeste pas seulement par rapport à la mort. Elle constitue plutôt le socle de toute expérience que fait le mélancolique et, ainsi, l'afflige d'une vulnérabilité exceptionnelle : « Cette vulnérabilité ne provient pas essentiellement de déficiences de structure ou d'une insuffisance de force intérieure [...] mais d'une sensibilité de l'être provoquée par la multiplicité des dons naturels. »¹⁷⁸ L'être mélancolique se voit doté de « dons naturels », d'une sensibilité (à la fois entendu au sens d'*émotivité* qu'au sens de *ce qui relève des cinq sens*) qui le rapproche du monde, qui

¹⁷³ Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé* (Paris : Gallimard, 1994), 169.

¹⁷⁴ Romano Guardini, *De la mélancolie* (Paris : Seuil, 1953).

¹⁷⁵ Nous référons ici à l'idée selon laquelle l'être humain est mésadapté biologiquement et qu'il pallie à cette mésadaptation en s'entourant d'une culture, qui devient son habitat premier.

¹⁷⁶

¹⁷⁷

¹⁷⁸

Gaston Miron, *Op. cit.*, 5.

Romano Guardini, *Op. cit.*, 13.

Ibid., 39.

fait en sorte qu'il s'émeut davantage de ce qu'il le touche – et nous trouvons en ceux-ci la cause de sa vulnérabilité particulière. L'espace tampon entre le monde extérieur et le monde intérieur est réduit; métaphoriquement : il n'a pas le temps de voir venir les coups. La douleur du monde l'accompagne constamment, il ne peut s'en protéger. Il accueille ce qui le gruge.

De prime abord, il pourrait sembler qu'une plus grande sensibilité nous apporte aussi de plus grandes satisfactions lorsque nous vivons des événements heureux, et ainsi vivre avec cette sensibilité hypertrophiée ne serait pas le calvaire dont nous amorçons l'ébauche. Pourquoi insister tant sur la souffrance, et si peu sur sa contrepartie, le plaisir ? Simplement parce que, pour Guardini, une telle position de l'alternative rend une vision men-songère du monde : les biens et les maux n'y sont pas en nombre égal, loin de là. Le monde du mélancolique est un monde de malheur :

Cette sensibilité rend l'homme vulnérable, en raison du caractère imputoyable de l'existence. Et précisément, c'est ce qui est inéluctable en elle qui blesse; la souffrance partout; la souffrance des êtres sans défense et des faibles; la souffrance des animaux, des créatures muettes... En dernière analyse, nous n'y pouvons rien changer.¹⁷⁹

La souffrance constitue la majeure partie de l'expérience que fait le mélancolique de la réalité, car sa sensibilité exacerbée l'empêche de faire fi de celle des autres; plutôt, il se l'approprie. De plus, comme nous l'avons mentionné auparavant, même ses moments joyeux sont rapidement ternis par la souffrance ultime : la conscience de sa mortalité. Le mélancolique se voit donc comme condamné à l'existence, une existence dont la teneur principale est la souffrance.

Ce sentiment d'être condamné, pour le mélancolique, ne désigne pas le simple fait de n'avoir pas choisi de venir au monde. C'est plutôt le pendant d'une autre caractéristique fondamentale de l'être mélancolique, son impuissance. Kierkegaard parlera « d'une impuissance spirituelle totale [...] pourtant si dépourvue de contours [qu'il] ne [sait] même pas ce qui [lui] manque ». ¹⁸⁰ Cette impuissance, cette angoisse, cette vulnérabilité ne sont pas acceptées par le mélancolique. Il ne veut pas y consentir, car il en souffre. Pourtant, et là réside une composante clé de son état, il n'y résiste pas non plus, il ne peut pas y résister :

Une certaine force de résistance fait ici défaut, en sorte que l'élément douloureux s'unit à un autre élément à l'intérieur même de l'être. [...] Ce n'est pas dans les circonstances et les choses ex-

térieures qu'est le point crucial, mais dans l'être lui-même, dans une affinité élective, en quelque sorte, avec tout ce qui peut blesser.¹⁸¹

Le mélancolique, sans nécessairement qu'il en soit conscient, s'unit avec la souffrance du monde, l'accueille, la protège en s'y identifiant. Il l'accepte dans son être.

Cette souffrance inexplicable en vient à le constituer à un point tel qu'il ne voit pas au dehors de celle-ci, il n'y a qu'elle. Dès lors, aucune de victoire sur la mélancolie n'est envisageable, tout combat contre elle se mène en fait contre soi, se mute en un anéantissement progressif, car, très vite, plus rien du sujet n'en dépasse. Elle en devient son fondement immanent : « l'existence entière est infectée pour moi »¹⁸². La souffrance vit tout entière en lui comme lui vit tout entier dans la souffrance. Comme nous en traiterons plus loin, cela ne veut pas dire que l'être mélancolique n'effectue jamais ce retournement, que cette lutte contre la souffrance et donc contre soi n'a jamais lieu, mais seulement que lorsqu'elle prend place – à l'instar de tout comportement autodestructeur – son issue n'est pas favorable à qui en est le théâtre.

— Un être trop complexe

Le mélancolique est un être torturé. Il l'est par la souffrance du monde qui l'entoure, qu'il accueille gracieusement en son sein, mais il l'est aussi en raison de son impuissance face à celle-ci. Avec un portrait tel que celui-ci, difficile de ne pas imaginer cet être ailleurs que dans sa chambre, ruminant ses pensées noires, en retrait du monde extérieur qui le blesse tant; difficile de croire qu'il est un être d'action. Nous l'imaginons plutôt en constante réflexion, remettant sans cesse en question ses actes et ses volontés, examinant mille scénarios avant d'en adopter un. C'est que le mélancolique, pour Guardini, est profondément multiple :

« Multiplicité » désigne ici les oppositions intérieures et les tendances vitales, une tension entre les mobiles, un antagonisme réciproque des instincts, des contradictions dans l'attitude à l'égard des hommes et des choses, dans les exigences vis-à-vis du monde et de sa propre existence, dans les normes que l'on applique.¹⁸³

Il se remet constamment en question, il a peu d'idées fixes. Il compile les différentes postures que nous pouvons avoir sur le monde, tentant d'y trouver la bonne, mais n'est jamais satisfait par aucune d'entre elles. Dans cette multiplicité, même, il se perd : « [il y a] des temps où je ne pouvais

¹⁸¹
¹⁸²
¹⁸³

Ibid., 41-42.
Ibid., 14.
Ibid., 39-40.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 40.
¹⁸⁰ *Ibid.*, 13-14.

même pas me faire comprendre par moi-même »¹⁸⁴, nous dit Kierkegaard. Le mélancolique est ballotté par ses pensées et ses sensations. Il est petit, vulnérable, face à ces phénomènes qui entrent en lui comme par effraction et le bouleversent si facilement.

Il est aussi conscient de l'exception de son cas, qu'il est « seul dans des tensions dialectiques qui conduiraient tout homme doué de [son] imagination [...] à la folie »¹⁸⁵ (l'imagination dont parle ici Kierkegaard peut être rapprochée de ce que nous avons dit de la sensibilité particulière qui caractérise l'être mélancolique). Le mélancolique est seul dans sa souffrance, trop complexe pour les autres, et même s'il avait trouvé une oreille attentive, il n'aurait pu lui ouvrir son âme, car il peine lui-même à la comprendre. Du moins, s'il peut en comprendre une partie, ce ne serait que sous un mode intuitif et vague, non pas sur le plan langagier. Le langage ne parvient en effet pas à exprimer cette réalité on ne peut plus intime : « Le problème de l'expression se manifeste ici, le problème de la coupure entre le monde intérieur et les choses extérieures. Pour le mélancolique, le monde intérieur et les moyens d'expression n'ont pas de commune mesure ». ¹⁸⁶ Comme nous le verrons plus loin, avec ses concepts définis, fixes et abstraits, le langage a pour effet de dissimuler la multiplicité intérieure, qui est par nature, et d'autant plus pour le mélancolique, sans cesse mouvante et floue.

Par rapport à la multiplicité intérieure du mélancolique, à sa réticence à agir, qui découle de son incapacité à résoudre les tourments qui l'habitent, nous voyons se dégager une autre de ses caractéristiques fondamentales : l'incertitude. Il est dans l'indécision, mais en se doutant bien que celle-ci n'est pas un état transitoire et circonscrit dans le temps, qui se conclura nécessairement par une unification de sa volonté, mais plutôt que s'il vient à mettre fin à cette indécision, ce sera des exigences extérieures qui l'y auront contraint. L'incertitude ne sera pas résolue – à l'image du nœud gordien qui est tranché, sans être dénoué – laissant intacte l'énigme d'une décision éclairée. Bien qu'il puisse feindre d'être passé à autre chose, le mélancolique restera attaché à son doute, au trouble que grave en lui son questionnement perpétuel. Peut-être en viendra-t-il à oublier le contenu de ses dilemmes, mais il n'en effacera jamais pour autant les tourments. Tout repos ne sera qu'une façade derrière laquelle s'escrimeront encore les factions antagonistes de son être.

Le mélancolique, en devenant graduellement conscient de son état, apprend à respecter ces conflits intérieurs, même les plus minimes, car il sait

que tant qu'il n'y trouvera pas une issue satisfaisante, ils le perturberont et l'intensité de cette perturbation n'en sera que croissante. Ainsi, l'être mélancolique reste souvent en retrait de la vie active : « je n'ai pas connu la spontanéité, par conséquent au point de vue purement et simplement humain je n'ai pas vécu; j'ai tout de suite commencé par la réflexion »¹⁸⁷. Pour Kierkegaard, ce retrait du monde de l'action vers celui de la réflexion est ce qui le met à l'écart des autres, car on ne réfléchit profondément qu'en l'absence des autres. Le mélancolique n'emprunte toutefois pas cette posture réflexive pour elle-même, ou par dédain de ses semblables. Il est motivé par « [un] désir de trouver sa vraie demeure en fuyant la dispersion pour entrer dans le recueillement de l'essence, [...] de se réfugier hors du superficiel. »¹⁸⁸ Cette sclérose de l'action trouve sa justification dans la quête d'un absolu s'accomplissant par l'entremise d'une démarche intellectuelle – spirituelle même. Si donc le mélancolique « fuit ses semblables, cherche à se cacher, aspire à la solitude »¹⁸⁹, c'est parce qu'il s'attache à une grandeur supérieure.

C'est qu'en somme, pour l'être mélancolique, dans le langage comme dans les relations humaines ou dans le domaine de la connaissance en général, « l'essentiel se dissimule derrière l'accessoire »¹⁹⁰. Cependant, cet essentiel, autant difficile cela puisse-t-il être à admettre pour le mélancolique, il ne réussit pas à le saisir lui-même, il ne le comprend souvent pas, peut-être parce que celui-ci se doit de rester indicible, qu'une part de mystère lui est irréductible.

Nous pouvons ici établir un parallèle avec la posture de Lacan sur le langage, pour qui, dans l'expression langagière, « le sujet [...] perd irrémédiablement ce rapport direct aux choses qui fait la simplicité mécanique de la vie simplement organique ou végétative »¹⁹¹. Pour lui, le langage apparaît comme une tragédie dans la vie de l'humain, car il est ce qui nie l'expérience intérieure directe que vit l'enfant avec sa mère, où le non-dit suffit, où l'enfant n'a pas besoin d'extérioriser ses besoins pour qu'ils soient comblés. « Extérioriser » prend ici le sens de « rendre étranger ». Il place ses besoins dans un langage qui ne lui appartient pas, qui lui est imposé et qui ainsi les transfigure. Il doit se conformer à un « mensonge nécessaire », qui seul lui permet d'exprimer ses réalités et de les mettre en relation (et, ainsi, de se mettre en relation avec les autres), mais, par le fait même de cette verbalisation, il fait perdre à cette réalité toute spécificité. Il lui nie ses teintes singulières – et donc compréhensibles pour lui seul, en les couvrant de mots qui lui sont mis dans la bouche par une langue qu'il n'a pas choisie.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 17.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 65.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 52.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 58.

¹⁹¹ Bertrand Ogilvie, *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)* (Paris : PUF, 1993), 12.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 26.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 25.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 58-59.

Dans l'expérience mélancolique, nous retrouvons une frustration semblable envers le langage, envers l'expression. Ne pouvant exprimer sa souffrance immense qu'en usant de mots qui ont d'abord et avant tout été forgés par les autres, pour décrire des souffrances qui ont déjà eu lieu et qui ne peuvent donc correspondre en aucun cas à la sienne – qui, de son point de vue, est nécessairement unique de par sa complexité –, il devient réticent à le faire. Car comment exprimer le nœud de sa singularité profonde, sa souffrance aux multiples facettes, sans cesse changeante, trop grande pour être embrassée d'un seul regard, autrement que par une création langagière à la hauteur de son unicité ? Prétendre pouvoir le faire avec le langage ordinaire, le langage qu'on utilise pour acheter un pain, pour jouer, pour blaguer, relèverait alors presque d'une hérésie commise envers la sacralité de son individualité, une trahison de son caractère unique. Si Guardini remarque que dans la mélancolie, nos pensées nous paraissent « trop chargées d'éléments extraordinaires et telles que l'on ne peut absolument pas admettre qu'un autre les comprenne. »¹⁹², c'est qu'un tel langage n'existe pas, ne peut exister, car il requerrait une conciliation impossible entre l'intimité la plus sacrée et une compréhension accessible au commun.

— Rendre aux profondeurs leur clarté

La sensibilité particulière de l'être mélancolique, l'affinité qu'il entretient avec le multiple, lui fait porter un regard différent sur les choses qui l'entourent. Il est celui qui les perçoit dans toute leur profondeur, car c'est avant tout ce à quoi il aspire – et ce à quoi il est prédisposé :

La grandeur, la vraie, l'absolue grandeur ne peut exister sans cette pression qui seule confère à toutes choses leur pleine densité et qui porte les forces de l'être à leur véritable tension; sans cette tristesse en quelque sorte congénitale [que possède en propre le mélancolique].¹⁹³

Le mélancolique est le plus à même de côtoyer l'absolu, vu ici comme l'absolue profondeur, car il entretient dans son être une affinité *a priori* avec celle-ci. Il en a déjà le tempérament, la condition de possibilité de perception. Et cet absolu avec lequel il entre en communion le nourrit, comme s'il venait, pour un instant, combler son manque existentiel : « je pourrais m'asseoir et continuer à écrire sans interruption jour et nuit, et encore un jour et une nuit, car ma richesse est assez grande »¹⁹⁴, nous dit Kierkegaard. La grandeur qu'il sait accueillir lui donne une capacité exceptionnelle de production, comme si l'impuissance à laquelle il se confrontait dans les autres domaines de sa vie trouvait son pendant en une puissance créatrice extraordinaire.

Pour Guardini, deux pulsions fondamentales et opposées animent la vie des humains : l'accomplissement et l'anéantissement¹⁹⁵. On pourrait croire qu'en raison de son affinité avec l'absolu et de sa créativité exceptionnelle, il serait prédisposé à suivre la voie de l'accomplissement, qu'il serait tout désigné pour édifier une œuvre littéraire ou artistique importante, par exemple. Toutefois, bien que ces prédispositions puissent donner lieu à des fulgurances artistiques géniales – le cas de Søren Kierkegaard en est un exemple patent – Guardini nous garde bien de penser que c'est cette pulsion qui prédomine dans la vie du mélancolique : au contraire, la pulsion opposée, la pulsion d'anéantissement, est le guide fondamental de ses actions et, le plus pernicieusement du monde, elle prend appui sur cette même volonté de grandeur et d'absolu pour retourner le sujet mélancolique contre lui-même.

— Les valeurs contre soi

Dans sa vie, l'être mélancolique est porté à poursuivre les idées les plus nobles qui soient : la Justice, le Bien, le Beau, etc. En quelque sorte, elles canalisent sa quête d'absolu. Toutefois, lorsqu'il confronte leur vision idéalisée à ce qu'il retrouve dans sa vie, il ne peut qu'y voir une déficience dans celle-ci. Il s'échine donc à modifier sa vie en fonction de ces valeurs, mais comme le rappelle Guardini, la valeur « est *a priori* de telle nature qu'elle n'offre aucune perspective de réalisation et accable pour cette raison »¹⁹⁶. Le mélancolique s'astreint à une tâche impossible. Là réside le danger pour lui, qui ne veut se satisfaire de rien de moins que de l'absolu.

Guardini met en relation ce pouvoir de la valeur et la pulsion d'anéantissement de la manière suivante : « la nature mélancolique est particulièrement sensible aux valeurs, mais la tendance auto-destructrice en elle a besoin, précisément, de la valeur, comme de l'arme la plus dangereuse qu'elle puisse tourner contre elle-même. »¹⁹⁷ Au départ, ces valeurs ont donc une connotation positive, lorsqu'elles motivent l'action à *tendre vers* leur réalisation. Cependant, lorsqu'on veut les atteindre, elles se dérobent, car elles ne peuvent être atteintes, elles se trouvent toujours un pas en avance sur le réel. Tout au plus, nous en voyons le reflet dans la réalité.

Le mélancolique incarne plutôt l'attitude opposée, c'est-à-dire qu'il identifie en lui ce qu'il lui manque, constate en lui l'inévitable incomplétude de l'actualisation des valeurs, puis il s'acharne, dans une lutte sans fin contre lui-même, à transformer sa vie pour qu'elle se plie à ces exigences. Les valeurs deviennent alors ici un outil dont il se sert envers lui-même.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 45.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 49.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 48.

¹⁹² Romano Guardini, *Op. cit.*, 58.

¹⁹³ *Ibid.*, 64.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 24.

Guardini nous dit :

On cherche et on essaye de prendre les choses comme on voudrait qu'elles fussent, de trouver en elles cette densité, ce sérieux, cette ardeur et cette capacité d'accomplissement dont on a soif – et c'est impossible. Les choses sont finies. Mais toute finitude est une déficience. Et cette déficience est une déception pour le cœur qui réclame l'absolu. Cette déception s'amplifie et devient le sentiment d'un grand vide... Il n'est rien qui soit digne d'être. Et nulle chose n'est digne que l'on s'occupe d'elle.¹⁹⁸

L'être mélancolique en quête de l'absolu, mais sans cesse restant frustré dans cette entreprise, en vient graduellement à voir celle-ci comme vaine. Le monde n'arrive pas à la hauteur de l'idée qu'il s'en fait. Et dès qu'il en vient à abandonner cette recherche de grandeur, en raison de son impossibilité, il abandonne la réalité, car il n'avait d'intérêt pour elle que par l'absolu qui aurait pu s'y trouver. Il se retrouve alors face au vide de l'existence, qu'il ne voit plus que comme un réceptacle de souffrance, une fois désaffectée de la grandeur des valeurs qu'il y cru entr'apercevoir.

— Section II : S'extraire de la condition mélancolique ? *La porte de sortie de Guardini*

Guardini conclut son examen de la figure de l'être mélancolique en indiquant un moyen de se libérer de cette affliction. Pour ce faire, il nous appelle à ne pas considérer cet état comme pathologique, à ne pas le voir sous l'angle de la psychiatrie, mais bien à le considérer comme un phénomène spirituel :

La mélancolie est la douleur causée par l'enfantement de l'éternel dans l'homme; peut-être dirons-nous plus exactement chez certains êtres destinés à sentir plus profondément cette proximité, la douleur causée par cet enfantement.¹⁹⁹

Autrement dit, la mélancolie serait un signe que l'absolu suprême – Dieu – existe, car seul lui pourrait combler cette demande insatiable de grandeur du mélancolique. En quelque sorte, il serait présent en négatif, dans l'âme du mélancolique. Cet état serait le signe de l'appel de Dieu, qui nous « [invite] à l'accueillir dans notre existence. »²⁰⁰

Ici ne s'arrête toutefois pas le parcours du mélancolique, car cet accueil ne va pas de soi : il doit se faire selon les termes de la « bonne mélancolie »²⁰¹. Il faut cultiver cette disposition d'accueil de l'absolu dans sa vie, savoir

pressentir sa venue, et, quand il se présente, être capable de l'accepter. Si, pour Guardini, cet acte de communion se fait avant tout sous le mode d'une re-création de soi, réalisée avec la conscience de la proximité de l'éternel, il ne suit pas moins le trope du saut de la foi, car l'auteur nous dit qu'il « faut abandonner la sécurité qui était précédemment sa part : quelque chose doit mourir pour qu'autre chose naisse. »²⁰² Pour que la re-création s'effectue, il faut que le mélancolique accepte le deuil de son ancien état, qui autant lourd qu'il puisse paraître à porter, constituait toutefois une sécurité en ce qu'il supportait une compréhension cohérente et avant tout, dotée de certitudes, du monde dans lequel il est plongé. Il laisse donc une partie de soi dans son dévouement à cette œuvre. Il la crée, mais elle le transforme, le pousse un peu plus loin, vers un inconnu qu'il ne savait pas exister et qui sera sien.

Pour Guardini, le mélancolique qui ne s'accorde pas avec la bonne mélancolie court un risque :

Il faut porter, supporter cette bonne mélancolie. C'est d'elle que naît l'œuvre, le devenir, et tout est alors transformé. Si elle n'est pas supportée, l'homme ne trouve pas la force de se concentrer dans l'œuvre et de se recueillir dans le devenir [...], alors s'éveille la seconde forme de mélancolie, la mauvaise.²⁰³

Cette seconde forme prend la forme d'un regret, d'un regret amer. Elle est la conscience torturée, qui se sait avoir échoué à la tâche la plus importante qui soit, la seule qu'il soit digne de mener à bien pour elle-même : la réalisation de l'absolu. Nous retrouvons ici le schéma du retournement contre soi – d'anéantissement – que le mélancolique déploie dans sa quête impossible de valeur. Il sait la partie perdue et cela le mène au désespoir.²⁰⁴ Cependant, Guardini croit ici un repentir possible, il postule un Dieu récupérateur, qui recycle cet être désarticulé. Dieu « rénove »²⁰⁵ celui qui est tombé dans la mauvaise mélancolie, lui redonne une impulsion qui le remet en marche. Tout en gardant le souvenir de sa chute, cet être peut recommencer à vivre.

— Réconciliations illusoires

Guardini clôt son essai en identifiant deux tendances malignes que peut suivre l'être mélancolique dans son rapport avec la réalité. Tout d'abord, il y a la prétention d'immanence avec la nature, où le mélancolique va se croire unifié avec la nature qui l'entoure. Cette conception présuppose une

198 *Ibid.*, 41.
199 *Ibid.*, 80.
200 *Ibid.*, 79.
201 *Ibid.*, 82.

202 *Ibid.*, 83.
203 *Ibid.*, 84.
204 *Ibid.*, 85.
205 *Ibid.*, 86.

certaine généralisation de l'absolu, qui serait présent partout et que nous pourrions rejoindre en s'oubliant, en s'abandonnant tout entier aux forces qui le régissent. À l'image du panthéisme, cela aboutit à une certaine négation de l'absolu, car si tout, y compris le banal, est absolu, plus rien ne l'est vraiment.

La deuxième tendance prend la forme d'une croyance illusoire en la proximité de l'absolu, avec qui il serait facile d'entrer en contact. Pas de saut de la foi, pas d'étude minutieuse de textes sacrés, pas de méditation profonde, pas de pèlerinages : nous n'aurions qu'à penser à Dieu et il s'offrirait tout entier à nous sous un mode compréhensible.

En se portant vers l'une ou l'autre de ces tendances, nous nous fourvoyons, pour Guardini, car ce faisant nous nous éloignons – ou plutôt, nous croyons à tort pouvoir s'éloigner – de notre humanité. Pour embrasser celle-ci pleinement, il faut d'abord savoir se différencier de la nature : « comprendre que l'on n'est pas le monde, mais plus que lui. »²⁰⁶ Il faut comprendre que nous sommes des êtres dotés d'esprits, de conscience, ce qui nous donne une certaine prérogative sur nos actions. Nous sommes faits à l'image de Dieu, ce qui nous donne une liberté d'action et de pensée que la nature qui nous entoure ne saurait envisager. Puis, il faut savoir se distinguer de Dieu, être conscients que nous sommes « "absolument moins" que lui : sa créature. »²⁰⁷ La « distance infinie »²⁰⁸ qui nous en sépare doit nous apprendre que nous lui devons « respect »²⁰⁹, « crainte »²¹⁰ et « tremblement[s] »²¹¹. L'atteinte de cet absolu ne serait donc être facile. Elle prend plutôt la forme d'une longue ascension, à jamais inachevée, mais poursuivie pour elle-même et marquée par « l'adoration et l'obéissance »²¹². L'humain est constamment en oscillation entre son statut d'être naturel et sa marque divine, qu'il porte depuis sa création. Il est cette « frontière vivante »²¹³.

Deuxième partie : Le mélancolique et l'idéologie

Guardini nous soumet une vision de l'être mélancolique comme hyperbole de notre statut de « frontière vivante », d'être flottant entre le biologique et le spirituel. La mélancolie ferait ressortir les traits les plus humains, ceux qui nous sont le plus caractéristiques. Ainsi, pour lui, le mélancolique

est celui qui ressent le plus intensément le manque que lui cause la perte de l'éternel infini, sa séparation d'avec celui-ci dans la Création; c'est ce manque qui le pousse à se mettre en quête de l'absolu, qui lui donne ses dons sensibles, qui le rend vulnérable, qui le lie à la souffrance du monde, qui lui donne une intériorité si multiple et complexe.

Le souvenir de la grandeur suprême qu'il avait en propre le jette dans le chemin de sa difficile reconquête; il veut combler ce manque. La sensibilité hypertrophiée du mélancolique, qui est ce sur quoi se base tout le reste de l'expérience particulière qu'il fait du monde, est ce qui le rend capable de cerner ce manque en même temps qu'elle y trouve sa provenance.

— Section I : Le mélancolique comme néotène

Nous proposerons ici une autre conception des sources de la mélancolie, qui s'ancreraient davantage dans notre condition néoténique – et non pas dans l'appel du divin ou dans sa séparation d'avec ce dernier. Nous retrouverions, chez le mélancolique, une hyperbole de notre vulnérabilité fondamentale, ancrée biologiquement, d'où proviendrait sa sensibilité sur-développée.

La néoténie fut au départ un concept biologique utilisé pour décrire « la permanence à l'état adulte de caractères juvéniles normalement passagers »²¹⁴. Dany-Robert Dufour la mobilise toutefois afin de comprendre la spécificité biologique humaine, ce qui pourrait nous distinguer du reste (ou du moins, d'une immense partie) du règne animal. L'humain, parce qu'il n'est pas biologiquement adapté à un environnement particulier (il est même moins développé, sur cet aspect, que les autres primates), s'est développé une « seconde nature », dont il use pour adapter le monde à ses besoins : le langage. Par l'entremise de celui-ci, il peut accumuler les connaissances qu'il acquiert au-delà de la mort des individus et ainsi développer une technique qui transforme le monde pour l'adapter à ses nécessités. Il n'a donc pas à attendre qu'un processus évolutif biologique lui donne les moyens « naturels » de s'adapter. Dans l'absence d'adaptation physico-biologique, le langage devient le lieu où l'humain vit : « il vit dans un autre monde, un second monde halluciné grâce au langage »²¹⁵. Pour Dufour, le langage est à la base de toutes nos constructions sociales (autant matérielles que mentales) et est ainsi notre seul refuge, notre « seconde nature » dans notre fuite constante de notre « première nature ».

²⁰⁶ *Ibid.*, 89.

²⁰⁷ *Ibid.*, 90.

²⁰⁸ *Ibid.*, 90.

²⁰⁹ *Ibid.*, 90.

²¹⁰ *Ibid.*, 90.

²¹¹ *Ibid.*, 90.

²¹² *Ibid.*, 91.

²¹³ *Ibid.*, 90.

²¹⁴ Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes* (Paris : Denoël, 2005), 39.

²¹⁵ *Ibid.*, 55.

Kierkegaard donne une description particulière de son état mélancolique, qui ne peut qu'attirer l'attention du lecteur avisé des thèses néoténiques : « mon malheur, qui remonte presque jusqu'à ma naissance et qui fut achevé par mon éducation, ce fut de ne jamais être homme. »²¹⁶ Il identifie, certes métaphoriquement, comme une des causes principales de sa mélancolie, une sorte d'inachèvement, d'enfance éternelle, et c'est précisément le statut qu'attribue la littérature néoténique à l'humain.

Le mélancolique serait-il celui qui serait trop humain, biologiquement, dans le sens où sa condition néoténique serait accentuée ? Serait-il encore plus vulnérable et mésadapté que ses semblables ? Nous affirmons que le mélancolique doit être vu comme celui qui n'est pas assez humain au sens où Kierkegaard le souligne, c'est-à-dire qu'un certain apprentissage culturel lui fait défaut, et que ce manque peut aussi s'exprimer sous la forme d'une exacerbation de son humanité, entendue maintenant sous l'angle d'un caractère biologique fondamental – sa condition de néotène. Il est moins humain au vu de ses semblables, au niveau culturel (« de sa deuxième nature », selon Dufour) et l'est davantage sur le plan biologique (« première nature »). Nous croyons que ces deux sentiments d'étrangeté (du néotène face au monde biologique et du mélancolique face au monde culturel) partagent la même tonalité et se renforcent.

Il est à noter qu'une vérification du lien de causalité entre une vulnérabilité biologique accentuée et un inachèvement social (l'« enfance éternelle » de Kierkegaard) nécessiterait que nous quittions le domaine de la philosophie pour celui des sciences naturelles, d'où notre prudence à l'affirmer pleinement. Il s'agit ici seulement de voir la position du néotène dans le monde biologique et celle du mélancolique dans la société comme partageant une certaine tonalité de l'étrangeté, étrangeté se ressentant sous la forme d'un manque et que l'enjeu de ce manque, comme mentionné précédemment, n'est pas l'éloignement du divin, comme le croyait Guardini.

Le mélancolique ressent qu'avec le monde que nous avons créé, nous avons créé une nouvelle souffrance, sans doute pire que celle dont nous affligeait la nature, car nous nous l'infligeons à nous-mêmes. Celle-ci semble beaucoup plus contingente. Pourquoi bâtir tout ce que nous bâtissons si ce n'est pour reconduire une souffrance, qui est bien trop souvent le seul héritage que nous garantissons aux nouveaux venus ? Il doit bien manquer quelque chose, il doit bien y avoir un sens. Il faut le trouver, et le mélancolique est celui qui aspirera le plus à combler ce manque, à trouver ce sens.

— Section II : Questionner l'absence

Rappelons que pour Guardini, il y a deux tendances mélancoliques à éviter : l'immanence avec la nature et la proximité illusoire de Dieu. Celui qui emprunte l'une ou l'autre de ces voies se trompe, car chacune d'entre elles le porte à croire à une illusion. Elles tentent toutes deux de nier une spécificité humaine indépassable. Afin d'élaborer l'esquisse d'une posture politique mélancolique, nous garderons à l'idée ces deux tendances comme limites de l'expérience humaine, mais modifierions leur énonciation pour les accorder avec une pensée considérant le caractère néoténique de l'humain ainsi que son immersion dans un monde idéologique. Avant de nous plonger dans l'étude de la première tendance, il s'avère toutefois nécessaire de préciser l'acception du concept d'idéologie qui sera la nôtre.

— Une définition de l'idéologie

Nous appellerons *idéologie* l'ensemble culturel englobant qui comprend le langage ainsi que le monde symbolique nous subjectivant. Cette conception de l'idéologie comme composante nécessaire de la vie en société prend ses sources chez Paul Ricœur, qui dans son ouvrage *L'idéologie et l'utopie*, explicite la nécessité de celle-ci en ces termes :

Il nous faut articuler notre expérience sociale de la même manière que nous devons articuler notre expérience perceptive. Tout comme les modèles du langage scientifique nous permettent de voir ce que sont les choses, de les reconnaître comme étant ceci ou cela, de même nos cadres sociaux articulent nos rôles sociaux, notre position dans la société, comme étant ceci ou cela. [...] La flexibilité même de notre système biologique rend nécessaire un autre type de système informationnel, le système culturel. [...] Aucune culture n'existe sans un tel système [...] L'action est immédiatement réglée par des formes culturelles, qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux ou psychologiques²¹⁷

Toute société se dote donc de représentations sociales, qui, prenant la forme de « système culturel », constituent le monde symbolique. C'est ce que nous entendrons par idéologie. En relation avec la conception dufourienne de la néoténie, elle est notre « deuxième nature », par laquelle nous fuyons le monde biologique auquel nous ne nous adaptons pas.

Le fait qu'une société ne puisse se passer d'un système idéologique qui régit les représentations symboliques en son sein ne doit cependant pas nous faire croire que le contenu de ce dernier est immuable, ou sans intérêt. Nous croyons que son caractère de construit social lui confère une contin-

216 Romano Guardini, *Op. cit.*, 17.

217 Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1977), 30-31.

gence qui permet sa réforme et que son importance est démontrée par son omniprésence, par le fait qu'elle constitue à proprement parler tout ce qu'il y a d'humain dans le monde dans lequel nous vivons.

De plus, ce n'est pas parce que nous ne caractérisons pas l'idéologie comme une mystification de la réalité (comme dans la pensée marxiste, par exemple), qu'elle ne peut être critiquée. Au contraire, cette critique nous la croyons nécessaire, mais seulement pas selon un schéma d'opposition entre la réalité – du monde – et la fiction – de l'idéologie; plutôt, cette critique doit se déployer en fonction de l'importance de reconnaître le rôle prépondérant de l'idéologie dans nos vies et la tendance à l'unicité (au sens de pensée unique) qu'elle supporte. Nous croyons que l'idéologie, telle qu'elle fonctionne dans le monde actuel, avance masquée, qu'elle ne s'avoue jamais comme telle et qu'ainsi promeut la vision dominante du monde (sur laquelle nous ne dissenterons pas, mais qui réfère ici à l'ensemble des présupposés soutenant le discours des médias de masse, de la classe politique et par conséquent du « sens commun ») en seule vérité et nie ainsi toute possibilité de dialogue, de remise en question de ses fondements.

— Actualisation des tendances illusoirs de la mélancolie

Dans la conception que nous proposons, la première tendance (l'identification du sujet avec la nature) énoncée reste une illusion, bien qu'il faille apporter des nuances à ce qui justifie son caractère illusoire. Il nous apparaît évident que nous ne sommes pas *que* la nature, que nous vivons avant tout dans un monde extra-naturel, comme l'explicite la conception néoténique que nous avons développée. Toutefois, notre séparation d'avec le biologique ne trouve pas sa source dans notre liberté d'action ou dans notre relation avec Dieu, comme le soutient Guardini, mais elle se trouve à un niveau inférieur, soit dans notre nécessité de s'entourer d'une culture. Nous habitons le langage, la culture, l'idéologie et seulement à partir de là pouvons nous nous doter d'une liberté d'action individuelle – qui provient d'une certaine forme de subjectivation contingente – et ériger des systèmes de croyances religieuses.

Pour ce qui est de la deuxième tendance (l'atteinte immédiate de l'absolu), nous croyons qu'il est possible de remplacer l'objet de la quête spirituelle guardinienne – Dieu –, par un autre absolu, celui de la compréhension adéquate du monde social. À l'image de la quête spirituelle proposée par Guardini menant à l'absolu divin, il faut une graduelle séparation de notre état pré-reflexif pour appréhender de façon juste le monde social qui nous englobe. La médiation d'un stade critique est nécessaire. Nous ne vou-

lons pas non plus prétendre au fait qu'il existe une telle chose qui serait la « vérité du social », une « nature humaine » dont devrait être déduits les modes d'organisation sociaux à privilégier. Plutôt, dans le contexte idéologique, s'agit-il de se défaire d'une illusion qui nous porterait à croire qu'une telle vérité sociale non seulement existe, mais est si évidente qu'il est inutile de s'y attarder. Si nous devons nous astreindre à essayer de comprendre un certain « absolu du social », c'est précisément dans l'absence d'objectivité qui y règne et dans la multiplicité à y constater que nous le trouverons. Pour Guardini, l'absolu religieux semble irréductiblement hors d'atteinte. Pour nous, le sens à trouver dans le social est irréductiblement complexe et pluriel.

C'est un apprentissage laborieux – presque un arrachement. Il faut réussir à gagner une distance d'avec le monde symbolique qui nous entoure et nous a fait naître, distance que devrait savoir garder le « bon » mélancolique. Alors que Guardini nous mettait en garde contre l'illusion d'un Dieu trop proche, trop facile d'accès, nous croyons qu'il faut plutôt savoir se détacher de l'illusion d'une culture immanente, qui réussit à concilier toutes ses contradictions. Il faut savoir prendre du recul par rapport au contenu que nous transmet l'idéologie, ce vecteur d'unification et de renforcement de la culture, particulièrement par rapport à la *façon de voir* qu'elle nous donne.

— Vers le multiple

Dans la quête de sens que nous croyons être celle de tous, mais pour laquelle le mélancolique serait prédisposé, l'illusion de facilité ne prend pas la forme d'une « vision fausse », d'un « détournement de la vérité par l'idéologie ». Plutôt, elle consiste en une inconscience des déterminations à l'œuvre dans ce que c'est que percevoir, c'est-à-dire qu'une personne s'illusionnant de la sorte ne serait pas consciente qu'elle a appris, par un vecteur idéologique, à percevoir d'une certaine façon et que celle-ci est totalement contingente. Elle va croire qu'il n'y aurait qu'une façon de voir et donc, en quelque sorte, qu'il n'y aurait pas de façons de voir (s'il y en a qu'une, nous ne nous y intéressons pas, car, le plus souvent, nous l'ignorons : nous sommes constamment plongés en elle). Autrement dit, la pensée unique ne s'avoue pas pensée unique, car elle est pour elle la seule pensée; et c'est contre cette posture qu'il faut se dresser.

La nécessité de prendre un pas en arrière, de se détacher des schèmes perceptifs imposés, prend ici tout son sens, car il apparaît bien qu'en s'y conformant, nous manquons une myriade de facettes de la réalité. Elles

sont passées sous le silence. Il faut mettre en crise *la* façon de voir, qui prend la forme de l'idéologie qui nous est transfusée à un point tel qu'elle constitue ce qu'elle permet de voir, qu'elle révèle plus qu'elle ne cache – que ce qu'elle révèle nous obnubile à un point tel qu'on oublie ce qui pourrait être caché. Le mélancolique, par le manque constant qu'il ressent face à la réalité, semble déjà présager une ouverture à une altérité qui n'existe pas encore, parce qu'impossible en une idéologie qui ne veut la laisser accéder à l'existence. Une attitude critique de cette unicité du *voir* aura pour effet de faire émerger d'autres façons de voir, qui donneront à leur tour naissance à d'autres réalités.

Ce moment crucial, dans lequel se déploie cette attitude, prend la forme d'une critique de ce qui nous détermine – les institutions sociales qui nous forment tels que nous sommes – mais aussi (précisément parce que nous nous attardons à nos déterminants sociaux) d'une auto-critique, qui consiste à voir les traces que ces structures laissent en nous et qui sont ce à partir de quoi opère et se relaie l'idéologie.

Nous pouvons voir ici un lien avec une certaine attitude mélancolique que nous avons soulevée précédemment, soit celle où le mélancolique retourne sa quête d'absolu contre soi, lorsqu'il usait des valeurs qu'il prônait dans le monde idéal pour s'accuser de ne les pas incarner. Le mélancolique, ce faisant, entretient une attitude fondamentalement suspicieuse envers l'idéologie. En critiquant la trace que laissent ces déterminants en son être, le mélancolique aide à mieux cerner ce qu'ils sont et ainsi contribue d'une façon essentielle à leur remise en question et à leur transformation, car c'est avant tout dans le sujet que se joue la transformation du pouvoir. Si, en suivant Butler, nous affirmons que « le pouvoir qui initie le sujet ne parvient pas assurer la continuité avec le pouvoir qui est l'action du sujet »²¹⁸, c'est que nous croyons qu'une subversion de celui-ci peut avoir lieu durant sa réitération par le sujet.

Pour le mélancolique, cette subversion se fait toutefois dans la douleur, car la seule progression vers l'absolu ne saurait le satisfaire. Il ne se contenterait que de l'atteinte pleine et entière de la valeur, de la rupture entière avec l'idéologie qui le forme. Cet état d'insatisfaction permanent le pousse à continuer sans cesse la critique et donc à œuvrer plus que tout autre au dépassement de formes viciées d'organisation du social, et ce même si l'immense tâche à laquelle il s'astreint le condamne à l'impuissance et au désespoir.

Ces derniers éléments de réflexion rejoignent sans doute ce qui poussa Kierkegaard à dire « qu'il y a dans chaque génération deux ou trois êtres qui sont sacrifiés aux autres pour découvrir dans de terribles souffrances ce qui leur profite »²¹⁹. Si nous passons outre la formulation presque messianique du Danois, nous touchons là à la raison d'être politique du mélancolique telle que nous voulons l'ébaucher : mettre sa sensibilité au service de ses pairs, car elle est un outil exceptionnel pour débusquer l'idéologie dans ce qu'elle a de plus fallacieux. Le mélancolique peut faire de sa vie une œuvre qui parle pour la souffrance qui est tue et y semble, par la configuration de son caractère, particulièrement prédestiné.

Comme nous l'avons vu précédemment lorsque le mélancolique s'attelle à l'atteinte de l'absolu par la « bonne » mélancolie, il entre dans une création, une sorte de renaissance qui se fait en relation avec la grandeur à laquelle il aspire, et que cette proximité lui donne une capacité créatrice extraordinaire. Il nous semble que ces aptitudes le conditionnent particulièrement à faire de la critique idéologique une vocation : il est celui le plus à même de faire naître d'autres possibles.

Le mélancolique est l'être le plus sensible, le plus vulnérable. Il est le premier à voir ce qui cloche, à entendre ce qui grince. Il a une oreille sur la souffrance, il présume déjà la réalité coupable. C'est comme s'il se doutait de notre mensonge collectif le plus partagé qu'est la civilisation : nous avons fui la nature, *pourquoi ?*; biologiquement, nous n'aurions pas dû survivre, *alors pourquoi sommes-nous ?*; nous avons tout pour nous protéger de la souffrance, *mais pourquoi souffrons-nous encore ?* Dès notre origine biologique, nous ne sommes pas adaptés. Il n'a pas de misère à l'imaginer car lui-même ne se sentira jamais vraiment adapté à la vie en société. Le mélancolique est le néotène de la culture : il ne s'y adapte pas, alors, sans égard pour la doxa idéologique, il crée autre chose, il crée plus loin. Puissions-nous le suivre.

²¹⁸ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir* (Paris : Leo Scheer, 2002), 36.

²¹⁹ Romano Guardini, *Op. cit.*, 16.

BIBLIOGRAPHIE

Butler, Judith. *La vie psychique du pouvoir*. Paris : Leo Scheer, 2002

Dufour, Dany-Robert. *On achève bien les hommes*. Paris : Denoël, 2005.

Guardini, Romano. *De la mélancolie*. Paris : Seuil, 1953.

Miron, Gaston. *L'homme rapaillé*. Montréal : Les presses de l'Université de Montréal, 1970.

Ogilvie, Bertrand. *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)*. Paris : PUF, 1993.

Ricœur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil, 1977.

Swain, Gladys. *Dialogue avec l'insensé*. Paris : Gallimard, 1994.



INTERVIEW WITH MARGARET MOORE

131

Margaret Moore is a professor of political philosophy and political science at Queen's University. Professor Moore's current work focuses on territorial justice and global distributive justice.

Given the centrality of territorial disputes to many of the world's most difficult current issues, it is quite clear that discussions of territory and territorial rights are incredibly important areas of political science and philosophy. You mention in your most recent (2015) book, however, that territory is “one of the most under-theorized elements in political theory.” By contrast, property, for example, and justice within states, and citizen-state relations are, especially at the undergraduate level, topics perennially and very thoroughly discussed. Why do you think this is, and do you think that territory ought to occupy a more central place as a subject of analysis in political philosophy?

Margaret Moore : I think territory is under-theorized because it is difficult and it's difficult because there's no easy analogy from moral philosophy to political philosophy. We have resources and intuitions about the appropriate normative principles to govern relations between people and we can appeal to these principles – of reciprocity, moral equality, respect for people's autonomy, etc. to theorize how people should treat each other, and analogize from them to consider the background structure of a just society. It's easier to work from individual action examples to consider more general questions in political philosophy, which apply the same principles.

Theorizing territory is different. It's much harder to explain normatively why a group of people should get to control a piece of land : the resources of moral philosophy do not transfer easily to political philosophy to explain why there might be rights over particular pieces of land or particular resources. Even property relations aren't that helpful to analogize from, because the acquisition and transfer of property typically occurs according to rules or processes established within a legal order, and it's hard to see how that is helpful for thinking about territory which occurs at the global level where there is no analogous legal order. Of course, Lockians and libertarians have a story relating property and territory, but the dominant traditions – especially the liberal egalitarian tradition – views the state as setting the rules about property but then have difficulty explaining the state.

I agree that territory should have a central place in political philosophy. The state – which is the subject of political philosophy – consists of three things which are in a triangular relationship with one another : (1) the state or the government, (2) the people or the citizens, and (3) the land (or territory) of the state. We cannot theorize the subject of political philosophy properly if we ignore one of these elements.

With this in mind, what should a theory of territory seek to do?

Margaret Moore : In my book, I argued that a theory of territory should offer a normative and explanatory account of how the various elements that we associate with state rights over territory are related : rights of jurisdiction, rights to control resources, rights to control borders, rights to defend territory. It doesn't have to justify the current international order, of course, but it should offer an account of how these elements are related. It should have an account of who has rights over territory. Is it the people, viewed collectively, or the state? It should explain how particular bits of land get 'attached' to particular states. It's not good enough to argue that the state is justified, because it achieves goods like social justice, peace, and stability, and that the state necessarily takes a territorial form, so that therefore territory is justified. That explains why territory in general may be justified, but not the particular territory of particular states; and we need to know this if we are to address many of the contentious issues arising from disagreement over boundaries, contested territory, such as uninhabited islands that are claimed by more than one state, or contested territory in the context of secession.

I think that once we have a number of theories of territory on deck, and appropriately related to other topics in political philosophy, it will be a standard topic in political philosophy. This is already starting to happen : there are now books on territory by Cara Nine, Avery Kolers, John Simmons, Oliviero Angeli. David Miller and I were asked to write a chapter on theories of territory for a textbook on *Global Political Theory*, which in other ways covered the standard theories that we would expect in a book with that title. There have been two symposia on my book at conferences and coming out in two journals. And people interested in related topics – state legitimacy, just war, justice and resources, ethics of migration – are now engaging with the literature on territory. Indeed, I think in political philosophy for some time, there is less work on grand theories (like Rawls' or Nozick's) and much more work that is topic-specific and examines the normative dimensions of particular topics or questions, and the key thing over the next while is to connect some of these topics together so that we can start to develop a more comprehensive theory of justice. Also, these connections are likely to be insightful.

You point out that “Canadians do not have a culture sharply distinct from Americans...[but] nevertheless, there is a quite distinct political identity in Canada, with distinct political aspirations.” Though some Canadians may take issue with the first part of the

claim, many would, I think, be quite proud to agree with the latter part, which seems particularly prescient given the current political climates in North America right now. In her review of your book, Professor Meisels of Tel-Aviv University notes that one response to this claim might be that political identity is part of national culture. At what point, if any, do you think that countries' differing political aspirations are indicative of distinct cultures and/or cultural identities?

Margaret Moore : Prof Meisels has a very good book on territory, which I learned a lot from, and her account in that book is basically a cultural nationalist one. So – I took her claim in the review of my book to be one that offers an expanded conception of what counts as culture so that I could be included in the cultural nationalist camp! After all, if political identities count as part of culture, we now have a pretty capacious account of cultures and cultural identities and many more people would count as cultural nationalists.

This is of course a conceptual issue and it's hard to argue that my account of 'culture' is better than hers. I do think that there are benefits from distinguishing between what we ordinarily think of as 'cultural' – linguistic differences, different cultural practices, such that individuals would be disoriented, or have to make significant adjustments or adaptations when they moved from one culture to another – and political identities or political mobilization. In many cases, political mobilizations follow from different cultures, but there are countries – like Canada! – which encompass cultural and linguistic differences which are more significant than the cultural differences between English Canada and the United States. An English-speaking Canadian would find it easier to move to parts of the U.S. I think than to move to a Francophone speaking part of Quebec. I wanted to distinguish between these two things to show that what really matters from the point of view of political stability is the desire to live together under one set of institutions and to make compromises to make that possible. This is different from just wanting to live in a culturally homogenous community.

This distinction between political identity and a shared culture figures quite heavily into your description of what constitutes a "people" You maintain in your book that for a group to be considered a "people", they must have a shared political identity, share a history of political cooperation, and have the ability together to form institutions that can create and implement collective decisions made by the group. Given Canada's history, would it be

correct to characterize the Canadian English population as having a distinct political identity from that of French-Canadians?

Margaret Moore : I think that Canadians have a shared identity, share a history of cooperation, and an ability to create institutions that implement collective decisions. So – I think of Canadians as a people. But I also think that French-Canadians (or Quebecois) meet the criteria – they too have a shared identity, have a history of cooperation and a desire to live under a shared institutional structure in which they make decisions. So- it seems appropriate to me that both have territory, both have a geographical domain in which collective decisions are made. I don't think English-Canadians are a people, at least not now. This means that our nested (Quebec-Canadian) identities, and nested relationships ought to be expressed in a federal system that involves significant territorial self-determination.

I doubt that English-Canadians could become a people, actually, even if Quebec separated. There's a well-known rule that federations require constituent parts that are not wildly unequal and if Quebec left, Ontario would be so dominant that it would unbalance the whole federation. The only comparable federation would have been Serbia and Montenegro and that didn't last. It could only work if Ontario was cut into about three pieces, which, as you can imagine, Ontarians would be reluctant to do. But if they didn't the whole enterprise would be ill-fated.

That's a bit of a digression but it's intended to indicate that I think we have nested identities, and territories connected to that, particularly in the Quebec and Canadian case.

What do you believe is the relationship between minimal requirements of justice insofar as the treatment of individuals are concerned among a "people" and theories of territory? Can a "people" whose institutions are severely unjust in the traditional egalitarian way of understanding justice, be said to have legitimate territorial claims?

Margaret Moore : I think governments ought to be just, and that the legitimacy of governments depends on their being just and democratic. I don't think their possession of territory ought to depend on the justice (or not) of the governing regime. Since territory is held fundamentally by the people, that shouldn't be taken away from them because they are currently subject to an unjust government. Rather, hopefully, they will be able to erect a new, more just government.

And this I think accords with how we think of international rules. When the Allied Powers in WWII defeated the Nazi government – surely an unjust and aggressive regime – they didn't then expand their territory into Germany; rather, they temporarily occupied it until they were confident that a new government for Germans could take over that wasn't unjust. It seems to me that territorial right is connected to the good of collective self-determination and that is not conditional on the justice or injustice of the regime in question.

As a professor cross-listed in the philosophy and political science departments of Queen's, you are uniquely situated in terms of your ability to see the interaction and relationship between the two disciplines, particularly with respect to political and public policy-based issues. Do you think that the theoretical debates and complex abstract inquiry of political philosophy can have a real impact on concrete policy issues? If policymakers do not directly engage with philosophical works or in philosophical debate, how does political philosophy exert, directly or indirectly, practical influence within the public sphere?

Margaret Moore : I teach in a political science department but many parts of political science do not have any practical influence in the public sphere : they are designed to explain and understand political events (and they mean 'political' in a fairly broad way). Of course, some political scientists, who deal directly with electoral design or conflict resolution or polling, have things to say that are directly relevant to public life. So – I am disputing, a little, the underlying premise of your question : I don't think philosophy is less practical than many other social science disciplines. In fact, I think that many people in public life and in policy analysis would really appreciate more normative interventions from people in philosophy, especially from political and moral philosophy (which is the sub-discipline I know best). I think the problem is mainly that philosophers have been taught that there is a kind of division of labour between philosophy, understood in terms of quite abstract principled arguments, and more detailed analysis of specific policies or institutional design questions and so on. I think there are a number of people challenging this division of labour, such as Jeremy Waldron; and I think the general trend in political philosophy – away from grand theories like Rawls' and towards analyzing the normative terrain of a specific question (eg. climate change, natural resources, ethics of immigration) lends itself more readily to addressing normative questions. But I have met very smart civil servants, or people in government who would love

MORE analysis of the various principles at stake, or presuppositions of arguments, or conceptual analyses, and it's philosophers who shy away from public life. I include myself, actually, as I am a little shy. But when philosophers are willing – like Jo Wolff, formally of UCL and now at Oxford, or Dan Weinstock here in Canada – they will be taken seriously. This is a unique skill set.

In what ways do you feel that your work bridges this gap between the theoretical and the practical? More precisely, what would you characterize as the practical impact of your work?

Margaret Moore : I did try in my work to examine the relevance of my argument for specific areas that are highly relevant today. That is, I developed a theory of territory, using mainly philosophical argumentation, and did the usual philosophical move of showing that it was superior to its rivals, but then I showed what its implications are for a range of issues – boundary drawing, immigration, contested territory and so on. I think that's important if we accept a broadly Rawlsian reflective equilibrium methodology.

However, that doesn't yet get us practical relevance, and I think there will always be people – especially in my home discipline (politics) who think that it's all just a matter of power or politics and this sort of argumentation is irrelevant (though it's astonishing how often they slip in to normative arguments anyway).

I don't know if the argument will turn out to be influential or relevant, although just today I received an invitation to go to Barcelona to speak to the Government of Catalonia in a workshop on self-determination (although sadly I can't go because I am a single parent). I did take that as a good sign though!

With respect to Canada specifically, what do you feel are the leading issues with respect to territory and how do you feel your work helps practically in approaching these issues?

Margaret Moore : Canada has territorial issues in the same way that all countries do : there are questions about the appropriate control and distribution of natural resources, control over borders (migration) and so on. Probably though the most pressing issues that people think about are boundary disputes, and there is some potential for boundary disputes between Quebec and Canada (though the provincial boundaries are largely undisputed so I am not worried about this); and of course the boundaries of indigenous self-determination

are not resolved. So I would say that the question of indigenous peoples and their land/territory is the most contentious and the one that we need, as a matter of justice to deal with. I said relatively little about mechanisms for self-determination within a country and boundary drawing within a federation or country, because I was concerned mostly with state territory. I do think that my theory has the conceptual resources to deal with this. I also think there's a big issue looming in the Arctic. I am currently writing a paper asking, "Is Canada entitled to the Arctic?" which raises the question of how we justify control over areas that are not occupied, or are occupied by people who were colonized and their legitimate political structures dismantled. It's not obvious how the current state order can justify exclusive control over large swathes of the earth's territory and excluding others from it, on the basis of 'discovery' (which is in fact the basis of the Canadian claim to the Arctic Archipelago, because Britain based its claim on this, and then transferred it to Canada). I don't think the dispute between Denmark (Greenland) and Canada over Han Island is a serious dispute – it's easily solvable – but I think the marine dispute (esp. between Canada and the United States) may be more serious. We claim all the water in the Arctic Archipelago as Canadian internal waters, whereas the Americans think of some of it as international waters, and especially the straits (that are within the 200 EEZ zone but they argue connect two big bodies of water and so are also international). The Arctic is a fragile ecosystem, and international shipping, as well as extensive resource extraction, both of which may be possible with climate change, raise serious environmental concerns. (I think in cases like this we could perhaps invoke a stewardship, and not self-determination, defence of territory, but it would have implications on questions like this.)

As we near the tail end of this interview, we would like to ask you a more general question that most students of philosophy will have been posed at some point during their studies : Why should one study philosophy? More importantly, what, do you feel, is the significance of philosophy?

Margaret Moore : I think I am rather old-fashioned : I don't think philosophy needs to be justified in terms of anything it contributes to the world, as long as it aims at truth. I also think philosophers have a very unique skill set that many other disciplines could learn from, and that students benefit from. I also think that philosophers should enter into many debates in public life – on the design of electoral systems – this isn't really a question only for political science – because

it raises normative questions about equality, about the relationship between inputs and outputs, democracy and justice – health care reform, educational justice, and on and on.



ENTREVUE AVEC VALÉRY GIROUX

141

Valéry Giroux est juriste et docteur en philosophie. Elle est coordonnatrice du Centre de recherche en éthique (CRÉ) et professeure associée en droit à l'Université de Montréal et en philosophie à l'Université de Sherbrooke.

Comment résumeriez-vous la thèse défendue dans votre livre à paraître *Contre l'exploitation animale : un argument pour les droits fondamentaux de tous les êtres sensibles* (L'Âge d'Homme, à paraître) ?

Valéry Giroux : Dans ce livre (qui est le résultat de mon travail doctoral), je me demande s'il est moralement légitime d'accorder les droits fondamentaux de la personne aux êtres humains exclusivement. Pour répondre à cette question, je m'appuie sur deux grandes idées. La première est celle du principe aristotélicien d'égalité, selon lequel les cas semblables doivent être traités de manière identique. La seconde est la théorie selon laquelle les droits – les droits les plus fondamentaux en particulier – ont pour fonction de protéger les intérêts de base des individus qui en sont titulaires. Cela me permet d'établir que tous les êtres qui possèdent les intérêts en question doivent jouir, et jouir également, des droits fondamentaux qui servent à les protéger.

Mon travail consiste ensuite à examiner ces intérêts à tour de rôle, afin de vérifier s'ils sont l'apanage de l'humanité où s'ils sont partagés par d'autres individus. Mon enquête commence par l'intérêt à ne pas souffrir, qui me conduit à conclure que tous les êtres capables de ressentir la douleur ont, a priori, intérêt à l'éviter et devraient conséquemment profiter du droit de ne pas être torturés (ou du droit à la sécurité physique et psychologique). Je me penche par la suite sur l'intérêt à rester en vie, que me semblent aussi avoir tous les êtres sensibles. En effet, suivant la théorie de la mort *comme privation des bonnes choses de la vie*, tous ceux qui peuvent ressentir du plaisir perdent, en mourant, les choses positives dont ils auraient pu faire l'expérience s'ils étaient restés en vie. Ils méritent donc tous de bénéficier du droit de ne pas être tués (ou du droit à la vie). Enfin, je m'intéresse au troisième des intérêts généralement considérés comme les plus fondamentaux, soit l'intérêt à être libre. Si la liberté est interprétée dans son sens négatif (comme l'absence de contrainte), il semble que tous les êtres capables d'intentionnalité ont intérêt à être libres. Sauf les cas où un certain paternalisme est justifié peut-être, tous ces individus (en gros, cela concerne aussi tous les êtres sensibles) devraient se voir octroyer le droit fondamental de ne pas être gardés captifs. À cela, j'ajoute que les individus qui ont intérêt à ne pas subir de contrainte ont également intérêt à ne pas *risquer* d'en subir, c'est-à-dire à ne pas se trouver dans une situation de domination, où ils sont soumis au pouvoir arbitraire d'autrui. Pour être libres au sens républicain du

terme, tous les agents – qu'ils soient humains ou non – doivent être considérés comme des égaux. J'en conclus qu'ils doivent jouir du même statut moral et juridique. Comme les êtres humains, tous les êtres sensibles doivent conséquemment être considérés comme des personnes, en bonne et due forme.

Suivant Paola Cavalieri (*The Animal Question*), je pense que les droits humains n'ont, en fin de compte, rien de proprement humain et qu'au moins les plus fondamentaux d'entre eux devraient profiter à tous les êtres sensibles.

Vous soutenez que les animaux ont un intérêt à rester en vie. Mais ne faudrait-il pas, pour cela, qu'ils puissent avoir une conception de leur propre futur ?

Valéry Giroux : Il y a maintenant 40 ans, Peter Singer nous enjoignait d'élargir à tous les êtres sensibles le champ d'application du principe d'égalité de considération des intérêts. Selon lui, cela devait nous conduire à reconnaître qu'il est aussi grave de causer de la douleur à des animaux non humains qu'à des animaux humains. En ce qui a trait à l'intérêt à vivre, toutefois, Singer pensait qu'il fallait distinguer entre les « personnes » et les « animaux seulement sensibles ». Les premiers auraient la continuité mentale permettant de se projeter dans l'avenir ainsi que des préférences portant sur des événements futurs, ce qui leur conférerait un intérêt à persévérer dans leur existence. Les seconds, étant incapables de se percevoir comme des êtres qui se maintiennent dans le temps et donc d'avoir des projets pour le futur, n'auraient pas, eux, intérêt à rester en vie. Il y a quelques années, Singer a délaissé l'utilitarisme des préférences qu'il privilégiait jusque-là pour se tourner vers l'utilitarisme hédoniste. À ma connaissance, il ne s'est pas encore prononcé sur les implications précises de ce changement en ce qui a trait à l'intérêt à vivre qu'il reconnaît aux animaux.

Quoi qu'il en soit, je pense qu'on peut comme Singer prendre au sérieux la condition de la continuité mentale, tout en reconnaissant que tous les êtres sensibles peuvent avoir intérêt à vivre. C'est que je doute du fait qu'il existe bel et bien des individus capables d'expériences conscientes, mais dont la vie mentale serait en quelque sorte réinitialisée à chaque instant. Les êtres sensibles peuvent apprendre de leurs expériences passées ; à tout le moins, ils peuvent être affectés par elles. Cela signifie que leur esprit n'est pas constitué d'une série de soi distincts et qu'ils sont donc des sujets continus d'expériences. À chaque instant donné, un tel individu risque d'avoir des intérêts concernant l'instant suivant.

Je pense que nous avons d'excellentes raisons de supposer que tous les êtres capables d'éprouver du plaisir sont privés, en mourant, des bonnes choses dont ils auraient fait l'expérience, n'eût été leur décès. Que ces individus disposent ou non du concept de vie et de mort, qu'ils aient ou non le désir de rester en vie, ils peuvent subir un tort en décédant prématurément. Sauf dans les cas où la mort d'un individu lui éviterait plus de mauvaises choses que de bonnes choses, nous ne pouvons donc mettre fin à ses jours sans risquer de violer son intérêt à vivre.

Vous êtes d'avis que le principal critère permettant de déterminer qui doit faire partie de la communauté morale et qui doit en être exclu est la sensibilité. Pouvez-vous nous en dire un peu plus à propos des raisons qui vous conduisent à rejeter les autres critères (espèce, intelligence, capacité d'épanouissement, etc.) ?

Valéry Giroux : Dans mes recherches, je m'intéresse surtout à l'antis-pécisme. Je suis préoccupée par ce qui me semble trahir une attitude de l'ordre du « deux poids, deux mesures ». Je constate d'abord qu'on s'entend dorénavant (et fort heureusement) pour dire que les caractéristiques biologiques, comme la couleur de la peau, l'âge ou le sexe, ne sont pas en elles-mêmes pertinentes d'un point de vue moral et qu'on ne peut donc y avoir recours pour dessiner les contours de la communauté morale. La plupart des anthropocentristes le reconnaissent d'ailleurs et ne se contentent plus d'invoquer l'appartenance à l'espèce *Homo sapiens* pour défendre l'idée que seuls les êtres humains sont dignes de considération morale. Ils/elles se tournent plutôt vers d'autres caractéristiques typiquement humaines, comme la complexité cognitive ou la maîtrise d'un langage symbolique. Or, ces autres caractéristiques échappent à certains êtres humains auxquels nous accordons pourtant une égale valeur inhérente et qui, en raison de leur vulnérabilité, nous semblent même mériter une protection accrue. Suggérer de hiérarchiser les êtres humains en fonction de telles caractéristiques relèverait d'un indéfendable capacitisme. Les seules caractéristiques que tous les êtres humains ont en commun et qui pourraient donc se trouver au fondement de la valeur morale qu'on leur accorde tous également, il se trouve que les membres de l'humanité ne sont pas les seuls à les posséder. Je pense en premier lieu à la sensibilité, que bien des animaux autres qu'humains possèdent aussi. Ces observations me portent à croire qu'on ne peut, sans se rendre coupable d'incohérence, limiter la communauté morale aux seuls membres de l'espèce humaine et qu'il faut l'étendre au moins à tous les êtres sensibles.

La question qui s'ensuit et qui est légitimement posée par les éthiciens(ne)s de l'environnement consiste à demander pourquoi nous ne pourrions pas faire un pas de plus et reconnaître une valeur morale intrinsèque à tous les êtres vivants ou même aux écosystèmes. À cette question, je n'ai pas de réponse définitive et suis ouverte à la possibilité d'un pluralisme des valeurs. Je dois néanmoins reconnaître que mes intuitions les plus fortes sont pathocentristes. J'ai l'impression que les êtres sensibles ont nécessairement de la valeur puisqu'eux-mêmes s'en accordent. Ils ont un point de vue subjectif sur le monde ; ils se soucient de ce qui leur arrive et ont donc des intérêts prudents. À la suite de L. W. Sumner, je pense que si un organisme dépourvu de sensibilité peut se voir par d'autres octroyer une certaine valeur, celle-ci sera de nature non pas prudentielle, mais perfectionniste. Elle sera déterminée en fonction d'un idéal fixé de manière externe ; ce qui est « bon pour » elle correspondra à ce qui en fait un bon spécimen de son groupe. La morale s'intéresse évidemment au bien-être prudentiel, mais je ne sais pas si on peut (ou si on doit) l'étendre à l'excellence objective. Il semble préférable moralement de ne pas causer de tort à des êtres qui pourraient en souffrir consciemment. Mais pour ce qui est des torts que peuvent subir les plantes ou les écosystèmes, je vois mal comment les distinguer, d'un point de vue moral, des torts subis par de simples artefacts.

Puisque le bien-être prudentiel se trouve au cœur de nos préoccupations éthiques, tous les êtres sensibles devraient jouir du statut de patient moral. Il est possible que d'autres types de valeurs puissent également générer des devoirs directs de la part des agents moraux, mais c'est je pense aux perfectionnistes de le montrer.

Où situez-vous votre position parmi celles des autres chercheurs qui s'intéressent aux droits des animaux ?

Valéry Giroux : Peter Singer, le père de l'éthique animale, conçoit nos obligations morales à l'endroit des autres animaux d'une perspective utilitariste et ne s'intéresse donc pas beaucoup à leurs droits. À cet égard, des auteurs/trices comme Tom Regan, Gary L. Francione et Paola Cavalieri se distinguent de Singer. Regan, d'abord, estime que tous les animaux qui sont des sujets-d'une-vie ont une égale valeur inhérente et ont un droit absolu au respect, duquel découle le droit *prima facie* de ne pas subir de dommage. Francione, pour sa part, soutient que tant que les animaux non humains seront soumis au régime de propriété (tant qu'ils seront des biens susceptibles d'appropriation), jamais nous ne nous résignerons à accorder autant de valeur à leurs intérêts indivi-

duels qu'aux nôtres. L'important est selon lui de renoncer à considérer les autres animaux sensibles comme des choses et de leur accorder plutôt le statut de personne. Les autres animaux auraient surtout besoin d'un unique droit : le droit pré-légal de ne pas être considérés comme des ressources à notre disposition. Cavalieri, et je suis d'accord avec elle, pense que le retrait des animaux de la catégorie juridique des biens desquels nous pouvons disposer à notre guise ne relève pas d'un droit à proprement parler. Il s'agit plutôt de la condition préalable à l'obtention de droits particuliers : être une personne, c'est ce qui fait d'un individu un sujet de droits. Les droits individuels spécifiques qu'il faut ensuite octroyer aux êtres doués d'intentionnalité (je pense pour ma part qu'il faut inclure tous les êtres sensibles) seraient d'abord et avant tout les droits les plus fondamentaux, c'est-à-dire le droit au bien-être, le droit à la vie et le droit à la liberté.

Cavalieri s'intéresse ainsi aux droits *négatifs* les plus fondamentaux, c'est-à-dire aux droits qui protègent leurs titulaires « contre » certains traitements. Elle explique son choix de limiter ses revendications aux droits fondés sur la non-interférence par le fait que leur extension à de nombreux animaux rencontrerait beaucoup moins de problèmes (problèmes de conflits de droits ou d'allocation des ressources, par exemple) que l'attribution de droits *positifs*. À l'instar de Cavalieri, je me suis concentrée sur les droits négatifs les plus fondamentaux parce qu'ils sont prioritaires ; parce que, sans eux, tous les autres droits paraissent insignifiants. Je reconnais toutefois que la justice requiert certainement beaucoup plus que ça.

Sue Donaldson et Will Kymlicka ont récemment proposé une théorie relationnelle des droits *positifs* des animaux fort originale et extrêmement solide. Ils suggèrent d'élargir les catégories politiques de citoyenneté, de résidence permanente et de souveraineté nationale aux animaux domestiqués, aux animaux liminaires et aux animaux sauvages, respectivement. Je salue leur travail, qui est généralement reçu par les chercheurs/ses en éthique animale comme une immense bouffée de fraîcheur. De manière générale, je pense que Donaldson et Kymlicka ont parfaitement raison et qu'il faut accorder, comme ils le soutiennent, des droits politiques aux animaux non humains sur la base des critères que nous utilisons pour déterminer ceux des êtres humains (la question de savoir si ces critères sont les bons et si le libéralisme est la meilleure théorie politique peut bien sûr être débattue, mais il n'est pas essentiel de régler cette question pour réclamer une harmonisation à travers les espèces). Cela dit, j'ai encore quelques réserves quant à certaines implications de leur

théorie pour les animaux domestiqués surtout, mais aussi pour les animaux sauvages.

Quelles sont ces réserves ?

Valéry Giroux : Mon principal souci porte sur la reproduction des animaux domestiqués. Donaldson et Kymlicka critiquent la position *extinctionniste* de celles et ceux qui visent à mettre fin à l'institution de la domestication des animaux en menant les espèces domestiquées à leur extinction. Donaldson et Kymlicka font remarquer que même si les rapports que nous avons jusqu'ici entretenus avec les autres animaux étaient systématiquement injustes et même si la domestication s'est faite par la domination, cela ne signifie pas que ces relations ne pourraient pas être autrement. Avec un peu de bonne volonté, nous pourrions dorénavant côtoyer des animaux sans les exploiter. Les chevaux, les vaches, les chiens et les cochons qui existent aujourd'hui, ont intérêt à être traités comme nos égaux (comme nos concitoyens) et non pas à disparaître.

Ma préoccupation prend certainement racine dans le pessimisme que j'entretiens face à la possibilité que nous arrivions un jour – et sans avoir fait trop de victimes d'ici là – à respecter des êtres qui sont, je pense, condamnés à demeurer particulièrement vulnérables. Sur la base de ce pessimisme, je me demande si nous avons raison de supposer que les animaux autres qu'humains ont intérêt à se reproduire. D'abord, je présume qu'ils n'ont pas le désir qu'il existe dans le futur des représentants de leur espèce. Ensuite, même si je considère la possibilité que ces animaux aient intérêt non pas qu'à assouvir leurs besoins sexuels, mais aussi à vivre la parentalité. Or, j'ai beaucoup de mal à concevoir une manière de déterminer qui, quand, avec qui ces animaux seraient « autorisés » (par nous) à avoir une progéniture. C'est qu'il faut garder à l'esprit que, dans une zoopolis, les citoyens non humains et tous leurs descendants ont droit à leur juste part des ressources. Comme plusieurs d'entre eux peuvent avoir une descendance excessivement prolifique, on ne peut espérer éviter d'avoir à contrôler les grossesses. Et dans le contexte de la domestication, peut-on réellement soutenir que « laisser » une femelle devenir enceinte relève moins d'une décision humaine que d'« empêcher » que cela ne se produise ? En réfléchissant à tout cela, j'en viens à me demander si l'objectif que notre communauté ne soit pas un jour composée exclusivement d'êtres humains découle vraiment de nos devoirs de justice envers des animaux non humains ou s'il ne se loge pas surtout dans notre souhait de continuer à profiter de leur présence parmi nous. Il

me semble évident que les animaux domestiqués qui existent déjà méritent la pleine citoyenneté. Considérant notre tendance à abuser des êtres vulnérables, je mets simplement en doute l'idée que cela implique un droit à la reproduction (dans la mesure des ressources disponibles).

Ensuite, je me demande si les auteurs ont raison de croire que les animaux vivants à l'état « sauvages » forment des communautés suffisamment compétentes (capables de protéger adéquatement leurs membres) pour qu'il soit opportun de les considérer comme des nations souveraines. On n'a qu'à penser à l'incommensurable souffrance qui est semble-t-il le lot de la majorité des animaux qui vivent dans la nature pour en douter. Les courantes stratégies reproductives (de type *r*) fondées sur une abondante progéniture dont une très faible proportion survie, la faim, la maladie les catastrophes naturelles et la prédation nous forcent à reconnaître que la vaste majorité de ces animaux ont une vie de misère. L'autonomie de leur communauté ne permet aucunement de garantir un niveau de bien-être minimal à la majorité d'entre eux. Si des citoyens humains d'une nation souveraine se retrouvaient dans une situation comparable, je pense que nous estimerions qu'un paternalisme est de mise et songerions à une intervention humanitaire.

Une grande controverse entoure la question de l'intervention massive dans la nature pour tenter d'éviter quelques-unes de ces immenses souffrances subies par les animaux. Certains estiment que nous avons le devoir moral de faire tout en notre possible pour y arriver (peu importe que les souffrances en question aient été causées par des êtres humains ou pas). D'autres pensent – et j'ai tendance à être d'accord avec eux – qu'il est vain d'envisager cette possibilité alors qu'il est si peu probable que nous arrivions à limiter le risque d'empirer par mégarde la situation. Surtout, il paraît plus raisonnable de nous efforcer avant cela de cesser de causer activement des torts aux animaux : à ceux que nous avons domestiqués et que nous exploitons, bien sûr, mais aussi aux animaux sauvages dont nous détruisons les habitats naturels. Sans conclure qu'il faudrait, à large échelle, porter assistance aux animaux dans la nature, je ne suis donc pas convaincue qu'il soit approprié de les considérer comme les membres de communautés dont l'autonomie doit par principe être respectée.

Cela dit, je ne saurais suffisamment souligner l'apport extraordinaire que représente le travail de Donaldson et de Kymlicka à la réflexion sur nos obligations de justice envers les autres animaux.

Vous êtes végétarienne et faites la promotion du végétarisme. Dans le *Que sais-je ?* que vous publiez cet automne avec Renan Larue et qui est consacré à la question, vous défendez une conception politique du végétarisme. De quelle conception s'agit-il ?

Valéry Giroux : Les végétariens sont habitués de répondre aux critiques des suprémacistes humains, selon qui les animaux humains sont moralement supérieurs aux autres animaux et peuvent par conséquent utiliser ces derniers pour leurs diverses fins. Je suis d'avis que les arguments philosophiques contre l'exploitation animale l'ont emporté ; que les végétariens ont gagné le débat qui les oppose depuis le temps de Pythagore aux anthropocentristes. Ce qui est plus nouveau pour eux, c'est d'essuyer la critique d'autres défenseurs des animaux, souvent eux-mêmes végétariens, mais qui pensent qu'on s'égare lorsqu'on promeut le végétarisme. Certains vont même jusqu'à prôner... son abolition !

Alors que le végétarisme est de plus en plus populaire, des activistes antispécistes s'inquiètent du fait qu'on parle davantage de ce « mode de vie individuel » que de la nécessité de modifier nos institutions de manière à mettre fin à l'exploitation des animaux. On dénonce l'aspect apolitique de la stratégie de la conversion au végétarisme. On l'accuse de donner l'impression que la question en est une de simples préférences personnelles plutôt que de justice envers tous les êtres sensibles. Pire, le végétarisme serait inefficace. Les marchés étant extrêmement complexes (ils comportent de nombreux acteurs et du gaspillage est prévu à chacune des étapes de la chaîne de production), personne ne peut réellement prétendre épargner des animaux simplement en modifiant ses choix de consommation.

Renan et moi prenons ces objections très au sérieux. Il nous semble crucial que les végétariens prennent acte de ces mises en garde et s'assurent d'éviter certains pièges. Cela dit, nous sommes d'avis que c'est précisément ce que font la vaste majorité des végétariens. En effet, s'il y a bien quelques personnes qui se disent végétariens alors qu'elles sont plutôt végétaliennes, la plupart des végétariens le sont « pour les animaux ». Ils/elles conçoivent leur adhésion au végétarisme comme une objection de conscience, comme un engagement dans la lutte pour la libération animale. Et pour cette raison, le mode de vie végétarien nous paraît fondamentalement politique. Dans le *Que sais-je ?*, nous tentons de montrer que le végétarisme est la mise en œuvre au quotidien de l'idéologie selon laquelle il est mal d'exploiter des animaux. Il est à la fois le résultat pratique découlant de convictions morales et politiques, autant qu'un outil servant à défendre ces convictions. Parce qu'ils/elles ont

recours à diverses tactiques pour présenter des revendications communes et changer les normes sociales en place, les véganes forment un véritable mouvement de justice sociale. Et parce qu'ils forment une collectivité et misent sur l'effet agrégatif de leurs actions, les véganes échappent à l'objection de l'inefficacité du comportement individuel.

VOLUME 15
2017